

ESTUDIOS DE HISTORIA DE ESPAÑA XIII



UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE HISTORIA DE ESPAÑA

Buenos Aires
2011

**ESTUDIOS
DE HISTORIA
DE ESPAÑA
XIII**

**ESTUDIOS
DE HISTORIA
DE ESPAÑA
XIII**



**UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES, POLÍTICAS Y DE LA COMUNICACIÓN
INSTITUTO DE HISTORIA DE ESPAÑA**

Buenos Aires
2011

Imagen de tapa: *El paseo de las Delicias*, Bayeu.

Diagramado e impreso en Proa American Editores
Uruguay 1371 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Tel/fax: 4815-6031 / 0448
Email: ventas@proa-editores.com.ar

Hecho el depósito que prevé la ley 11.723
Impreso en la Argentina
© 2011 Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la
Comunicación - UCA
ISSN 0328-0284

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

Rector

Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández

**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES,
POLÍTICAS Y DE LA COMUNICACIÓN**

Decano

Dr. Enrique Aguilar

DEPARTAMENTO DE HISTORIA

Director

Dr. Miguel Ángel De Marco

INSTITUTO DE HISTORIA DE ESPAÑA

Fundadora

María del Carmen Carlé

Directora

Silvia Nora Arroñada

Secretaria

Cecilia Bahr

Consejo de Redacción

Susana Royer de Cardinal
Susana Likerman de Portnoy
Isabel Las Heras
Patricia de Forteza

Consejo Editorial

Emilio Cabrera Muñoz (Univ. de Córdoba)
Manuel González Jiménez (Univ. de Sevilla)
María Jesús Viguera Molins (Univ. Complutense de Madrid)
Joseph Pérez (Univ. de Burdeos)
José Manuel Nieto Soria (Univ. Complutense de Madrid)
María Estela González de Fauve (Univ. de Buenos Aires)
Ángel Vaca Lorenzo (Univ. de Salamanca)
István Szászdi- León Borja (Univ. de Valladolid)
Julio Aróstegui Sánchez (Univ. Complutense de Madrid)
José Bernardos Sanz (U.N.E.D.)
Juan Andrés Blanco (Univ. de Salamanca)
José Luis Del Pino (Univ. de Córdoba)
Camilo Álvarez de Morales (Escuela de Estudios Árabes, C.S.I.C., Granada)
Isabel Beceiro Pita (Instituto de Historia, C.S.I.C., Madrid)

Encargada de Edición

Mariana Zapatero

Correspondencia, suscripciones y canje:

Instituto de Historia de España, Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación, Universidad Católica Argentina.

Av. Alicia M. de Justo 1500 P.B. (1107) Buenos Aires, Argentina.

Correo electrónico: iheuca@uca.edu.ar

Página web: <http://www.uca.edu.ar/ihe>

Los artículos editados en esta revista están indizados en: INDEX ISLAMICUS (University of Cambridge), INTERNACIONAL MEDIEVAL BIBLIOGRAPHY (University of Leeds), DIANET (Universidad de La Rioja), base de datos del CINDOC (Instituto Milá i Fontanals, Barcelona), CENTRE DE DOCUMENTACION ANDRE-GEORGES HAUDRICOURT (CNRS, Francia), FONDAZIONE ISTITUTO INTERNAZIONALE DI STORIA ECONOMICA "FRANCESCO DATINI" (Italia), *Medievalismo.org* (España), *Portal del Hispanismo* (Instituto Cervantes – Ministerio de Cultura de España), ABREM (Brasil) y *Medievalia* (Universidad Autónoma de México).

La revista está categorizada en el nivel I, de excelencia, en el sistema Latindex.

SUMARIO

JULIA MONTENEGRO - ARCADIO DEL CASTILLO

Los títulos de los reyes de León en los documentos medievales
como reflejo de la continuidad del reino visigodo de Toledo 13

DIEGO MELO CARRASCO

Pedir ayuda a “los otros”: algunas consideraciones en torno
a la primera embajada bizantina en Córdoba 37

ISTVÁN SZÁSZDI LEÓN-BORJA - VITALINE CORREIA DE LACERDA

Alfonso Henriques y Roger II de Sicilia, dos vidas paralelas:
de condes a reyes. Una clave para la comprensión del nacimiento
del reino de Portugal 55

ÁNGEL G. GORDO MOLINA

Alfonso I y Alfonso VII: del condado al reino de Portugal.
Jurisdicción, pacto y fronteras en el contexto del imperio leonés..... 73

SUSANA ROYER DE CARDINAL

Algunas notas sobre el papel de la mujer en Fontevraud
y Santa María de Vega..... 85

PABLO ENRIQUE SARACINO

El concepto de “texto medieval” en el trabajo ecdótico:
un ejemplo surgido de los avatares en la tradición manuscrita
de la *Crónica de Sancho IV* 105

ERICA JANIN

Ejemplaridad profética y legendaria en las cartas del moro

Benahatín a Pedro I de Castilla en la *Crónica de Pedro I y Enrique II* del canciller Pero López de Ayala..... 119

MAXIMILIANO SOLER

La configuración del espacio en la historiografía castellana bajomedieval. Una microlectura 131

CONSTANZA CAVALLERO

Miles Christi: la construcción del *ethos* en el *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)..... 149

MARCELA LUCCI

La cuestión catalana en el período de entreguerras: las posiciones de los “catalanes de América” de Buenos Aires y de Francesc Cambó 199

Reseñas

LUIS FERNANDO BERNABÉ PONS, Los moriscos. Conflicto, expulsión y diáspora (*Juan Pablo Alfaro*) 221

IMAM MALIK IBN ANAS, Al-Muwatta (*Silvia Nora Arroñada*)..... 225

FELIPE MAILLO SALGADO, De Historiografía árabe (*Cecilia Bahr*)..... 227

JOSEPH ÁNGELO DÁVILA, Historia de Xerez de la Frontera. Estudio preliminar, edición anotada e índices de Juan Abellán Pérez (*Lucía Beraldi*).....228

RAFAEL CARRASCO, Deportados en el nombre de Dios. La expulsión de los moriscos: cuarto centenario de una ignominia (*Elina Carrasco*) 230

SEBASTIÁN GASPARIÑO GARCÍA, Historia de Al-Andalus según las crónicas medievales (*Maria Eugenia Colla*) 231

| | |
|---|-----|
| ISTVÁN SZÁSZDI LEÓN-BORJA, Juan Ponce de León y su época (<i>Gisela Coronado-Schwindt</i>) | 233 |
| MAXIMILIANO FUENTES CODERA, El campo de fuerzas europeo en Cataluña. Eugeni d'Ors en los primeros años de la Gran Guerra (<i>Claudia De Moreno</i>) | 237 |
| JOHN EDWARDS, Isabel y Fernando. Constructores de un régimen (<i>Mercedes Monteiro Martins</i>) | 239 |
| ANA RODRIGUES OLIVEIRA, A criança na sociedade medieval portuguesa (<i>Danielle Py</i>) | 244 |
| A.A.V.V. Ars Mechanicae. Ingeniería Medieval en España (<i>Pedro Ribet</i>) | 247 |
| JASIM ALUBUDI, Repertorio bibliográfico del Islam (<i>Maria Florencia Rodríguez</i>) | 250 |
| Despedida..... | 253 |
| Normas de presentación..... | 257 |

LOS TÍTULOS DE LOS REYES DE LEÓN EN LOS DOCUMENTOS MEDIEVALES COMO REFLEJO DE LA CONTINUIDAD DEL REINO VISIGODO DE TOLEDO

JULIA MONTENEGRO
Universidad de Valladolid

ARCADIO DEL CASTILLO
Universidad de Alicante

Resumen

Partiendo de la idea expuesta por S. Teillet de que en los últimos tiempos del reino visigodo de Toledo quedó configurada una plena identificación de esta formación política con *Hispania*, así como del hecho de que la continuidad entre el reino visigodo y el reino de Asturias fue real y evidente (si bien, el reino de Asturias es una realidad desde luego diferente del reino visigodo de Toledo), como creemos haber demostrado en trabajos anteriores, hemos considerado que la identificación de *Hispania* y el *regnum gothorum* permite una valoración más matizada de determinados títulos utilizados por los reyes de León, sucesores de los reyes de Asturias. A este tema en concreto dedicamos este trabajo, mediante el que hemos podido apreciar cómo la idea de continuidad de esta comunidad política con respecto al reino visigodo de Toledo, que se manifiesta en los más diversos aspectos, se plasma de alguna manera en la titulación de sus reyes que fueron, en efecto, los continuadores de los reyes del reino visigodo de Toledo. Por ello aspiraron al dominio de toda la Península, de *Hispania*, y tales aspiraciones quedaron reflejadas en la titulatura: *rex* o *imperator Hispaniae*, sin que se pueda afirmar, como se ha venido haciendo, que tales títulos eran un mero reflejo de los ideales neogóticos, elaborados a finales del siglo IX.

Abstract

Based on the notion posed by S. Teillet that the Visigothic Kingdom of Toledo in its latter stages came to be fully identified with *Hispania*, as well as on the fact that there was real and evident continuity between the Visigothic Kingdom and the Kingdom of Asturias (although the Kingdom of Asturias is clearly a different reality from the Visigothic Kingdom of Toledo) as we have already demonstrated in previous papers, we have considered that the identification of *Hispania* with the *regnum gothorum* allows a more nuanced assessment of certain titles used by the kings of Leon, successors of the kings of Asturias. This paper specifically examines how the notion of continuity of this political entity with regard to the Visigothic Kingdom of Toledo, which is manifested in many aspects, is somehow expressed in the titles of its kings, who effectively were the successors of the kings of the Visigothic Kingdom of Toledo. For such a reason they did aspire to reign over the whole of the Peninsula, i.e. *Hispania*, and such aspirations are reflected in the titles given: *rex* or *imperator Hispaniae*, without possibility of affirming, as it has previously been done, that such titles merely reflected the neo-Gothic ideals elaborated in the late 9th century.

Palabras clave

Edad Media – Imperio hispánico – León – Castilla – Títulos de reyes – Continuidad del reino visigodo

Key words

Middle Ages – Hispanic Empire – Leon – Castile – Titles of the kings – Continuity of the Visigothic Kingdom

En los últimos tiempos del reino visigodo de Toledo quedó configurada una plena identificación de esta formación política con *Hispania*, y así lo ha puesto de manifiesto S. Teillet con numerosos ejemplos. La equiparación entre *Hispania* y el *regnum gothorum* venía de

antiguo, pues ya, en la segunda mitad del siglo VI, Gregorio de Tours llamaba *Hispania* al reino visigodo, *Hispani* a sus habitantes y *reges Hispaniae* o *reges Hispanorum* a sus reyes. Si bien ciertamente la elaboración doctrinal de la identificación entre *Hispania* y el *regnum gothorum* se debió a Isidoro de Sevilla (primer cuarto del siglo VII), y recibió su impulso definitivo por obra de Julián de Toledo (segunda mitad del siglo VII). Asimismo, Fredegario (mediados del siglo VII) se refería al reino visigodo como *Hispania* y también *regnum Hispaniae* y a sus monarcas como *reges Hispaniae*, y algo similar podemos decir del papa León II, en el último cuarto del siglo VII, cuya cancillería alude al reino visigodo como *Hispania* y a su rey Ervigio como *rex Hispaniae*. Contamos, por lo demás, con textos conciliares y con leyes que testimonian como terminó por producirse la completa identificación entre *Hispania* y el *regnum gothorum* incluso en el vocabulario político-institucional del Estado.¹

¹ S. TEILLET, *Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du V^e au VI^e*, Paris, Les Belles Lettres, 1984, esp. pp. 374-375, 380-382, 414-420, 494-501, 531-533, 575-578, 582, 584 y 628-636. Cf. R. MENÉNDEZ PIDAL, "Introducción", en *Historia de España de R. Menéndez Pidal*, III, Madrid, Espasa-Calpe, 1940, pp. XXXIV-XXXVI; R. MENÉNDEZ PIDAL, *La España del Cid*, I, 4^a ed. totalmente revisada y añadida, Madrid, Espasa-Calpe, 1947, p. 65; J.L. ROMERO, "San Isidoro de Sevilla. Su pensamiento histórico-político y sus relaciones con la Historia visigoda", *Cuadernos de Historia de España*, 8 (1947), pp. 54-62; H. MESSMER, *Hispania-Idee und Gotenmythos. Zu den Voraussetzungen des traditionellen vaterländischen Geschichtsbildes im spanischen Mittelalter* (Geist und Werk der Zeiten, 5), Zürich, Fertz & Wasmuth, 1960, esp. pp. 104-119; J.N. HILLGARTH, "Historiography in Visigothic Spain", en *Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XVII (La storiografia altomedievale, 10-16 aprile 1969), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1970, esp. pp. 295-298; L.A. GARCÍA MORENO, "*Urbs cunctarum gentium victrix gothicis triumphis victa*. Roma y el reino visigodo", en *Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XLIX (Roma fra Oriente e Occidente, 19-24 aprile 2001), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2002, pp. 311-312 (cf. también: n. 241 y 243); L.A. GARCÍA MORENO, "La idea de España en la época goda", en *Fundamentos medievales de los particularismos hispánicos. IX Congreso de Estudios Medievales 2003*, León, Fundación Sánchez-Albornoz, 2005, pp. 52-57; L.A. GARCÍA MORENO., "Patria española y etnia goda (siglos VI-VIII)", en V. PALACIO ATARD (ed.), *De Hispania a España. El nombre y el concepto a través de los siglos*, Madrid, Temas de Hoy-Colegio Libre de Eméritos, 2005, pp. 48-52 y 331-332; C. MARTIN, *La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique* (Temps, espace et société. «Histoire et civilisations», 861), Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2003, esp. pp. 361-370; J. MONTENEGRO, "Realidad y mito en la historiografía medieval de los rei-

Pues bien, la identificación de *Hispania* y *regnum gothorum* permite, además, una valoración más matizada de determinados títulos utilizados por los reyes de León, sucesores de los reyes de Asturias. La idea de continuidad de esta comunidad política con respecto al reino visigodo de Toledo se cultivó celosamente en el reino de León (y posteriormente en la Corona de Castilla); las crónicas y, en cierto modo, los diplomas así lo demuestran, no sólo cuando indican expresamente que sus reyes descendían de los monarcas visigodos, sino también mediante fórmulas más sutiles pero no menos expresivas. Determinados títulos que se atribuyeron los reyes de León y la propia idea del “Imperio hispánico”, que serían también manifestación de tales pretensiones de continuidad – y, en consecuencia, de supremacía sobre los restantes reinos cristianos peninsulares – han sido catalogados de carentes de fundamento. Pero, la continuidad entre el reino visigodo y el reino de Asturias fue real y evidente (si bien, el reino de Asturias es una realidad desde luego diferente del reino visigodo de Toledo), y tal continuidad, que se manifiesta en los más diversos aspectos, se plasma de alguna manera en la titulación de sus reyes.² Los reyes de León fueron, en efecto, los continuadores de los reyes del reino visigodo de Toledo. Por ello aspiraron al dominio de toda la Península, de *Hispania*, y tales aspiraciones quedaron reflejadas en la titulación: *rex* o *imperator Hispaniae*, sin que se pueda afirmar, como se ha venido haciendo, que tales títulos eran un mero reflejo de los ideales neogóticos. Partiendo de esta base – a saber, que las

nos de Asturias y Portugal”, en *Astúrias e Portugal. Relações históricas e culturais. Actas do Colóquio 5 a 7 de Dezembro de 2005*, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 2006, pp. 91-92; A.P. BRONISCH, “El concepto de España en la historiografía visigoda y asturiana”, *Norba*, 19 (2006), pp. 11-32; J. MONTENEGRO y A. DEL CASTILLO, “The Alfonso II Document of 812, the *Annales Portugalenses Veteres*, and the Continuity of the Visigothic Kingdom of Toledo as the Kingdom of Asturias”, *Revue Belge de Philologie et d’Histoire*, 87 (2009), pp. 209-211.

² Sobre este tema presentamos un avance titulado “Mythe et réalité historique du royaume des Asturies-Léon et son image dans les titres de ses monarques (711-1230)” dentro de la sesión *Le concept et l’expansion des royaumes ibériques* (L13, Mestag 1), en el marco de la *Fourth European Science History Conference*, organizada por el International Institute of Social History, celebrada en La Haya, y que fue expuesto el 2 de marzo de 2002.

pretensiones hegemónicas sobre todo el territorio peninsular tenían su fundamento en una realidad y no en un mito elaborado a fines del siglo IX³ – se puede llevar a cabo una relectura de las crónicas pero también de determinadas prácticas cancillerescas por parte de los monarcas de los reinos occidentales hispánicos.⁴

³ Hemos defendido exhaustivamente, en varios trabajos, la idea de una continuidad del reino visigodo de Toledo en el reino de Asturias, considerando que en el año 713 se produjo la capitulación de Astorga, capital del antiguo ducado Asturiense, y que la inicial sumisión del ducado visigodo se transformó después en la rebelión de don Pelayo, encabezando a los habitantes del ducado (los astures de las crónicas) contra los musulmanes en el año 718, fecha en la que, por lo demás, tuvo lugar la batalla de Covadonga: J. MONTENEGRO y A. DEL CASTILLO, “Don Pelayo y los orígenes de la Reconquista: Un nuevo punto de vista”, *Hispania*, 52 (1992), pp. 5-32; J. MONTENEGRO y A. DEL CASTILLO, “En torno a la conflictiva fecha de la batalla de Covadonga”, *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 8 (1990-91), pp. 7-18. Y lo hemos resaltado continuamente en trabajos posteriores: J. MONTENEGRO y A. DEL CASTILLO, “Análisis crítico sobre algunos aspectos de la historiografía del reino de Asturias”, *Hispania*, 54 (1994), pp. 397-420; J. MONTENEGRO y A. DEL CASTILLO, “De nuevo sobre don Pelayo y los orígenes de la Reconquista”, *Espacio, Tiempo y Forma* (serie II, Historia Antigua), 8 (1995), pp. 507-520; J. MONTENEGRO y A. DEL CASTILLO, “De Monteagudo a Tordesillas: Las aspiraciones castellanas en el Norte de África y el problema de sus derechos históricos de conquista”, *Revista de Ciências Históricas*, 14 (1999), p. 141 n. 49; J. MONTENEGRO y A. DEL CASTILLO, “La expansión portuguesa en el Atlántico, Castilla y el mito de la Mauritania Tingitana”, en I. GUERREIRO y F.C. DOMINGUES (eds.), *Ars Nautica. Fernando Oliveira e o Seu Tempo: Humanismo e Arte de Navegar no Renascimento Europeu (1450-1650)*, Cascais, Patrimonia, 2000, p. 298 n. 20; J. MONTENEGRO y A. DEL CASTILLO, “Pelayo y Covadonga: una revisión historiográfica”, en *La época de la monarquía asturiana. Actas del Simposio celebrado en Covadonga (8-10 de octubre de 2001)*, Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos, 2002, pp. 111-124; J. MONTENEGRO y A. DEL CASTILLO, “El dominio visigodo sobre la Tingitania en la *Historia Silense*: Una afirmación cargada de intencionalidad política”, *Boletín de la Academia Puertorriqueña de la Historia*, 22-23 (2002-2003), pp. 326-327 n. 9; J. MONTENEGRO y A. DEL CASTILLO, “La campaña de Muza en el Noroeste en el año 713 y la capitulación de Astorga”, *Estudios de Historia de España*, 9 (2007), pp. 11-27; J. MONTENEGRO y A. DEL CASTILLO, “An Unusual Episode in the Historiography of the Visigothic Kingdom of Toledo: Wamba as Instigator in the Repudiation of Cixilo by Egica”, *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 84 (2006), p. 216 n. 72; MONTENEGRO y DEL CASTILLO, *Op. cit.*, pp. 201-202 n. 18-20; MONTENEGRO, *op. cit.*, pp. 92-94.

⁴ Cf. en general, MENÉNDEZ PIDAL, *La España del Cid*, I, pp. 66-69, 107-111, 234-235 y 347-348; II, pp. 641-642, 664-671 (disq. doc. 3ª), 671-672 (disq. doc. 4ª) y 725-731 (disq. 30ª); R. MENÉNDEZ PIDAL, *El Imperio hispánico y los cinco reinos. Dos épocas en la estructura política de España*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1950, esp. pp. 21-177; P.E. SCHRAMM, “Das kastilische Königtum und Kaisertum während der Re-

Es un dato muy conocido que Ordoño II (914-924), hijo de Alfonso III (866-910), aparece en alguna ocasión denominándose como *filius Adefonsi magni imperatoris*,⁵ y lo mismo cabe decir de otros reyes leoneses de los siglos X y XI, a quienes se atribuyó también a veces el título de *imperator*, como son, por ejemplo, los casos de Ramiro II (931-950),⁶ Ordoño III (950-956),⁷ Ramiro III (965-985),⁸ Alfonso V (999-1028)⁹ y Vermudo III (1028-1037).¹⁰ Ya durante el

conquista (11. Jahrhundert bis 1252)”, en R. NÜRNBERGER (ed.), *Festschrift für Gerhard Ritter zu seinem 60. Geburtstag*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1950, pp. 87-115; A. SÁNCHEZ CANDEIRA, *El “Regnum-Imperium” leonés hasta 1037* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Monografías de Ciencia Moderna, 27), Madrid, Escuela de Estudios Medievales (CSIC), 1951, Apéndice, pp. 63-71.

⁵ E. SÁEZ, *Colección documental del archivo de la catedral de León (775-1230)*, I. (775-952) (Fuentes y estudios de Historia leonesa, 41), León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» (CSIC-CECEL), 1987, doc. n.º 38 y 41, pp. 57 y 65. Por otra parte, en un documento del año 950, en referencia a unos bienes en el término de Eslonza cuyos límites fueron marcados por el infante Gonzalo, se le cita reconociéndole como hijo de nuestro emperador Alfonso, cf. J.M. RUIZ ASENCIO e I. RUIZ ALBI, *Colección documental del monasterio de San Pedro de Eslonza*, I. (912-1300) (Fuentes y estudios de Historia leonesa, 120), León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» (CSIC-CECEL), 2007, doc. n.º 24, p. 95.

⁶ SÁEZ, *op. cit.*, doc. n.º 135 y 256, pp. 207 y 354; E. SÁEZ y C. SÁEZ, *Colección documental del archivo de la catedral de León (775-1230)*, II. (953-985) (Fuentes y estudios de Historia leonesa, 42), León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» (CSIC-CECEL), 1990, doc. n.º 280, p. 40; RUIZ ASENCIO y RUIZ ALBI, *op. cit.*, doc. n.º 14, p. 80.

⁷ SÁEZ, *op. cit.*, doc. n.º 256, p. 354.

⁸ J.M. MÍNGUEZ, *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (Siglos IX y X)* (Fuentes y estudios de Historia leonesa, 17), León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» (CSIC-CECEL), 1976, doc. n.º 284 y 287, pp. 340 y 346.

⁹ J.M. FERNÁNDEZ DEL POZO, “Alfonso V, rey de León. Estudio histórico-documental”, en *León y su Historia. Miscelánea histórica*, V (Fuentes y estudios de Historia leonesa, 32), León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» (CSIC-CECEL), 1984, documentos judiciales, doc. n.º 4, p. 236. Cf. J.M. RUIZ ASENCIO, *Colección documental del archivo de la catedral de León (775-1230)*, III. (986-1031) (Fuentes y estudios de Historia leonesa, 43), León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» (CSIC-CECEL), 1987, doc. n.º 775 y 895, pp. 358 y 511. Hay que denotar especialmente el reconocimiento del título imperial leonés por parte de Oliva, obispo de Vich y abad de Ripoll y de Cuxá, cf. M. RISCO, *España Sagrada*, XXVIII, Madrid, Imprenta de D. Antonio de Sancha, 1774, Apend. XII, p. 280 (cf. pp. 136-138).

¹⁰ M. MAGALLÓN Y CABRERA, *Colección diplomática de San Juan de la Peña*, Ma-

reinado de Fernando I (1037-1065) en algunos documentos privados se otorga al monarca la dignidad de *imperator*.¹¹ Y su hijo, Alfonso VI (1065-1109), en diplomas de los primeros años de su reinado, se dice *prolis Fredenandi imperatoris* o *filius Fredenandi imperatoris magni*.¹² Alfonso VI, por otra parte, fue el primero en asumir el título de *imperator* en primera persona a partir de octubre de 1077.¹³ Y es durante su largo reinado cuando el uso de dicho título adquiere regularidad.¹⁴ Este hecho llevó a R. Menéndez Pidal (que fue el iniciador

drid, Ministerio de Educación y Ciencia. Dirección General de Archivos y Bibliotecas, Anexo de la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, años 1903 y 1904, doc. n° 34-35, pp. 119 y 121; E. IBARRA Y RODRÍGUEZ, *Documentos correspondientes al reinado de Ramiro I desde MXXXIV hasta MLXIII años* (Colección de documentos para el estudio de la Historia de Aragón, 1), Zaragoza, Oficina tipográfica de Mariano Comas, 1904, doc. n° 7, p. 15.

¹¹ L. SERRANO, *Cartulario de San Pedro de Arlanza, antiguo monasterio benedictino*, Madrid, Junta para la ampliación de estudios e investigaciones científicas, 1925, doc. n° 56-57, pp. 117 y 119; A. QUINTANA PRIETO, *El Obispado de Astorga en el siglo XI*, Astorga, Gráficas Cornejo, 1977, doc. n° 19, p. 589; J.M. RUIZ ASENCIO, *Colección documental del archivo de la catedral de León (775-1230)*, IV. (1032-1109) (Fuentes y estudios de Historia leonesa, 44), León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» (CSIC-CECEL), 1990, doc. n° 984, 1015 y 1055, pp. 132, 183 y 238. E igualmente en un documento privado de Aragón: IBARRA Y RODRÍGUEZ, *op. cit.*, doc. n° 103, p. 169. Asimismo se atribuye a Fernando I el título de *imperator* en sendas copias, ciertamente tardías, de un documento del monasterio de Leire datado el 15 de junio de 1064, cf. A.J. MARTÍN DUQUE, *Documentación medieval de Leire (siglos IX a XII)*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra, 1983, doc. n° 72-73, pp. 112 y 114.

¹² A. GAMBRA, *Alfonso VI. Cancillería, Curia e Imperio*, II. *Colección diplomática* (Fuentes y estudios de Historia leonesa, 63), León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» (CSIC-CECEL), 1998, doc. n° 6, 8, 31, 34, 36 y 45, pp. 15, 19, 76, 85, 88 y 118. También en un documento de la infanta doña Urraca, hermana de Alfonso VI, aparece citada como hija del emperador Fernando, cf. *Ibidem*, doc. n° 21, p. 43; y en otro en el que ambos hermanos aparecen titulándose igualmente hijos del emperador Fernando, cf. M. LUCAS ÁLVAREZ, *La documentación del Tumbo de la catedral de Santiago de Compostela. Estudio y edición* (Fuentes y estudios de Historia Leonesa, 64), León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» (CSIC-CECEL), 1977, doc. n° 86, p. 223; y lo mismo las infantas doña Urraca y doña Elvira, cf. J.M. GARRIDO GARRIDO, *Documentación de la catedral de Burgos (804-1183)*, Burgos, Ediciones J.M. Garrido Garrido, 1983, doc. n° 24, p. 59. Y asimismo en documentos de Ramiro I de Aragón (1035-1063): IBARRA Y RODRÍGUEZ, *Op. cit.*, doc. n° 8 y 18, pp. 17 y 34.

¹³ GAMBRA, *Op. cit.*, II, doc. n° 50, p. 131.

¹⁴ *Ibidem*, *passim*. Cf. RUIZ ASENCIO, *Op. cit.*, doc. n° 1232, 1240, 1248, 1253 y

de la idea de una superioridad jerárquica del reino de León en cuanto heredero del visigodo, razón por la que los titulares del trono hacían valer sus derechos al dominio de toda la Península) a considerar que Alfonso VI dió un gran impulso a la tradición imperial leonesa.¹⁵ Idea que, con algunos matices se viene aceptando.

En cualquier caso, no es nuestra intención revisar en su totalidad la problemática que suscita la idea de “Imperio hispánico” o “idea imperial leonesa”, objeto de un antiguo y amplio debate historiográfico que A. Gamba, al recapitular recientemente sobre el mismo, considera inconcluso.¹⁶ Pretendemos simplemente efectuar algunas observaciones al respecto vinculadas con el tema principal que nos ocupa y que se refiere a los títulos de los monarcas.

Desde nuestro punto de vista, se ha venido otorgando excesiva importancia al hecho de que un monarca de León ostente el título de *imperator* o sea así denominado por sus sucesores en el trono, pues,

1321, pp. 511, 525, 537, 544 y 649; J.A. FERNÁNDEZ FLÓREZ y M. HERRERO DE LA FUENTE, *Colección documental del monasterio de Santa María de Otero de las Dueñas*, I. (854-1108) (Fuentes y estudios de Historia leonesa, 73), León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» (CSIC-CECEL), 1999, doc. n.º 298, 317 y 319, pp. 419, 446 y 449; RUIZ ASENCIO y RUIZ ALBI, *Op. cit.*, doc. n.º 56, p. 156. Tal forma de designación aparece asimismo con cierta frecuencia en documentos privados, y no sólo de los reinos de León y Castilla, cf. por ejemplo, MARTÍN DUQUE, *Op. cit.*, doc. n.º 118, 124, 143, 150, 156, 178, 189, 193, 197, 208 y 212, pp. 175, 181, 206, 218, 224, 254, 267, 273, 278, 291 y 295; J. GOÑI GAZTAMBIDE, *Colección diplomática de la catedral de Pamplona*, I. (829-1243) (Fuentes para la Historia de Navarra, 68), Pamplona, Gobierno de Navarra. Departamento de Educación y Cultura, 1997, doc. n.º 21 y 52, pp. 45 y 78.

¹⁵ MENÉNDEZ PIDAL, *La España del Cid*, I, esp. pp. 66-69, 234-235 y 347-348; MENÉNDEZ PIDAL, *El Imperio hispánico y los cinco reinos...*, esp. pp. 21-133. Por otra parte, SÁNCHEZ CANDEIRA, *op. cit.*, pp. 17-20, mantuvo que *imperator*, *rex magnus*, *princeps magnus* y *basileus* vienen a ser lo mismo; y, por lo demás, este autor sigue a R. Menéndez Pidal y considera que existió un Imperio leonés entendido como preeminente sobre los restantes reinos peninsulares, que se manifestaba en la utilización, ciertamente de forma muy irregular, del título de *imperator* u otros de significado análogo; y por lo que atañe al título de *imperator*, que en su opinión tenía un sentido muy concreto, pone de manifiesto que su aparición en diplomas navarros y aragoneses demuestra el carácter jerárquico del mismo.

¹⁶ A. GAMBRA, *Alfonso VI. Cancillería, Curia e Imperio*, I. *Estudio* (Fuentes y estudios de Historia leonesa, 62), León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» (CSIC-CECEL), 1997, p. 675.

además de ser las menciones a tal título, hasta el reinado de Alfonso VI, escasas y muchas veces problemáticas desde el punto de vista diplomático (es decir, ni la titulación es sistemática ni los documentos en los que están consignados estos títulos ofrecen plenas garantías, por cuanto sólo excepcionalmente se trata de originales) es fácilmente comprobable que, en concreto a partir de Alfonso VI, dicha forma de designación y la de *rex* se utilizaron indistintamente. Todo ello sin olvidar que jamás las consortes reales reciben el título equivalente de *imperatrix*,¹⁷ siendo sistemáticamente designadas como *regina*, y lo mismo cabe decir cuando el título asignado es el de *princeps*. Por estas razones, y sólo por ellas, se podría al menos tener en cuenta la valoración que del título de *imperator* llevó a cabo A. García-Gallo. El ilustre historiador del Derecho – después de poner de relieve que con anterioridad al reinado de Alfonso VI en ningún caso los reyes de León se denominaron a sí mismos con el título de *imperator*, y que sólo utilizaron dicho título, y en contadas ocasiones, para referirse a sus predecesores en el trono – concluyó que la expresión *imperator* tenía el significado de *imperante*, es decir, persona, en estos casos el rey, que ejercía el *imperium*, la autoridad de carácter eminentemente militar.¹⁸ Sin embargo, resulta claro que los personajes que ostentaban

¹⁷ Ciertamente existen algunos documentos de la cancillería de Alfonso VI, en los que la consorte del monarca aparece como *imperatrix*, cf. GAMBRA, *op. cit.*, II, doc, n° 116B y 158, pp. 306 y 410. Pero, según este mismo autor (*op. cit.*, I, pp. 195-196 n. 56) son de autenticidad problemática. Lo mismo ocurre con la esposa de Fernando I (P. BLANCO LOZANO, *Colección diplomática de Fernando I (1037-1065)*, León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» (CSIC-CECEL), 1987, doc. n° 25, p. 92), pero en este caso el documento es falso; aunque no podemos decir necesariamente lo mismo de otros dos (SERRANO, *Op. cit.*, doc. n° 56-57, pp. 117 y 119), pero se trata de documentos privados. Por lo demás, en un documento de la infanta doña Urraca, hermana de Alfonso VI, se produce un hecho curioso, pues Alfonso VI aparece como hijo del emperador Fernando y de la reina doña Sancha, lo mismo que ocurre con las infantas doña Urraca y doña Elvira, mientras que posteriormente en doña Urraca la titulación de la madre cambia a *imperatrix*, cf. LUCAS ALVAREZ, *op. cit.*, doc. n° 86, pp. 222-223; puesto que es excepcional la titulación de *imperatrix* para doña Sancha en el propio documento, y además no es un original, hay que pensar en una confusión del escriba.

¹⁸ A. GARCÍA-GALLO, “El Imperio medieval español”, en *Historia de España. Estudios publicados en la revista Arbor*, Madrid, CSIC, 1953, pp. 108-143 (reimp. ampliada de *Arbor*, 11, 1945).

el gobierno de distritos, y entre cuyas atribuciones se hallaba el mando militar en el mismo, muchas veces recibían el título de *imperante*, *mandante*, *dominante*, pero jamás el de *imperator*. Y desde luego no compartimos con este autor su teoría acerca de la inexistencia de un *imperium* leonés como manifestación de la superioridad jerárquica del reino de León sobre los restantes reinos cristianos peninsulares.

Por nuestra parte insistimos en que tal superioridad, tales pretensiones hegemónicas, respondían a una realidad, no a un ideal neogótico; pretensiones que experimentaron un notable impulso durante el reinado de Alfonso VI, quien, como señaló R. Menéndez Pidal, recogió, de sus antecesores en el trono, la tradición de reconquista del antiguo territorio controlado por el reino visigodo de Toledo, pero, además, asumió el título de emperador en primera persona como reacción a las pretensiones papales de sometimiento del poder temporal al espiritual y, en concreto, a las pretensiones de dominio temporal del papado sobre el territorio peninsular,¹⁹ a semejanza, tal vez, del utilizado por los titulares del Sacro Imperio Romano Germánico, si bien referido a *Hispania (imperator totius Hispaniae)*, constituyendo, en cierto modo, un precedente del concepto de Imperio de su nieto Alfonso VII (1126-1157). Pero, hemos de hacer notar que, como ya hemos indicado, ninguna de las esposas del conquistador de Toledo recibió jamás el título de *imperatrix*; siguiendo la tradición leonesa fueron designadas invariablemente con el título de *regina*.

Más problemático resulta aceptar la influencia de Cluny en la proyección del Imperio leonés, sobre todo durante los reinados de Fernando I y de su hijo Alfonso VI, que pretendió C.J. Bishko.²⁰ Este autor indica en concreto que "...el uso explícito del título de *rex His-*

¹⁹ Cf. MENÉNDEZ PIDAL, *La España del Cid*, I, pp. 234-235; MENÉNDEZ PIDAL, *El Imperio hispánico y los cinco reinos...*, pp. 101-106.

²⁰ C.J. BISHKO, "Liturgical Intercession at Cluny for the King-Emperors of Leon", *Studia Monastica*, 3 (1961), pp. 53-76 (reimp. con nota adicional en *Studies in Spanish and Portuguese Monastic History*, London, Variorum, 1984); C.J. BISHKO, "Fernando I y los orígenes de la alianza castellano-leonesa con Cluny", *Cuadernos de Historia de España*, 47-48 (1968), pp. 31-135 (cf. esp. pp. 121-129); 49-50 (1969), pp. 50-116 (cf. esp. pp. 81-112).

paniarum y la yuxtaposición de Fernando I junto a los miembros de las dinastías imperiales germánicas prueban que los cluniacenses consideraban a Fernando I como monarca comparable a los del *sacrum imperium*.²¹ Por nuestra parte consideramos que la equiparación de Fernando I con los emperadores germánicos pudo tener su razón de ser en el deseo de los cluniacenses de dar una satisfacción a Alfonso VI en agradecimiento por sus generosos donativos; y en cuanto al uso del título de *rex Hispaniarum*, al margen de no ser desconocido en el reino de León por lo menos desde el siglo X, puede no tener una significación precisa al tratarse de una institución extrahispánica. Con respecto a este último punto no podemos olvidar que el papa Gregorio VII se dirige a Alfonso VI denominándole *rex Hyspanie* en 1074,²² pero asimismo llama *reges Hyspanie* a Alfonso VI y a Sancho IV de Navarra (1054-1076) en 1074²³ y *rex Hispaniorum* a Sancho Ramírez de Aragón en 1075;²⁴ por lo demás, en otra ocasión simplemente se dirige a los *reges Hyspanie* en 1077.²⁵ Y el reconocimiento de una supremacía por parte de Gregorio VII únicamente se aprecia en una epístola que le dirige a Alfonso VI en 1081, en la que se manifiesta en los términos siguientes: *Memento honoris et glorie, quam tibi super omnes Hispanie reges misericordia Christi concessit....*²⁶ Pero, no podemos olvidar que mediante esta epístola el papa se congratulaba de la buena disposición del monarca castellano-leonés frente a las exigencias papales.²⁷

²¹ *Ibidem*, pp. 87-88.

²² D. MANSILLA, *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216)* (Monumenta Hispaniae Vaticana. Sección: Registros, vol. I), Roma, Instituto de Estudios Eclesiásticos, 1955, doc. n° 10, p. 17.

²³ *Ibidem*, doc. n° 8, p. 15.

²⁴ *Ibidem*, doc. n° 11, p. 18.

²⁵ *Ibidem*, doc. n° 13, p. 21.

²⁶ *Ibidem*, doc. n° 22, p. 38.

²⁷ Cf. sobre ello, J. MONTENEGRO, “La alianza de Alfonso VI con Cluny y la abolición del rito mozárabe en los reinos de León y Castilla: una nueva valoración”, *Iacobus. Revista de Estudios Jacobeos y Medievales*, 25-26 (2009), pp. 47-62 (esp. pp. 58-60).

La costumbre de utilizar en primera persona el título de *imperator*, instaurada durante el reinado de Alfonso VI, pervivió durante el reinado de su hija y sucesora; tanto doña Urraca (1109-1126), esporádicamente,²⁸ como su segundo esposo, Alfonso I el Batallador (1104-1134), en numerosas ocasiones,²⁹ se van a atribuir dicho título. Ciertamente, el caso de Alfonso I el Batallador merecería consideración aparte, pues utilizó el título con toda legitimidad mientras duró su desdichado matrimonio, según las normas no escritas que regían la sucesión al trono en el caso de que éste recayese en una mujer, y sin legitimidad después de la disolución del matrimonio. Asimismo resulta un caso atípico, aunque por distintas razones, Sancho III el Mayor (1004-1035). Se ha venido afirmando que el rey navarro sólo se atribuyó la dignidad imperial a raíz de la conquista de la ciudad de León,³⁰ pero ha quedado de manifiesto que no existe un solo diploma emitido a nombre de dicho monarca en el que adopte el título de emperador.³¹ Ni tiene por qué existir, habida cuenta de que ningún antecesor de Alfonso VI en el trono de León asumió en primera persona tal dignidad.³²

²⁸ C. MONTERDE ALBIAC, *Diplomatario de la reina Urraca de Castilla y León* (Textos Medievales, 91), Zaragoza, Anubar, 1996, doc. n.º 13, 19-20, 39, 76 y 149, pp. 37, 45, 47, 81-82, 127 y 233. Tal vez no fue ajeno a ello el peso de una tradición en la que no tuvo cabida esta fórmula de designación para mujer alguna.

²⁹ En la cancillería de este monarca se reitera el título de *imperator*, cf. J.A. LEMA PUEYO, *Colección diplomática de Alfonso I de Aragón y Pamplona (1104-1134)* (Fuentes documentales medievales del País Vasco, 27), San Sebastián, Eusko Ikaskuntza, 1990, *passim*. Pero además constatamos que se le asigna tal condición en documentos privados, cf. por ejemplo, MARTÍN DUQUE, *op. cit.*, doc. n.º 247, 250-251, 257-258 y 260, pp. 335, 338-339 y 349-351.

³⁰ Cf. por ejemplo, R. MENÉNDEZ PIDAL, "El «Romanz del infant García» y Sancho de Navarra antiemperador", en *Historia y epopeya*, Madrid, Junta para la ampliación de estudios e investigaciones científicas, 1934, pp. 70 y 77 (reimp. corregida y ampliada de *Studi letterari e linguistici dedicati a Pio Rajna nel quarantesimo anno del suo insegnamento*, Firenze, Tipografía Enrico Aiani, 1911); MENÉNDEZ PIDAL, *La España del Cid*, I, p. 109; MENÉNDEZ PIDAL, *El Imperio hispánico y los cinco reinos...*, pp. 66-69.

³¹ Cf. por ejemplo, GAMBRA, *op. cit.*, I, p. 681 n. 31.

³² Solamente ocurre así en dos diplomas de Ordoño II de la iglesia de Mondoñedo (E. FLÓREZ, *España Sagrada*, XVIII, Madrid, Oficina de Antonio Marin, 1764, Apend. X

La nueva forma de poner de manifiesto las pretensiones hegemónicas de los reyes de León (mediante el uso del título de *imperator* en primera persona), que, como acabamos de indicar, se gestó durante el reinado de Alfonso VI, y pervivió durante los azarosos tiempos del reinado de doña Urraca, alcanzó su plenitud con Alfonso VII. Este, además, imitando probablemente modelos extrahispánicos se coronó solemnemente el 26 de mayo de 1135³³ y atribuyó a su consorte, a partir de ese momento, el título de *imperatrix*.³⁴ Ahora bien, con su

y XI, pp. 322 y 323), que son absolutamente falsos, cf. SÁNCHEZ CANDEIRA, *Op. cit.*, pp. 17-19 n. 27. Y en una moneda atribuida a Sancho III el Mayor, en la que se consigna el título *imperator* junto con la inscripción *Naiara*, cf. MENÉNDEZ PIDAL, *La España del Cid*, I, p. 109; II, p. 672 (disq. doc. 4^o); MENÉNDEZ PIDAL, *El Imperio hispánico y los cinco reinos...*, p. 69; sin embargo, existen suficientes argumentos para rechazar tal adscripción al referido rey navarro, cf. C. JUSUÉ SIMONENA y E. RAMÍREZ VAQUERO, *La moneda en Navarra* (Panorama, 9), Pamplona, Gobierno de Navarra. Departamento de Educación y Cultura, 1987, pp. 47-49.

³³ Basándose en los documentos y frente a lo manifestado por la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, según la cual la coronación de Alfonso VII se habría producido en el segundo día del Concilio de León de 1135, que fue convocado el 2 de Junio (I, 69-70; A. MAYA SÁNCHEZ, en *Chronica Hispana saeculi XII* (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis, LXXI), Turnhout, Brepols, 1990, pp. 181-183), así lo demostró P. RASSOW, *Die Urkunden Kaiser Alfons'VII. von Spanien. Eine palaeographisch-diplomatische Untersuchung* (Sonderdruck aus dem Archiv für Urkundenforschung Bd. X, Heft 3, p. 328-467 und Bd. XI, Heft 1, p. 66-137), Berlin, Walter de Gruyter, 1929, pp. 356-357: "Die Berechnung des Epochentages des *annus imperii* wäre leicht, wenn wir nur die Nachricht der Cronica Alfonsi VII., I, 27, hätten, wonach Alfons sich am zweiten Tage des Konzils zu Leon 1135 krönen liess und dies Konzil zum 2. Juni einberufen wurde. Danach wäre Montag, der 3. Juni, der Krönungstag gewesen. Aber dem steht die urkundliche Nachricht gegenüber... Das würde für den Epochentag 3. Juni nicht zutreffen, zwingt uns also, die Angabe der Cronica Alfons' VII. zu verwerfen und die Krönung als am Pfingsttag selber, dem 26. Mai des Jahres 1135 geschehen festzustellen".

³⁴ La novedad que ello implicaba con respecto a los viejos usos, según los cuales jamás la consorte real ostentaba otro título que el de *regina*, explica tal vez que en un diploma de 15 de marzo de 1136 de la infanta doña Sancha, hermana de Alfonso VII, aparezca doña Berenguela como *regina* (GOÑI GAZTAMBIDE, *op. cit.*, doc. n.º 201, p. 185). Un fenómeno similar detectamos en no pocos documentos estrictamente privados, cf. S. GARCÍA LARRAGUETA, *Colección de documentos de la catedral de Oviedo*, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1962, doc. n.º 152 y 154-157, pp. 387, 391, 394, 396 y 398; J.M. FERNÁNDEZ CATÓN, *Colección documental del archivo de la catedral de León (775-1230)*, V. (1109-1187) (Fuentes y estudios de Historia leonesa, 45), León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» (CSIC-CECEL), 1990, doc. n.º 1415, 1417, 1420, 1432, 1434 y

muerte se extinguió el Imperio hispánico como tal, pero no la idea subyacente de la preeminencia de los reinos de León y Castilla, como veremos más adelante.

Cuestión estrechamente relacionada con la anterior, y, desde nuestro punto de vista mucho más significativa a la hora de analizar el reflejo en la titulación de los reyes de León de sus pretensiones hegemónicas, es la precisión *Hispaniae* o similar a continuación del título *rex* o *imperator*.

Esta fórmula es muy frecuente en la cancillería de Alfonso VI, así como en documentos privados, a partir de 1077,³⁵ pero se gestó antes, porque inmediatamente después de la reunificación de los reinos, en un diploma original del archivo de la catedral de León, el 17 de noviembre de 1072, Alfonso VI se dice *rex Spanie*,³⁶ y en agosto de 1076 un documento privado del archivo de la catedral de Oviedo ofrece la siguiente data histórica: *Regnante Adefonso rege cum coniuge sua regina Agnes in Yspania....*³⁷

Era, sin duda, una manera de poner de manifiesto las aspiraciones de los reyes de León a controlar la totalidad de la Península; de lograr la reunificación política de la *Hispania* visigoda. Pero, Alfonso VI –

1477, pp. 178, 182, 187, 203, 205 y 271; RUIZ ASENCIO y RUIZ ALBI, *op. cit.*, doc. n° 97 y 114, pp. 231 y 259.

³⁵ GAMBRA, *op. cit.*, II, *passim*. Cf. SERRANO, *op. cit.*, doc. n° 83, p. 159; GARCÍA LARRAGUETA, *op. cit.*, doc. n° 119, p. 324; J.M. RUIZ ASENCIO, *op. cit.*, doc. n° 1217, 1226, 1237, 1259, 1267, 1273, 1279, 1284, 1318, 1320 y 1326, pp. 489, 504, 520, 553, 567, 576, 589, 596, 645, 648 y 655; FERNÁNDEZ FLÓREZ y HERRERO DE LA FUENTE, *op. cit.*, doc. n° 303, 310-313 y 315, pp. 426, 436-437, 439-440 y 443; RUIZ ASENCIO y RUIZ ALBI, *op. cit.*, doc. n° 50, p. 146.

³⁶ GAMBRA, *op. cit.*, II, doc. n° 11, p. 24. Este diploma resulta sumamente interesante, habida cuenta de que recoge una concesión – la supresión del portazgo en el castillo de Santa María de Auteres – a los viajeros y peregrinos jacobeos que cruzaban el puerto de Valcarce. Hace constar que tal concesión la efectuaba en acción de gracias por cuanto Dios le había restituido el reino sin derramamiento de sangre (p. 23). Este texto, por otra parte, pone de manifiesto, lo que es muy significativo, que Alfonso VI percibía a *Hispania* como una realidad equiparable a Italia, Francia y Alemania (p. 23).

³⁷ GARCÍA LARRAGUETA, *op. cit.*, doc. n° 79, p. 233.

en cuyo reinado concurren una serie de circunstancias que justifican sobradamente la reiteración de la fórmula *rex Hispaniae*, que además magnifica a partir de octubre de 1077, *imperator totius Hispaniae* –, en contra de lo que indica A. Gamba,³⁸ no fue su creador. Así se deduce de algunos testimonios, por lo demás muy conocidos, ciertamente escasos y no exentos de problemas, que aluden al dominio de *Hispania* por parte de reyes de León como Alfonso III, Vermudo II (985-999) o los propios progenitores del conquistador de Toledo.³⁹ Alfonso III se proclama *rex Hispaniae* en su célebre, aunque ciertamente discutida,⁴⁰ carta al pueblo de Tours del año 906: *In Dei nomine Adafonsus pro Christi nutu, atque potentia Hispaniae rex....*⁴¹ Todavía más significativo al respecto nos resulta un diploma original de Vermudo II del año 996, que se conserva en el fondo del monasterio de San Pelayo de Oviedo, en el que se dice: *....Veremudus rex, dum possideret regnum Spanie....*⁴² Hemos podido constatar también que un documento del Tumbo Viejo de San Pedro de Montes del año 1043 se refiere al rey Fernando I y a la reina Sancha en los siguientes tér-

³⁸ GAMBRA, *op. cit.*, I, p. 683 n. 35 y p. 685.

³⁹ Ya SÁNCHEZ CANDEIRA, *op. cit.*, p. 15 n. 13 y pp. 44-45, indicó que tales títulos ponían de manifiesto las pretensiones de dominio de los reyes de León sobre toda la Península.

⁴⁰ Sobre la probable autenticidad, cf. por ejemplo, MENÉNDEZ PIDAL, *El Imperio hispánico y los cinco reinos....*, pp. 29-33; SÁNCHEZ CANDEIRA, *op. cit.*, pp. 13-15 n. 13; A.C. FLORIANO, *Diplomática española del período astur (718-910)*, II. *Cartulario crítico*, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1951, pp. 342-345. Resultan ser claramente falsos dos diplomas de Alfonso III, de la iglesia de Mondoñedo, en los que aparece como *totius Hispaniae imperator* y como *Hispaniae imperator* (FLÓREZ, *op. cit.*, Apend. IV y V, pp. 312-313), y uno de Ordoño II, también de la iglesia de Mondoñedo, en el que aparece como *rex Hispaniarum* (*Ibidem*, Apend. VIII, p. 318), cf. SÁNCHEZ CANDEIRA, *op. cit.*, pp. 17-19 n. 27. Y son igualmente falsos otros dos diplomas de Ordoño I (850-886), de la catedral de Oviedo, en los que se titula *rex Hyspanie* (A.C. FLORIANO, *Diplomática española del período astur. Estudio de las fuentes documentales del reino de Asturias (718-910)*, I. *Cartulario crítico. Primera parte (desde Pelayo a Ordoño II)*, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1949, doc. n.º 64-65, pp. 272 y 279), cf. *Ibidem*, pp. 287-290.

⁴¹ FLORIANO, *op. cit.*, II, doc. n.º 185, p. 339.

⁴² F.J. FERNÁNDEZ CONDE, I. TORRENTE FERNÁNDEZ y G. DE LA NOVAL MENÉNDEZ, *El monasterio de San Pelayo de Oviedo. Historia y fuentes*, I. *Colección Diplomática (996-1325)*, Oviedo, Monasterio de San Pelayo, 1978, doc. n.º 1, p. 20.

minos: *Regnante Fredinandus rex, una cum Sancia regina in Legione et in terra Hispanie*.⁴³ En cuanto a su padre, Sancho III el Mayor, se titula *rex Hispaniarum* en alguna ocasión, siempre en textos muy problemáticos,⁴⁴ pero no podemos desdeñar totalmente la posibilidad de que el monarca navarro se titulara en alguna ocasión *rex Hispaniae* a raíz de la conquista de León, habida cuenta de la estrecha vinculación entre este reino y el título de *rex Hispaniae*. Y, por lo demás, resulta muy significativo que en una Curia regia extraordinaria, celebrada en León en tiempos de Alfonso V, se especifique que se reunieron todos los obispos, abades y magnates del reino de *Hispania* y, por orden de dicho rey, establecieron normas para que rigiesen firmemente en el futuro, igual que ocurrió en otra Curia extraordinaria, celebrada en la misma ciudad, en tiempos de Alfonso VII, en la que se trataron los temas concernientes al bienestar de todo el reino de *Hispania*.⁴⁵

Estos testimonios, si bien ciertamente esporádicos hasta el reinado de Alfonso VI, a un *regnum Hispaniae* desde fechas relativamente tempranas, y expresados en unos momentos en los que el reino de León tenía escasas, cuando no nulas, expectativas de poder lograr el

⁴³ A. QUINTANA PRIETO, *Tumbo Viejo de San Pedro de Montes* (Fuentes y estudios de Historia leonesa, 5), León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» (CSIC-CECEL), 1971, doc. n.º 16, p. 102. Fernando I en una ocasión se titula *rex spaniense urbe*, pero precisamente esta denominación insólita hace sospechar a la autora de su colección diplomática de la autenticidad del diploma (BLANCO LOZANO, *op. cit.*, doc. n.º 61, p. 162). En el doc. 58, p. 158 de la misma colección, Fernando I se titula como *Dei gratia hispaniarum rex*, pero se trata de un diploma unánimemente considerado falso.

⁴⁴ J. PÉREZ DE URBEL, *Sancho el Mayor de Navarra*, Madrid, Diputación Foral de Navarra, 1950, pp. 313-316, 379-382 y 390-391.

⁴⁵ FERNÁNDEZ DEL POZO, *Op. cit.*, documentos reales, doc. n.º 19b, p. 197: *conuenimus....omnes pontifices, abbates et obtimates regni Ispanie et iussu ipsius regis talia decreta decreuimus que firmiter teneantur futuris temporibus. Chronica Adefonsi Imperatoris*, I, 71 (MAYA SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 183):*et tractauerunt ea, que pertinent ad salutem regni totius Hispanie*; que, por lo demás, parafrasea a Sampiro, 13 respecto a Alfonso III (J. PÉREZ DE URBEL, *Sampiro. Su crónica y la monarquía leonesa del siglo X* (Consejo Superior de Investigaciones científicas. Escuela de Estudios Medievales. Estudios, XXVI), Madrid, Escuela de Estudios Medievales (CSIC), 1951, pp. 304-305): *Postea uero tractauerunt ea, que pertinent ad salutem tocius regni Hyspanie*. Cf. MENÉNDEZ PIDAL, *El Imperio hispánico y los cinco reinos....*, p. 56.

control de toda la Península evidencian las aspiraciones de los reyes de León a la recuperación de la unidad política de *Hispania*, cuya pérdida lamentaba en el año 754 el Anónimo Mozárabe.

La fórmula *rex Hispaniae* será asimismo utilizada por los sucesores en el trono de Alfonso VI. Doña Urraca, su hija y heredera, asumió en ocasiones el título de *imperatrix*, como ya hemos indicado, pero es que, además, este título, al igual que el más frecuente de *regina*, o el también utilizado de *regina et imperatrix* va muchas veces acompañado de la especificación *Hispaniae* o equivalente: *Hispanie regina*, *totius Hispanie regina*, *Ispanorum regina*, *Hispaniarum regina*, *regine et imperatrix Yspanie*, *totius Hispanie imperatrix*, *Urraca regnans in tota Ispania*, etc.⁴⁶ Y lo mismo cabe decir de su segundo esposo Alfonso I el Batallador,⁴⁷ así como de su hijo Alfonso VII.⁴⁸

Con la muerte de este monarca desapareció el Imperio hispánico, en el sentido de que ningún otro rey peninsular se va a denominar *imperator*.⁴⁹ Pero, y a pesar de que el Emperador repartió sus domi-

⁴⁶ MONTERDE ALBIAC, *Op. cit.*, *passim*. Cf. GARCÍA LARRAGUETA, *Op. cit.*, doc. n° 137, 143 y 145, pp. 356, 369 y 373; FERNÁNDEZ CATÓN, *Op. cit.*, doc. n° 1339, 1348, 1351-1353, 1356, 1366, 1368, 1374 y 1380, pp. 31, 46, 55-56, 58-59, 66, 81, 92-93, 105 y 122; RUIZ ASENCIO y RUIZ ALBI, *Op. cit.*, doc. n° 80, p. 203.

⁴⁷ Alfonso I el Batallador se titula no pocas veces *Hispanie imperator*, *totius Hispanie imperator*, *rex imperator Hispanie*, *totius Hispanie rex*, etc.: LEMA PUEYO, *Op. cit.*, doc. n° 33, 37, 48-50, 57-58, 79, 82, 85, 112, 149, 188 y 191, pp. 41, 46, 67-69, 78-79, 117, 125-126, 131, 171-172, 220, 275 y 278; MONTERDE ALBIAC, *op. cit.*, doc. n° 7, p. 26. Cf. SERRANO, *op. cit.*, doc. n° 88, p. 167; FERNÁNDEZ CATÓN, *op. cit.*, doc. n° 1332, p. 15. E igualmente en documentos privados navarros se le consigna como *regnante in tota Yspania* y *regnante in Ispania*: MARTÍN DUQUE, *op. cit.*, doc. n° doc. n° 303, p. 401; GOÑI GAZTAMBIDE, *op. cit.*, doc. n° 130, p. 136.

⁴⁸ RASSOW, *op. cit.*, *passim*. Cf. GARCÍA LARRAGUETA, *op. cit.*, doc. n° 146-148, 150-151 y 156, pp. 374-375, 379, 383, 386 y 396; FERNÁNDEZ CATÓN, *op. cit.*, doc. n° 1387-1388, 1390, 1392-1395, 1397, 1399, 1401-1402, 1405, 1408, 1410-1411, 1413, 1415-1417, 1420, 1422, 1424, 1429-1430, 1432, 1434-1435, 1441, 1446, 1456-1461, 1463, 1468, 1477, 1486 y 1493-1498, pp. 131, 133, 138, 141-142, 144-145, 149, 152, 154-155, 161, 167, 170-171, 175, 178, 180, 182, 187, 189, 192, 199-200, 203, 205-206, 217, 231, 247-248, 250-253, 256, 260, 271, 283, 294, 296-299 y 301; RUIZ ASENCIO y RUIZ ALBI, *op. cit.*, doc. n° 86, 121 y 126, pp. 213, 270 y 279.

⁴⁹ Cf. en general, MENÉNDEZ PIDAL, *El Imperio hispánico y los cinco reinos...*,

nios entre sus dos hijos, pervivió en los reinos de León y Castilla la tradición imperial, pues se conservó la noción de que ellos eran los herederos de los reyes visigodos y a ellos incumbía la tarea de recuperar la “España perdida”, por ser los reyes de *Hispania*, como lo habían sido los reyes visigodos.

Y decimos esto porque durante la denominada época de los reinos privativos (es decir, durante los setenta y tres años en los que los reinos de León y Castilla constituyeron entidades políticas diferenciadas, desde la muerte de Alfonso VII en 1157 hasta la definitiva reunificación de ambos reinos en la persona de Fernando III en 1230) se mantuvo hasta cierto punto la práctica cancilleresca de otorgar a sus monarcas el título de *rex Hispaniae*. Fernando II de León (1157-1188) a partir del año 1158, poco después de la muerte de su hermano Sancho III de Castilla (1157-1158)⁵⁰ se proclama: *rex Hispaniae, rex Hispanorum, Hispaniarum rex*, etc., y lo mismo se consigna invariablemente en el signo de la mayoría de los privilegios rodados: *Signum Fernandi regis Hispaniarum, Signum Fernandi regis Hispanorum*, sin que ello sea impedimento para que en la subscripción se detallan generalmente, más o menos extensamente, los territorios sobre los que ejercía un dominio efectivo: *Regnante rege domino Ferdinando Legione, Extremadura, Gallecia et Asturiis, Regnante rege domno Fernando in Legione et in Asturiis et Gallecia*.⁵¹ Una práctica relega-

pp. 178-218; SCHRAMM, *op. cit.*, pp. 115-139.

⁵⁰ J. GONZÁLEZ, *Regesta de Fernando II*, Madrid, Instituto Jerónimo Zurita (CSIC), 1943, p. 60 (cf. por ejemplo, p. 353).

⁵¹ *Ibidem*, doc. n° 8-39, 44-45, 47-50, 52 y 55-61, pp. 251-252, 254-290, 292-294, 296, 298, 313-314, 321, 323-326, 329, 332-333, 335-339 y 341 (también reg. pp. 353, 364, 367, 369, 373, 381-382, 385 y 418-419). Cf. asimismo, GARCÍA LARRAGUETA, *op. cit.* [34], doc. n° 173, 178-179, 182-188, 190, 193-194, 197-198, 201, 204 y 209 (respectivamente reg. en GONZÁLEZ, *Fernando II*, pp. 365, 377/387, 384, 395, 405, 419, 420, 435, 437, 443-444, 451, 459, 460, 468, 452-453/471-472, 498, 501 y 515), pp. 432-433, 439-442, 446-457, 459, 464, 468-469, 471, 475-476, 478-479, 485-486, 491 y 500; FERNÁNDEZ CATÓN, *op. cit.*, doc. n° 1518-1520, 1526, 1528-1530, 1535, 1545-1546, 1552, 1558, 1568, 1579, 1582-1583, 1588, 1593-1594, 1601-1603, 1626, 1641-1642, 1653-1655, 1660, 1664, 1668, 1672 y 1675 (respectivamente reg. en GONZÁLEZ, *Fernando II*, pp. 370, 371, 372, 375, 380, 380, 381, 389, 403, 405, 409, 415-416, 421, 433, 436, 439, 439, 446, 447, 450, 452, 451-452, 478, 491,

da al olvido durante el reinado de su hijo y sucesor, Alfonso IX (1188-1230), cuya cancillería sólo esporádicamente consigna en el signo de sus privilegios rodados que el monarca leonés era *rex Hispanorum* o *rex Hispaniarum*.⁵²

En el reino de Castilla observamos prácticas cancellescadas hasta cierto punto semejantes. Sancho III se proclama *Hispaniarum rex* en julio de 1158 (era el primogénito de Alfonso VII y además en el reparto realizado por su padre había recibido la antigua capital del reino visigodo), y un año más tarde la cancillería de su hijo, el rey niño Alfonso VIII (1158-1214), otorga esta condición al monarca difunto.⁵³ Algunos diplomas de 1162 asignan al rey niño el título de *rex Hispanie* o *rex Hispaniarum*.⁵⁴ Aparece de nuevo la fórmula *rex Hispaniarum* en algún diploma de 1166-1167,⁵⁵ que se regulariza coincidiendo con la mayoría de edad del monarca. A partir de noviembre de 1170 y hasta mediados de 1174, la cancillería de Alfonso VIII consigna con muchísima frecuencia el título.⁵⁶

Pero, en lo sucesivo (con dos excepciones en los meses de marzo y mayo de 1175, y otra en enero de 1177⁵⁷) y hasta el final de su largo

492, 502, 502, 501-502, 504, 507, 510, 513 y 514-515), pp. 337-341, 352, 355-359, 369, 371, 388-391, 400-401, 410-411, 423, 442, 446-448, 455, 462, 464, 475, 477-478, 481, 517, 543, 546, 561, 563, 565, 567, 574, 580, 585-586, 591-592 y 597; en cambio, no se encuentra en *Ibidem*, el doc. n° 1513, p. 328; y lo mismo ocurre con RUIZ ASENCIO y RUIZ ALBI, *Op. cit.*, doc. n° 134, 137 y 148, pp. 291-292, 296 y 316.

⁵² J. GONZÁLEZ, *Alfonso IX*, II, Madrid, Instituto Jerónimo Zurita (CSIC), 1944, doc. n° 6 y 308, pp. 16 y 409.

⁵³ J. GONZÁLEZ, *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, II. *Documentos 1145-1190* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Escuela de Estudios Medievales, Textos, XXVI), Madrid, Escuela de Estudios Medievales (CSIC), 1960, doc. n° 49 y 51, pp. 88 y 93.

⁵⁴ *Ibidem*, doc. n° 54-55, pp. 98-99.

⁵⁵ *Ibidem*, doc. n° 81 y 97, pp. 138-139 y 167.

⁵⁶ *Ibidem*, doc. n° 149-151, 153-154, 156-167, 170-175, 177-182, 184-186 y 188-206, pp. 255-256, 258, 262-263, 267-268, 270-271, 273-274, 276-277, 279-280, 282-283, 289-291, 293-295, 298, 300-302, 304-305, 308-309, 311, 314-317, 319-321, 323, 325-326, 328-329, 331-333, 335-336 y 338-339.

⁵⁷ *Ibidem*, doc. n° 221, 223 y 275, pp. 367, 373 y 453.

reinado los diplomas de Alfonso VIII indican fundamentalmente que el monarca era *rex Castelle et Toleti*, o simplemente *rex Castelle*.⁵⁸

De cuanto acabamos de indicar puede deducirse fácilmente que, en principio, ambos reyes, el de León y el de Castilla, se consideraban, y eran, herederos de los reyes visigodos y, en calidad de tales, legitimados para aspirar al control de todo el territorio que había estado bajo control del reino visigodo de Toledo. O dicho en otros términos, se consideraban herederos de la “tradicción imperial”, entendida en el sentido de que eran ellos los legitimados, o al menos los más legitimados, para liderar el proceso de reconquista. Herencia y tradición por lo demás muy viva en los reinos de León y Castilla. Al respecto es significativo que ambas cancillerías, la de León y la de Castilla designaran a sus monarcas con el título de *rex Hispaniarum*.

Pero, sin duda, Fernando II de León consideraba que – porque existía una vinculación tradicional entre tal fórmula de designación y el reino de León, sin olvidar la minoría de Alfonso VIII –, a él correspondía en exclusiva tal herencia: ostentar el título de *rex Hispaniarum*, que en alguna ocasión también utiliza su consorte.⁵⁹ Así se desprende de la asiduidad con que su cancillería le otorgó dicho título, así como de lo consignado en un interesante diploma, emitido en octubre de 1164, con ocasión de una entrevista de los monarcas de ambos reinos en Sahagún, en la que juntos efectuaron una concesión al monasterio de San Pedro de las Dueñas. En el encabezamiento del diploma se hace constar lo siguiente:*ego dominus Ferrandus, Dei gratia rex Hispanorum, et nepos meus rex dominus Aldefonsus*...., que también

⁵⁸ *Ibidem, passim*; J. GONZÁLEZ, *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, III. *Documentos 1191-1217* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Escuela de Estudios Medievales, Textos, XXVII), Madrid, Escuela de Estudios Medievales (CSIC), 1960, *passim*.

⁵⁹ P. FLORIANO LLORENTE, *Colección diplomática del monasterio de San Vicente de Oviedo (años 781-1200)*, I. *Estudio y transcripción*, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1968, doc. n.º 296, p. 467, Urraca, esposa de Fernando II, se titula *Dei gratia hispanorum regina*.

queda consignado al final de la subscripción.⁶⁰ Ahora bien, en este mismo diploma, en la subscripción, se indica asimismo: *Regnantibus rege domino Fernando et rege domino Alfonso in tota Hispania*,⁶¹ lo que podría denotar que el reino de Castilla no renunciaba totalmente a sus derechos, como se desprende, por otra parte, de los otros testimonios que hemos aportado. Aunque a este tema no se alude nunca en los diversos tratados de paz concertados entre León y Castilla, debió de ser una de las numerosas fuentes de conflictos habidos entre ambos reinos en esta etapa. En cualquier caso, este motivo de discordia pareció quedar zanjado enseguida; no vuelve a plantearse durante la minoría de Alfonso VIII, período en el cual intervino activamente don Fernando en los asuntos castellanos, en concreto desde 1162.⁶² Pero, como hemos visto, resurge con fuerza coincidiendo con la mayoría de edad del monarca castellano, no sin provocar presumiblemente una fuerte reacción por parte de Fernando II, quien consiguió finalmente ostentar prácticamente en solitario el título de *rex Hispaniarum*. Pero Fernando II de León, y en mayor medida su hijo Alfonso IX, debían de ser conscientes de que el reino de Castilla no era ajeno a esta herencia, y por esta razón Fernando II nunca se proclamó *rex in tota Hispania*. Ello, unido al hecho de que el reino de Castilla adquirió una enorme importancia durante el reinado de Alfonso VIII, debió de propiciar el paulatino abandono de esta práctica cancelleresca.

Y, desde luego, con la muerte de Alfonso IX de León se extinguió la misma definitivamente. Los diplomas de Fernando III (1217-1252) consignan invariablemente que era *rex Castelle et Toleti* hasta 1230, y *rex Castelle et Toleti, Legionis et Gallecie*, etc. desde el momento

⁶⁰ GONZÁLEZ, *Alfonso VIII*, II, doc. n.º 63, pp. 111-112. Cf. GONZÁLEZ, *Fernando II*, pp. 65 y 383.

⁶¹ GONZÁLEZ, *Alfonso VIII*, II, doc. n.º 63, p. 112. Cf. GONZÁLEZ, *Fernando II*, pp. 65 y 383.

⁶² *Ibidem*, p. 55: “En el verano de 1162 las fuerzas del monarca leonés emprendieron una fácil expedición por tierra castellana, adueñándose de Segovia y demás partes de la Extremadura y de la Transierra. El 9 de agosto el rey don Fernando, fillo del emperador...entró en Toledo”.

en que asumió la herencia paterna.⁶³ Y lo mismo cabe señalar de sus sucesores en el trono.

Ahora bien, el hecho de que después de la muerte de Alfonso VII ningún soberano se atribuya el título de *imperator*, o el hecho de que a partir de Fernando III la cancillería real castellana no utilice la fórmula *rex Hispaniae* no implica que las pretensiones hegemónicas implícitas en dichos títulos fueran abandonadas; esto es, que se perdiera la idea de preeminencia de estos reinos (que a partir de 1230 constituyen la Corona de Castilla) sobre los restantes reinos cristianos peninsulares, en razón de ser los sucesores de los reyes visigodos. Al respecto es significativo que a la hora de justificar la prerrogativa regia de crear Derecho, Alfonso X (1252-1284) recurra, entre otros argumentos, a que los reyes visigodos así lo hicieron.⁶⁴ Y algunos de sus sucesores en el trono en ocasiones proclaman abiertamente su descendencia de los reyes visigodos como circunstancia que legitima ciertas actitudes, y en concreto la aspiración al control de *Hispania*.⁶⁵

El título de *rex Hispaniae* que se atribuye a algunos reyes de León desde fechas tempranas, y que ostenta Alfonso VI a partir de la reunificación de los reinos, adquiere perfecto significado si tenemos en cuenta que los reyes visigodos fueron considerados *reges Hispaniae*. De manera que las tempranas menciones a dicho título evidencian una continuidad en una tradición (al principio expresada muy tími-

⁶³ J. GONZÁLEZ, *Reinado y diplomas de Fernando III*, II. *Diplomas (1217-1232)* (Estudios y Documentos, 2), Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1983, *passim*; J. GONZÁLEZ, *Reinado y diplomas de Fernando III*, III. *Diplomas (1233-1253)* (Estudios y Documentos, 2), Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1986, *passim*.

⁶⁴ Espéculo, I, 1, 13 (G. MARTÍNEZ DÍEZ, *Leyes de Alfonso X*, I. *Espéculo. Edición y análisis crítico*, Avila, Fundación Sánchez-Albornoz, 1985, p. 107): *Por esta ley sse prueua cómo el rreydon Alffonssso puede ffazer leys e las pueden ffazer ssus heredero....nos el ssobre dicho rrey don Alffonssso auemos poder de ffazer estas leys....por rrazón e por ffazana e por derecho....Por derecho, ca lo podemos prouar por las leys rromanas e por el derecho de Ssanta Eglefia e por las leys dEspanna que ffazieron los godos....*

⁶⁵ Y así lo hemos puesto de manifiesto en varios de nuestros trabajos, cf. esp., MONTE-NEGRO y DEL CASTILLO, “De Monteagudo a Tordesillas...”, pp. 125-145; MONTENEGRO y DEL CASTILLO, “La expansión portuguesa en el Atlántico...”, pp. 295-307.

damente) de preeminencia política del reino de León, que insistimos, respondía a la realidad. A este respecto, no podemos olvidar que no se registra nada parecido en las cancillerías y, en general, en los documentos o las crónicas de los restantes reinos cristianos peninsulares, los cuales, por otra parte, nunca mostraron disconformidad frente a las pretensiones hegemónicas de los reyes de León y de sus sucesores en la Corona de Castilla. Es más, al menos en determinados momentos parecen acatarlas. Así, por ejemplo, no pocos diplomas y documentos privados navarros reconocen la dignidad imperial de Alfonso VI.⁶⁶ Ciertamente, a partir de 1076 (conquista de la Rioja por Alfonso VI), el rey Sancho Ramírez de Aragón (1063-1094) y Navarra (1076-1094) quedó en una situación de cierta dependencia respecto del monarca castellano-leonés, pero hemos de tener en cuenta que un documento privado de la catedral de Pamplona, probablemente del año 1068, y desde luego anterior a 1072, también pone claramente de manifiesto la supremacía del reino de León: *...rex dompnus Santius in Pampilona et Najera, Sancio Fredelandiz Castella, Adefonsus gerens imperium Leionensem, Garsea frater eorum regens Galletiam...*⁶⁷

⁶⁶ MARTÍN DUQUE, *op. cit.*, doc. n.º 118, 124, 143, 150, 156, 178, 188-189, 193, 196-197, 208 y 212, pp. 175, 181, 206, 218, 224, 254, 266-267, 273, 277-278, 291 y 295; GOÑI GAZTAMBIDE, *op. cit.*, doc. n.º 52, p. 78. También respecto a Fernando I, cf. MARTÍN DUQUE, *op. cit.*, doc. n.º 72-73, pp. 112 y 114.

⁶⁷ GOÑI GAZTAMBIDE, *op. cit.*, doc. n.º 21, p. 45. El editor ofrece la fecha de 14 de abril de 1068 con interrogante. La data cronológica, tal como está expresada en el texto, *M^a. C^a. III^a., die II^a., feria quod est XVIII kalendas maii* (14 de abril de 1065), se halla en contradicción con la data histórica, que obliga a fechar el documento algo más tarde, habida cuenta de que Fernando I falleció en diciembre de 1065. Pensamos que posiblemente se trate del 14 de abril de 1069, entendiéndolo, suponemos, que el copista interpretó III en lugar de VII, puesto que en 1068 el 14 de abril fue lunes, mientras en 1069 fue martes, lo que coincide con la data del texto, cf. A. GIRY, *Manuel de diplomatique. Diplomes et chartes.- Chronologie technique. Éléments critiques et parties constitutives de la teneur des chartes. Les chancelleries.- les actes privés*, Paris, Hachette, 1894, pp. 194, 230 y 236. En cualquier caso, la aceptación de la supremacía leonesa, mediante el reconocimiento de la dignidad imperial, parece incluso ocurrir ya antes con Alfonso V en la persona del obispo Oliva en una carta dirigida a Sancho III el Mayor (RISCO, *op. cit.*, p. 280), con Vermudo III en diplomas de Sancho III el Mayor (MAGALLÓN Y CABRERA, *op. cit.*, doc. n.º 34-35, pp. 119 y 121) y de Ramiro I de Aragón (IBARRA Y RODRÍGUEZ, *Op. cit.*, doc. n.º 7, pp. 15-16) y en un documento privado de Aragón (*Ibidem*, doc. n.º 103, p. 169), así como también respecto a Fernando I en diplomas de Ramiro I de Aragón (*Ibidem*, doc. n.º 8 y 18, pp. 17 y 34).

Algo similar detectamos en el reino de Portugal, cuyo primer rey, Alfonso Enríquez (1139-1185), con motivo de confirmar unos fueros otorgados por Fernando I, se dice:*magni Alfonsi imperatoris Hispanie nepos*....⁶⁸ Otro rey de Portugal, Alfonso IV (1325-1357), fue aún más lejos, pues llegó a reconocer explícitamente la supremacía de Alfonso XI de Castilla (1312-1350), basándose en el hecho de que este monarca descendía directamente de los reyes del reino visigodo de Toledo.⁶⁹

En suma, cuando un rey se proclamaba *rex Hispaniae* estaba manifestando sus pretensiones de dominio sobre la totalidad de *Hispania*, pero también, y sobre todo, estaba poniendo de relieve que tales aspiraciones tenían su fundamento en el hecho de que se consideraban descendientes de los reyes visigodos, que habían sido reyes de *Hispania*.

⁶⁸ BLANCO LOZANO, *op. cit.*, doc. n° 76, p. 192.

⁶⁹ Tanto el cronista Rui de Pina como Alvaro Pelayo, obispo de Silves, así lo manifiestan. Sobre esta cuestión, cf. más ampliamente, MONTENEGRO y DEL CASTILLO, “De Monteagudo a Tordesillas....”, pp. 130-131; MONTENEGRO y DEL CASTILLO, “La expansión portuguesa en el Atlántico....”, pp. 305-306; MONTENEGRO, *op. cit.*, pp. 111-112.

PEDIR AYUDA A “LOS OTROS”: ALGUNAS CONSIDERACIONES EN TORNO A LA PRIMERA EMBAJADA BIZANTINA EN CÓRDOBA (S. IX).¹

DIEGO MELO CARRASCO
Universidad Adolfo Ibáñez

Resumen

El presente artículo estudia las motivaciones que tuvo Teófilo, Emperador bizantino, para entrar en contacto con el Emirato Independiente de Córdoba. Desde ese punto de vista, se presentan algunas cuestiones en torno a la imagen del musulmán construidas por la apologética bizantina, haciendo especial mención a la obra de Constantino VII Porfirogénito, *De administrando Imperio*. Es a partir de allí que se trata de analizar los motivos que mueven al *Basileus* a enviar la primera embajada bizantina en Córdoba, comprobando con esto que, cuando se trata de salvaguardar la seguridad del imperio, no habrán motivos para evitar contactos con aquel que, incluso, pueda ser un enemigo.

Abstract

This article studies the motivations that, Teófilo, Byzantine Emperor, had for entering into contact with the Independent Emirate of Córdoba. From this perspective, some points are presented regarding the image of the Moslems, according to the Byzantine apologetics,

¹ El siguiente trabajo corresponde a una versión ampliada y actualizada del nuestro artículo titulado: “La toma de Amorío y el fracaso de la Primera embajada Bizantina en Córdoba”, aparecido en: *Byzantion Nea Hellás*, 19-20 (2000-2001), pp. 165-186. La presente edición difiere tanto en la forma como en el fondo. Lo anterior, debido a que hemos ampliado el enfoque de las causas y utilizado nuevas fuentes y bibliografía que le han dado un “nuevo aire”.

Este texto fue leído en las *VII Jornadas de Historia de España*, organizadas por la Fundación para la Historia de España, Bs. Aires, durante los días 2 y 3 de septiembre de 2010. Agradezco a la Prof. Silvia Arroñada por acceder a su publicación.

with special mention of Constantine VII Porfirogénito's work "De administrando Imperio". It is from this point that the analysis begins regarding the motives that "Basileus" had to send the first Byzantine Embassy to Córdoba, proving with this that where safeguarding the Empire was at stake, there would be no reasons to avoid contacts with those who might even be an enemy.

Palabras claves

Imperio bizantino - Emirato de Córdoba – Embajada – Teófilo - Abd-al-Rahmān II

Key words

Byzantine Empire - Emirate of Córdoba – Embassy – Teófilo - Abd-al-Rahmān II

Introducción

Para quien pretende hacer historia de la llamada Edad Media, resulta bastante interesante observar como hacia el siglo IX, la entonces "potencia" más importante del mediterráneo oriental entra en contacto con un emirato, en proceso de consolidación, cuya gravitación en el ámbito occidental del mediterráneo, para este momento, está todavía por verse. No obstante lo anterior, sabemos que ese tipo de iniciativas bizantinas no serán ajenas a su vocación diplomática. Y digo "vocación", pues pareciera ser que para el Imperio, el manejo de las relaciones internacionales fue fundamental en la consecución de ciertos objetivos, y sobre todo, en la mantención de su estabilidad tanto interna como externa.²

² En relación a lo anterior véase el insuperable trabajo de H.HERRERA, *Las relaciones internacionales del Imperio Bizantino durante las grandes invasiones*, Santiago de Chile, Universitaria, 1972.

Da cuenta de esta situación la titánica obra de F. Dolger³, en donde pasa revista a un importante número de contactos indicando incluso las fuentes para su estudio. Por otra parte, hay una serie de testimonios que nos muestran la diversidad de pueblos con los cuales se relacionó el imperio. Este es el caso del “De Administrando Imperio” de Constantino VII Porfirogenito.⁴

Imágenes bizantinas del islam: incredulidad y rechazo

El Imperio bizantino, conoció diversos momentos a lo largo de su historia, algunos señalados con el signo de la expansión y la organización; otros, con el de la crisis y la contracción. En este último aspecto, no podemos desconocer las querellas religiosas internas que minaron, en más de una ocasión, su espíritu de unidad. Asimismo, las amenazas externas también se transformaron en peligro para su estabilidad interna. Al respecto, un papel trascendental es el que le cabe a la expansión islámica, la cual –tempranamente- se convertirá en una piedra de tope para las pretensiones expansionistas de Bizancio.

Aunque, este no es este el momento para referirnos a la rápida y exitosa expansión del Islam en los primeros siglos⁵, solo baste decir que poco después de la muerte de Mahoma, los musulmanes tomaron la fortaleza de Bosra. Luego, Damasco en 635; casi toda Siria en 636; Jerusalén en 637; Alejandría en 641. En 650, la alta Mesopotamia, la región oriental de Asia Menor, Siria, Palestina, Egipto y parte de las provincias bizantinas del norte, estaban en poder árabe, y entre los

³ Véase F.DOLGER, *Regesten der Kaiserurkunder des Oströmischen Reiches von 565 bis 1453*, vols. 1-5. Munich-Berlin, 1924-65.

⁴ C. PORFIROGENITUS, *De Administrando Imperio*, Vol. I, Washington, Dumbarton Oaks, 1993.

⁵ Una excelente síntesis en F. VIDAL, “De Arabia a Toledo: La expansión terrestre”, M.J. VIGUERA y C. CASTILLO, *El esplendor de los Omeyas Cordobeses. La Civilización Musulmana en la Europa Occidental*, Granada, El Legado Andalusi, 2001, pp. 24-33; un clásico: R. MANTRAN, *La Expansión Musulmana: siglos VII al XI*, Barcelona, Labor, 1973; una visión renovada: H.KENNEDY, *Las Grandes Conquistas Árabes*, Barcelona, Crítica, 2007.

670 a 677 lograron asediar a la misma Constantinopla. No es extraño entonces que el célebre H. Pirenne haya utilizado la imagen de “mancha de aceite”⁶, para referirse a este proceso, ya que como en muchas ocasiones esta evocativa imagen puede más que “mil palabras”.

No fueron pocos los intelectuales bizantinos que identificaron estas invasiones con un castigo infringido por Dios a causa de sus pecados. Esta afirmación que se encuentra ya en el Patriarca Sofronio de Jerusalén (643) y poco después en Máximo el Confesor (662)⁷, sin embargo, subsistió en muchos autores orientales. Lo anterior, contribuyó a la gestación de la imagen del árabe como “azote de Dios”, otorgándole un carácter escatológico al proceso de expansión-invasión⁸. Un ejemplo de lo anterior se manifiesta en un texto del Pseudo Sebeos, quien, hacia el 661, hizo hincapié en esa significación proféticamente anunciada de la invasión árabe, pues “*vio, en efecto, en aquel nuevo poder la cuarta bestia descrita en las profecías de Daniel y del apocalipsis: una bestia que supera a todas las otras en el mal y que transformará toda la tierra en desierto*”⁹. Más adelante, se gestará una propaganda anti-musulmana destinada a disuadir a los cristianos de la atracción ejercida por el Islam. Podemos pensar que aquí existe un germen de la denominada polémica anti musulmana.¹⁰

⁶ H. PIRENNE, *Mahoma y Carlomagno*, Madrid, Alianza, 1979, *passim*.

⁷ J.FLORI, *Guerra Santa, Yihad, Cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y el Islam*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2004, pp. 122-123.

⁸ “Mi hermano Abraham me ha escrito que ha aparecido un falso profeta [...] ¿Qué me dices tú del profeta que ha aparecido con los sarracenos? Y él respondió quejándose profundamente: ‘Es un falso profeta ¿acaso los profetas vienen armados de pies a cabeza? Ciertamente, los acontecimientos de estos últimos tiempos son acciones de desorden [...] Y yo, Abraham, tras proseguir la averiguación, aprendí de quienes lo habían conocido que no había nada auténtico en ese presunto profeta: sólo se trata de masacres. Dijo que también posee las llaves del paraíso, lo cual es increíble [...]’ (V.16, pp. 208-210), en: *Doctrina Jacobi super Baptizati*, ed. y trad. V. Déroche, *Travaux et mémoires*, t. XI (College de France, Centre de recherche d’histoire et civilisation de Byzance), 1991, pp. 70-210, *passim*, en: J.FLORI, *op.cit.*, p. 296-297.

⁹ *Ibidem*, p. 124

¹⁰ Aunque en otro plano, es interesante el artículo de J. HERNANDO, “La polémica antiislámica i la quasi impossibilitat d’una entesa”, *Anuario de Estudios Medievales*, 38,

Esta misma, generará –por cierto- una imagen negativa del Islam asimilándolo al paganismo, incluso a un culto de carácter demoníaco. Eso es lo que plantea Juan Damasceno a comienzos del siglo VIII, para quien Mahoma era un pseudo profeta y el Corán una falsa revelación¹¹. Este tema de la idolatría musulmana tendrá un gran éxito y se convertirá en todo un tópico. En este sentido, será Teófanos el Confesor quien contribuirá a la construcción de la imagen más perduradera respecto a Mahoma y el Islam. Para él, el profeta del Islam fue un epiléptico aconsejado por un monje cristiano hereje. Abusando del pueblo, habría hecho creer que su doctrina era de origen divino y la habría difundido en un primer momento por medio de las mujeres, y luego con las armas¹². No hay duda de que esta visión tendrá una

nº 2 (2008), pp. 763-791. En relación a las percepciones mutuas para el caso Peninsular: R. BARKAI, *El Enemigo frente al Espejo. Cristianos y Musulmanes en la España medieval*, Madrid, Rialp, 2007.

¹¹ *Ibidem*, p. 125. Vid. P. BÁDENAS DE LA PEÑA, “El Islam como herejía en la obra de Juan Damasceno”, M. BARCELÓ, P. BÁDENAS DE LA PEÑA, J. MARTÍNEZ (COORD.), *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 9-24; J.P. MONFERRER, “Literatura apocalíptica cristiana en árabe. Con un avance de edición del Apocalipsis árabe copto del Pseudo Atanasio”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 48 (1999), p. 235; M. BELTRAN, “Los atributos divinos en Juan Damasceno y su influencia en el islam”, *Collectanea Christiana Orientalia*, 2 (2005), pp. 26-42; J.RICO, “Juan Damasceno: la centésima herejía: el Islam”, *Toletana: cuestiones de teología e historia*, 4 (2001), pp. 31-48; D.SAHAS, *John of Damascus on Islam. The “Heresy of Ishmaelitas”*, Leiden, E.J.Brill, 1972; J. MEYENDORFF, “Byzantine views of Islam”, *Dumbarton Oaks Papers*, 18 (1964), pp. 113-132; J. MERRILL, “Of the Tractate of John of Damascus on Islam”, *The Muslim World*, Issue 2, 41 (1951), pp. 88-97.

¹² FLORI, *op.cit.*, p. 125. Según el testimonio de Teófanos, Mahoma: “Descendía de una tribu muy esparcida, la de Ismael, hijo de Abraham [...] Huérfano, Mahoma decidió entrar al servicio de una rica mujer de su parentela, llamada Jadiya, en calidad de asalariado encargado de comerciar con camellos en Egipto y en Palestina. Poco a poco se envalentonó con aquella mujer y ganó sus favores; se casó con ella y tomó posesión de sus camellos y de su fortuna. Durante un viaje a Palestina, entró en contacto con algunos judíos y con algunos cristianos; rebuscó cerca de ellos algunos fragmentos de la escritura, y luego contrajo epilepsia. Cuando su mujer lo supo, lamentó vivamente, pues era noble, haberse unido a aquel hombre, que no sólo era pobre sino también epiléptico [...]” en: TEOFANES EL CONFESOR, *Cronografía, Patología Griega*, 108, col. 684-685, en: C.MANGO y R.SCOTT, *The Chronicle of Teophanes Confessor, Byzantine and Near Eastern History*, AD 284-813, Oxford, 1997, pp. 464-465. Todo en: *Ibidem*, p. 298-299.

proyección preclara en el texto del Porfirogenito, quien a casi un siglo y medio, seguirá planteando estos mismos tópicos aquí mencionados, pero agregando nuevos juicios, e indicando que:

“El blasfemo y obsceno Mahomet, a quien los Sarracenos llaman su profeta, en su genealogía desciende la esparcida raza de Ismael, hijo de Abraham.

Nizaros el descendiente de Ismael, es proclamado padre de todos ellos. El engendró dos hijos, Moundauros y Rabías. Mondauros engendró a Hosauros y Kaisos y themines y Asandos y varios cuyos nombres son desconocidos, que fueron repartidos en el desierto Medianita y criaron sus rebaños habitando tiendas... Este Mahoma, siendo necesitado y huérfano, trabajó prestando sus servicios a una mujer de buena posición económica, su pariente, de nombre Chadiga, para cuidar sus camellos y comerciar para ella en Egipto entre los forasteros y en Palestina.

Después de a poco se congracio con la mujer, que era viuda, y se casó con ella. Ahora, durante sus vistas a Palestina, entre judíos y cristianos, siguió algunas de sus doctrinas e interpretaciones de la escritura. Pero como el tenía la enfermedad epilepsia...que no sólo era desposeído sino un epiléptico dentro del negocio, y así la engaño alegando: “Yo contemplé una visión del Angel llamado Gabriel y siendo incapaz de resistir su visión yo caí...”¹³

Este fragmento es decidor y recoge una serie de tradiciones que fueron importantísimas en la construcción de la “imagen del otro”.

¿Qué podría motivar el interés de Bizancio para establecer relaciones diplomáticas con el mundo islámico?

Llegados a este punto: ¿Qué podría llevar al Imperio a solicitar ayuda al Emir de Córdoba? Quizás la respuesta podría estar centrada

¹³ H. HERRERA Y J. MARÍN, *El Imperio Bizantino. Introducción histórica y selección de documentos*, Santiago de Chile, Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos “Fotios Malleros”, Universidad de Chile, 1998, pp. 56-57.

en dos elementos, que siendo diferentes se relacionan entre sí. En primer lugar, las relaciones históricas no son estáticas y, por tanto, podemos pensar en ciertas dinámicas que incorporen la interacción entre dos supuestos enemigos, toda vez que traiga aparejado mutuas conveniencias.

En segundo lugar, hay que verificar bien quien es el receptor de las imágenes construidas por la apologética bizantina, pues ese punto es trascendental para saber si esa visión del enemigo musulmán es generalizada. Al menos en la situación de las poblaciones fronterizas, tiendo a pensar que esas imágenes pudieron ser distintas, debido a la dinámica de relación desarrollada en esos espacios. De esto nos da cuenta la poesía heroica de las fronteras surorientales de Bizancio del siglo IX y X, como el *Cantar de Armuris* y el *Poema del Diyenís Akritas*.¹⁴ Ambos textos se refieren a la estabilización de las fronteras y a la convivencia entre griegos y musulmanes. Es por esto que la percepción de las poblaciones periféricas debe haber diferido un tanto de la del centro, que veía en el Islam una posible amenaza a la estabilidad del imperio. Por lo tanto, la necesidad de establecer relaciones entre ambos bandos, no se encontraría limitada por la percepción mutua, sino que más bien por la vocación diplomática de Bizancio, la cual no reconocerá distinciones cuando se trate de mantener la estabilidad interna del Imperio, a costa de la renuncia y entrega de ciertos privilegios a los enemigos.

No hay duda alguna que Bizancio logró componer un complejo sistema de relaciones unida a unos principios que ya fueron establecidos preclaramente por el profesor don Héctor Herrera Cajas en su estudio titulado: "Dagoberto y Heraclio, Un capítulo de historia diplomática".¹⁵ De esta forma, queda en evidencia que para Bizan-

¹⁴ M. CASTILLO, *Poesía heroica griega. Epopeya de Diyenís Akritas. Cantares de Armuris y del Hijo de Andrónico*, Santiago de Chile, Universitaria, 1994.

¹⁵ H. HERRERA, "Dagoberto y Heraclio. Un Capítulo de historia diplomática", *Dimensiones de la Cultura Bizantina. Arte, Poder y Legado Histórico*, Santiago de Chile, Universidad Gabriela Mistral y Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos "Fotios Malleros", 1998, pp. 71-91.

cio toda disputa ideológica, e incluso religiosa, pasa a segundo plano cada vez que trate de mantener las lealtades internas, cuando los conflictos sociales se hagan patententes.

* * *

La historia del Imperio bizantino es rica en querellas intestinas que, a partir de unas dinámicas históricas más o menos definidas, generarán debilidad en torno a sus instituciones y, por tanto, en sus relaciones externas. No es la excepción la situación que lo afectará en el siglo IX, momento en el cual asuma la dinastía Amoría (820-867), y se desarrolle el denominado segundo período de la Querrela Iconoclasta (813-842).¹⁶

Del listado de emperadores de esta dinastía, quien –quizás– se llevó las tareas más onerosas respecto al cuidado de las fronteras fue Teófilo (829-842). Éste, comprendiendo la posible amenaza que representaba el avance musulmán, dedicó grandes esfuerzos a reforzar el *limes imperial*. No obstante, a estas preocupaciones externas, se sumaron otras de carácter interno que tenían que ver con la discusión sobre el culto de las imágenes. Lo anterior, le llevo a enfrentar una serie de revueltas internas provocadas por las facciones iconódulas.¹⁷ Al mismo tiempo la expansión musulmana en el mediterráneo había redituado frutos que se manifestaron en la conquista y posesión de

¹⁶ Véase L. BREHIER, *Vida y muerte de Bizancio*, México D.F., Edit. U.T.H.E.A., 1956, pp. 87-98; F. MALLEROS, *El Imperio Bizantino (395-1204)*, Santiago de Chile, Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos “Fotios Malleros”, 1987, pp. 201-207; A. BAILLY, *Bizancio*, Barcelona, 1943, pp. 127-169; E. BAKER, *Social and Political thought in Byzantium. From Justinian I to the last Paleologus*, Oxford, Clarendon Press, 1957, p. 46; F. MAIER, *Bizancio*, México D.F., Siglo XXI Editoriales, 1979, pp. 82-128; J. FACI, “Roma y Constantinopla en al Edad Media del desacuerdo a una primera ruptura”, *Aragón en la Edad Media*, 14-15, 1, (1999), p. 480; G. LADNER, “The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy”, *Dumbarton Oaks Papers*, 7 (1953), pp. 1-34; G. LADNER, “Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy”, *Mediaeval Studies*, 2 (1940), pp. 127-149;

¹⁷ M. ANASTOS, “Iconoclasm and imperial rule 717-843), J.M. HUSSEY (ED), *The Byzantine Empire, Part I, Byzantium and its neighbours. The Cambridge Medieval History, Vol. IV*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966, p. 103

importantes enclaves como el caso de Creta y Sicilia. Así mismo, las fronteras terrestres eran presionadas constantemente por el avance del Califato de Bagdad. Esta situación alertó al Imperio, quien observó una amenaza no solo a nivel de las fronteras terrestres, sino que también en las marítimas.

* * *

En el otro extremo del mediterráneo, y alejado de los problemas de oriente, el naciente Emirato Umayya de Córdoba (756-929) comenzaba a consolidar una cierta posición después de atravesar por una serie de conflictos que, por cierto, seguirán teniendo una dinámica constante durante el siglo IX, tal como lo ha hecho ver en un reciente estudio el profesor Roberto Marín Guzmán¹⁸. Desde una perspectiva social y política, toda la primera etapa de desarrollo del Emirato independiente es compleja. Al menos así lo demuestra la historiografía y las fuentes de la época. Pareciera ser que al interior de al-Andalus existía una oposición al régimen Umayya, primero soterrada y luego más abierta a las simpatías ‘abbāsīs.¹⁹ A esto habría que sumarle complejas situaciones que se manifestaron en revueltas organizadas por los beréberes y los mismos árabes disconformes con el mandatario de turno mandato.²⁰ En esa perspectiva el gobierno de al-Ḥakam I (770-822) - como el de sus predecesores-, no estuvo exento de complejidades²¹, las cuales tuvieron como corolario la Revuelta del Arrabal de Córdoba²², provocada por un confuso incidente que protagonizó un

¹⁸ R. GUZMÁN, *Sociedad, política y protesta popular en la España Musulmana*, San José de Costa Rica, Editorial UCR, 2006.

¹⁹ A. CHEJNE, *Historia de España Musulmana*, Barcelona, Cátedra, 1980, p.26; E. LEVI-PROVENÇAL, *La España Musulmana (711-1031)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1957, pp. 71-72.

²⁰ A. CHEJNE, *op.cit.*, p.25

²¹ *Ibidem*, p. 27.

²² *Ídem*; E. LEVI-PROVENÇAL, *op.cit.*, pp. 107-108; M. WATT, *Historia de la España Islámica*, Madrid, Alianza, 1997, p. 41; M. FIERRO, "Sobre el Muqtabis. Las hijas de al-Ḥakam y la Revuelta del Arrabal", *Al-Qantara* XXIV, 1(2003), pp. 209-215; F.RUIZ, "El acontecimiento que desencadenó la Revuelta del Arrabal, según el Muqtabis II de Ibn Ḥayyān. Algunas puntualizaciones sobre el sentido del texto", *Anaquel de Estudios Árabes*,

espadero de palacio.²³ Este hecho desencadenó una matanza cruenta, según nos relatan las fuentes.²⁴

El éxodo comenzó casi de inmediato, un grupo fue a buscar sitio a Toledo y la mayoría decidió cruzar el mar, instalándose en las costas mediterráneas de África, preferentemente en Fez.²⁵ Otro emigró hacia Alejandría²⁶, y estando allí aprovecharon la compleja situación que se vivía en Egipto -por la lucha que existía entre los diferentes gobernadores nombrados por los califas ‘abbāsīs - instalando una especie de gobierno autónomo durante diez años.²⁷ Pero en el 827, el gobernador ‘Abd Allāh ibn Ṭāhir los sitió y los expulsó, exigiéndoles que no desembarcaran en ningún otro puerto ‘abbāsī. Expulsados de Egipto, los andaluces decidieron hacer una correría por Creta²⁸, donde finalmente

16 (2005), pp. 219-225; M. CREGO, “Acerca de una fuente de Ibn Ḥayyān en un texto inédito del Muqtabis II-I”, *Al-Qantara* XXIV, 1(2005), pp. 269-271.

²³ Según la traducción propuesta por F. RUIZ, la causa de la revuelta sería: “El motivo de aquello fue que uno de aquellos soldados del sultán apostados en la puerta de su Alcázar y que eran mal vistos y odiados por el pueblo llevó una espada con herrumbre a uno de los espaderos del zoco para que se la bruñese y afilase por un precio que le pagó por adelantado, y pidiéndole que lo hiciese pronto. Pero el espadero se dilataba y se dilataba, y el soldado insistía una y otra vez en que se la acabase, quejándose de que tenía miedo de ser castigado por su superior cuando le hiciese pasar revista y no tuviese la espada. Pero el espadero seguía posponiéndolo, sin hacerle caso, hasta que el soldado le urgió para que fijase el fastidioso momento, bajo amenaza de que mataría al villano que intentase mofarse de él. Se enfureció el soldado con el espadero y le hizo entrar a empujones en su local, con golpes y gritos. El odio del espadero se encendió y se agitó lo peor que había en su espíritu, y no tuvo empacho en ir a buscar la espada a un rincón de su tienda y, sacándola de su vaina, dio con ella un golpe al soldado y lo mató.”, en: *op. cit.*, pp. 224-225.

²⁴ IBN ḤAYYĀN, *Crónica de los emires Alḥakam I y ‘Abdarrahmān II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-I]*, Traducción notas e índices de Maḥmūd ‘Alī Makkī y Federico Corriente, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Próximo Oriente, 2001, pp. 55-75.

²⁵ IBN JALDŪN, “Historia de los árabes de España”, *Cuadernos de Historia de España*, 7 (1947), pp. 142-143. “[...] Muchos se embarcaron / y pasaron a la costa norteafricana; la partida de la mayoría de los expulsados de Córdoba tuvo lugar tras el cese de la lucha y concesión del amán el miércoles, quedando diez noches de ramadán del año [...]” en: IBN ḤAYYĀN, *op. cit.*, p. 57, 104 r.

²⁶ *Ibidem*, p. 42.

²⁷ E. LEVI-PROVENÇAL, *op.cit.*, p.113.

²⁸ “En esta (Alejandría) se instaló una cantidad de ellos (rebeldes) los cuales se insurrec-

se asentarían y formarían una dinastía liderada por ‘Abū Hafṣ ‘Umar al-Ballūṭī que duraría hasta el 961, momento en que serán expulsados por el general -y futuro emperador- Nicéforo Focas (963-969). Hasta entonces -y durante un siglo- los andaluces tuvieron en su poder esta importante posesión bizantina, transformándose en una amenaza para el emperador Teófilo²⁹, quien intentará recuperarla... aquí se cruzan nuestras historias.

* * *

En Oriente, las complicaciones para el Basileus Bizantino comienzan a hacerse más patentes. En el 838 al-Mu’taṣim tomó Angora y luego se lanzó a la conquista de Amorio, cuna de la dinastía. Teófilo preocupado por lo sucedido envió propuestas de paz a al-Mu’taṣim, las cuales no fueron aceptadas por este, quien, por el contrario, se lanzó en un ataque contra Constantinopla, la cual pretendía sitiar por tierra y por mar.³⁰

cionaron (contra la autoridad local). Avanzó a reducirlos “Abd Allāh ibn Tāhīr ibn Husain, gobernador de Egipto, quién tomo la ciudad y los hizo cruzar a la isla de Creta, como ya se ha dicho (sic). Los emigrados tenían por caudillo a ‘Abū Hafṣ’ Umar al-Ballūṭī, quien continuó gobernándolos y cuyos hijos sucedieronle en el mando hasta que los francos les quitaron (la Isla)”, en: IBN JALDŪN, *op.cit.*, p.143. Véase también el testimonio de XXX: “Cuando ‘Abd Allāh ibn Tāhīr ibn Husain entró a Egipto, envió un mensajero hacia aquellos de los andalusíes que se encontraban allí, y hacia los que se habían unido a ellos, para declararles la guerra si ellos no se sometían. Y me respondieron que aceptarían el someterse y que pedirían sólo un conducto seguro para irse de Alejandría y dirigirse a una de las provincias de Rum que todavía no era país islámico. Él les cumplió aquella garantía y emigraron; ellos se instalaron en la costa, en unas de las islas del mar que llamamos Iqritis (Creta). Y se establecieron, y sus descendientes la ocupan hasta nuestros días”, en: Tabari A.A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes, Tomo I: La Dinastie d’Amirum (820-867)*, Bruxelles, Editios d L’Institut de Philologie el d’Historie Orientales, 1935, p. 287.

²⁹ “[...] los emigrados cordobeses cultivaron la isla [...] armaron cuarenta barcos e infestaron con sus correrías todas las islas de su circuito, próximas a Constantinopla. Penetraban en la mayor parte de las islas referidas, cogiendo en ellas botín y cautivos, sin que el emperador de Constantinopla tuviese algún poder para evitarlo”, en: AL-NUWAYRI, *Nihayat al-arab*, en: SANCHEZ-ALBORNOZ, C., *La España Musulmana*, Bs. Aires, El Ateneo, 1960, T. I., p. 126-127.

³⁰ BREHIER, *op.cit.*, p.97; AA. VASILIEV, *Historia del Imperio Bizantino, Vol. I.*, Barcelona, Iberia, 1946, p. 175.

Es, a partir de lo anterior, que Teófilo comienza la búsqueda de nuevos aliados que permitan ayudarle a enfrentar al enemigo. Para esto, envía una embajada a Ingelheim, donde se encontraba Ludovico Pío³¹, y otra a Venecia³². Las peticiones que formula el Basileus no están justificadas en sus deseos de recuperar Amorío, sino que esgrime como idea principal la defensa de la cristiandad amenazada por el poder musulmán, del cual él ha sido víctima. En el año 811-812, se había firmado un tratado entre francos y bizantinos que tenía por objetivo delimitar las esferas de influencias mutuas.³³ En virtud de éste, Teófilo solicitó a los francos consistía en que expulsaran a los musulmanes de Ifrīqiya, los cuales ocupaban Sicilia y acababan de tomar Tarento.³⁴

La estrategia seguida por el Basileus bizantino se ajusta a los principios estratégicos propuestos por Héctor Herrera³⁵, con respecto a las definiciones de la intrincada diplomacia bizantina. Su idea era abrir un segundo flanco, argumentando como justificación la defensa de la cristiandad. Esto lo realizaría enfrentando a un pueblo potencialmente enemigo – francos (cristianos) v/s musulmanes- y creando, a la vez, un segundo frente conformado por francos y venecianos, contemplando -además- la participación de los musulmanes de al-Andalus. Esto le permitiría enfrentarse a oriente, mientras los “aliados” se encargarían de las posesiones de occidente. Si hacemos el intento de pensar en las piezas que podría mover Teófilo, sólo nos quedan tres posibilidades: los francos, los venecianos y, por paradójico que parezca, al-Andalus.

³¹ DOLGER, *op.cit.*, p. 53, n° 438. Vid. tb. E. LEVI-PROVENÇAL, “Un échange d’ambassades entre Cordue et Byzance au IXe siècle”, *Byzantion* 12 (1937), p. 5.

³² DOLGER, *op.cit.*, n° 437.

³³ MALLEROS, *op.cit.*, p.196; BRÉHIER, *op.cit.*, p. 95.

³⁴ LEVI-PROVENÇAL, *op.cit.*, p. 161.

³⁵ HERRERA, *op.cit.*, pp. 71-91.

Pedir ayuda a los “otros”: La primera embajada bizantina en al-Andalus (838)

Sin embargo, y en desmedro de los planes del emperador, los francos no estaban en condiciones de ofrecer ayuda inmediata, debido, entre otros, a la aparición de un nuevo enemigo, los normandos, y al débil estado en el que se encontraba su flota³⁶. Los venecianos, por el contrario, amenazados por el rápido avance de los Sarracenos desde Sicilia, acordaron proporcionar una flota³⁷. Sin embargo, esta fue totalmente destruida por los musulmanes cerca de Tarento.

Mientras tanto en el emirato umayya de al-Andalus, la muerte ha sorprendido a al-Ḥakam, tras lo cual asume su hijo ‘Abd al-Raḥmān II (822-852). En este escenario, Teófilo piensa en la posibilidad de una embajada³⁸, olvidando las rencillas religiosas y las visiones antagónica siempre presentes, por un fin superior: salvaguardar la estabilidad del imperio, apelando al quinto principio de la diplomacia bizantina: “conseguir adhesiones mediante diversos medios”. Para llevar a cabo lo anterior, Teófilo le recordará al emir el funesto desenlace de la dinastía Umayya y el papel que les correspondía a los ‘abbāsīes en ese episodio. De esta manera argumentaba que los musulmanes de oriente eran una suerte de enemigos común para ambos.

Si bien no poseemos la fuente directa del intercambio epistolar efectuado en el año 838, podemos hacernos una idea a partir de la

³⁶ VASILIEV, *op.cit.*, p. 183

³⁷ BREHIER, *op.cit.*, p. 45.

³⁸ Menciones generales a esta embajada en: A.A. VASILIEV, *op.cit.*, pp. 185-186; A. CHEJNE, *op.cit.*, pp. 30-31; Con muchos más detalles, E. LEVI-PROVENÇAL, “Un échange...” *op.cit.*, pp. 17-24.; también en: F.ROLDÁN, P.DÍAZ, E. DÍAZ, “Bizancio y al-Andalus, Embajadas y Relaciones”, *Erytheia*, 9.2 (1988), pp.270-272. Según IBN ḤAYYĀN: “Este Teófilo fue el primer rey cristiano que propuso ese lazo entre ellos y los soberanos de Alandalús, *no importándole el desdoro de tomar él la iniciática* (la cursiva es nuestra), lo que suelen evitar los tiranos [...] buscaba su benevolencia, proponiéndole amistad y mencionándole que este estado suyo en Alándalús era conocido entre ellos por su nombre y noticias, que tenían sus prelados[...]”, p. 295, 180 v. Evidentemente el relato adolece de objetividad, entregando una serie de juicios de valor que se entienden considerando la posición de al-Ándalus y de quien proviene la petición de ayuda.

respuesta redactada en Córdoba, la cual conocemos por unos breves pasajes del *al-Muqtabis* de Ibn Ḥayyān.

Al inicio del documento, el emperador hace patente una serie de peticiones, las que son expuestas al emir para pedir su ayuda. La presentación del petitorio aparece claramente transcrito en la respuesta de ‘Abd al-Rahmān II, y a grandes rasgos lo que pide Teófilo es -en primer lugar- la concertación de un tratado de amistad entre ambos³⁹. Posteriormente, le incita a reivindicar en oriente el patrimonio de sus antepasados Umayyas. En este sentido, el Basileus le recordaba la muerte del califa Mārwan ibn Muhammad (744-750), y cuál había sido la participación que en este hecho había tenido Abū Ga’far (754-775), fundador de la dinastía ‘Abbāsī.⁴⁰

En el texto se realizan una serie comparaciones entre los musulmanes de oriente y los de occidente, las cuales no tienen otra finalidad que resaltar las virtudes de los habitantes de al-Andalus con respecto a sus congéneres de oriente. Así, el emperador, intenta mostrar al emir el errado camino en que se encuentra el gobierno del Califato, incitándolo a la restauración de este último por medio de la reinstauración de la dinastía Umayya en el trono. Para que el emir cumpla esto, Teófilo ofrece toda su ayuda y cooperación.⁴¹

³⁹ [...] Me ha llegado tu carta en la que mencionas el afecto y amistad que tenían vuestros antepasados a los nuestros y que ello te ha movido a escribirnos y a enviarnos a tu embajador Qurtiyus (Levi-Provençal le llama Kartius, aunque parece más normal el nombre latino Curtius; el hecho de que Ibn Ḥayyān le llame interprete indica que domina el árabe, v. n.621), para reanudar el afecto y y consolidar aquella amistad, y pides establecer entre nosotros con ello un lazo al que nos aferramos y nos una. Nosotros te enviamos de nuestra parte embajadores que te hagan saber nuestro deseo de lo mismo que propugnas y ofreces para que, con su llegada a ti, se confirme nuestro afecto y perfeccione nuestra amistad [...]", IBN ḤAYYĀN, *op.cit.*, p. 295, 180 v.

⁴⁰ “[...] Lo que mencionas del caso del califa Mārwan, Dios esté satisfecho de él y lo bendiga, dado nuestro estrecho parentesco con él, y tu pésame por su poder usurpado, su harén violado y su sangre declarada ilícita, así como cuanto hizo el depravado Abū Ga’far, a quien Dios confunda, su osadía y atrevimiento con Dios, cuyas prohibiciones transgredió, todo lo cual Él le ha computado y se lo ha retribuido, pues necesariamente le está castigando como su conducta mereció [...], *Ibidem*.

⁴¹ “[...] Y luego, lo que nos dices de la acción de los dos malvados, Ibn Marāgil, y tras

Una vez terminada esta primera parte, se hacen presentes las peticiones puntuales del emperador. La primera tiene que ver con la restitución de Creta, la cual se encontraba en manos de Abū Hafṣ al-Ballūtī, quien se había puesto bajo la protección de al-Muʿtaṣim. El Basileus recurre entonces a quienes lo habían expulsado, haciéndolos -de alguna forma- responsable de que ellos se hayan tomado la isla.⁴²

La respuesta de ‘Abd al-Raḥmān II, oponía una rotunda negativa a las sugerencias de la cancillería Bizantina. Éste empezaba por declarar que no le era indiferente el recuerdo que el emperador hacía respecto a la usurpación del trono Umayya por los Abbāsies, y además agrega que: “En cuanto a lo que mencionas del caso del califa Mārwan ibn Muḥammad, q.e.p.d., Dios el Altísimo quiso que redundase en su honor la violencia a su harén y la deslealtad a su jura, llevándose a Su misericordia, y desgracia por ello a quién lo cometió, haciéndolo vil y dándole su castigo”.⁴³

Con respecto a la ayuda ofrecida por el emperador para recuperar los territorios de oriente, el emir deja entrever la casi nula disposición existente con respecto a ir a recuperar los territorios de oriente, y ante la imprecación de Teófilo prefiere, antes de iniciar una confrontación, esperar la justicia divina.⁴⁴

él su hermano, Ibn Maridāh, herejes de opinión, malos en su conducta, calamidad de sus súbditos, a los que han oprimido terriblemente, permitiéndose derramar su sangre y tomar sus propiedades.

Y lo que dices de que ha llegado el momento de que termine su dinastía, se interrumpa la duración de su poder y proclame Dios el retorno de nuestra dinastía y la autoridad de nuestros padres que anuncian los libros, declaran los profetas, les concede la unanimidad [de los doctores] y les otorgan los argumentos, así como tu incitación a salir contra ellos a procurar venganza, y promesa de ayudarnos/ como hace el amigo con su amigo, cuyo cariño y afecto conoce [...], *Íbidem*.

⁴² “[...] Y lo que indicas de la conducta de Abū Ḥafṣ y los suyos, emigrados de nuestro país, al apoderarse de parte del tuyo y someterse a Ibn Maridāh, entrando en su obediencia, y tu petición de la debida repulsa y repugnancia por ello. Y lo que cuentas de los emires de Ifriqiyyah y su apartamiento de Ibn Maridāh, su desobediencia a él y hastío de su dinastía: cuanto relatas y cuentas de todo ello en tu carta lo hemos leído y comprendido”, *Íbidem*, 180 r.

⁴³ *Íbidem*.

⁴⁴ “[...] En cuanto a lo que dices del malvado Ibn Maridāh, incitándonos a salir contra

Continúa su respuesta el emir, indicando que con respecto a los andaluces de Creta, se limitaba a salvar su propia responsabilidad en cuanto hacían, ya que se trataba de rebeldes que habían dejado de ser súbditos suyos, y que correspondían “solo a la hez, el populacho, depravados y vagabundos entre ellos.”⁴⁵ Por lo demás, ellos ya no estaban en sus territorios, ni se hallaban sujetos a sus leyes.⁴⁶ Por lo tanto ‘Abd al-Raḥmān II se desligaba de toda responsabilidad en ese asunto, entregando toda libertad de acción a Teófilo para que los expulsara, indicando que el hecho de que estén bajo la tutela de Al-Mutazin no debería ser ningún obstáculo para llevar a cabo esta acción⁴⁷. Finalmente ‘Abd al-Raḥmān II se compromete sólo a mantener relaciones amistosas, y demostrar una preocupación por lo que sucede en oriente, pero no existe ninguna respuesta afirmativa a la petición de Teófilo.⁴⁸

él, y lo que mencionas de la proximidad del fin de su dinastía, la de los suyos y de su autoridad, y de que ya es hora de que vuelva nuestra dinastía y de que ha llegado el momento de recuperar nuestra autoridad, nosotros esperamos en ello, como Dios suele con nosotros, que nos cumpla su promesa y aprovechemos de su gran apoyo, al juntarnos la obediencia de la gente de nuestra Siria y nuestro Alandalús, nuestras milicias, nuestros coras y nuestras fronteras. Continuamente oímos y reconocemos que la venganza caerá sobre ellos y les llegará su mala hora a manos de la gente de occidente, con nosotros y por nuestra mano, y que Dios los exterminará y desarraigará, si Dios Altísimo quiere [...]” *Ibidem*, p. 297 180 r

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ “[...] Y no están en nuestro país, ni bajo nuestra responsabilidad como para ser objeto de nuestro celo”, *Ídem*.

⁴⁷ “[...] No se vieron forzados a someterse a Ibn Maridāh sino por la lejanía de su país y proximidad a sus regiones, y no creemos seas incapaz ni débil para castigarlos: no dejes de expulsarlos de la parte de tu país que han invadido, puesto que se han instalado en lugar tuyo [...]”, *Ibidem*.

⁴⁸ “[...] y si Dios, por su poder, fuerza, favor y gracia, nos devuelve nuestra autoridad en Oriente y cuanto estaba en manos de nuestros padres, nos ocuparemos de eso según convenga a ti y a nosotros y a la recta obediencia debida a ambas partes, y reconoceremos la ayuda prestada, que nos propones con insistencia, como reconoce el amigo su deuda con su amigo y el allegado a los suyos, y no dejaremos de agradecer/ el derecho que nos reconoces y guardas.

Hemos dado audiencia a tu embajador Qurtiyus, que nos ha informado de tus recomendaciones y de cuánto debe el amigo saber de su amigo, y con este mensaje te enviamos a dos embajadores, excelentes personas de aquí; escribenos por su mediación tus propósitos acerca del asunto de que nos has escrito y las gratas nuevas tuyas y de tu buena salud queremos

A modo de síntesis

Por tanto, en relación al problema suscitado podríamos concluir:

1.- El Imperio bizantino no escatimará esfuerzos diplomáticos para salvaguardar la paz interna y externa. Lo anterior, no impide establecer relaciones diplomáticas con eventuales rivales.

2.- No importa la imagen que se tenga del enemigo, parece ser que ante las dificultades internas existe un bien superior que se debe salvaguardar: la seguridad del imperio. Para lo anterior, Bizancio desplegará toda su astucia diplomática.

3.- Pese a lo interesante y sugerente que resulta la oferta del Emperador al Emir de Córdoba, en relación con recuperar lo que ha sido usurpado por los 'abbāsíes, este preferirá dejar la justicia en manos de Alá. De lo anterior podemos concluir, que más que intereses mezquinos personales, lo fundamental para el emirato independiente, es preservar la unidad de la Ummah, de la comunidad islámica antes que iniciar tratativas con el infiel.

conocer, para considerar cuanto ambos nos traigan de tu parte, según ellos nos lo aporten, si Dios quiere [...]”, *Ibidem*, p. 298, 181 v.

**ALFONSO HENRIQUES Y ROGER II DE SICILIA,
DOS VIDAS PARALELAS: DE CONDES A REYES.
UNA CLAVE PARA LA COMPRESIÓN DEL NACIMIENTO
DEL REINO DE PORTUGAL**

ISTVÁN SZÁSZDI LEÓN-BORJA
Universidad de Valladolid

VITALINE CORREIA DE LACERDA
Academia Portuguesa da História

Resumen

Este trabajo busca comparar los dos procesos de independencia de los condados de Sicilia y de Portugal. Las similitudes y diferencias, como las estrategias comunes para alcanzar el reconocimiento de la Cristiandad como nuevos reinos, forman parte de este trabajo que parte del parentesco dinástico entre las dos casas de Hauteville y de Borgoña, desde finales del siglo XI y la primera mitad del XII.

Abstract

The aim of this research is to trace the development of the process of independence of the Counties of Sicily and Portugal. We have found similarities as well as differences that characterize such common strategies that led to international recognition, in other words of Christianity. We start underlining the blood relations between the House of Hauteville and that of Burgundy in the end of the XIth Century and the first half of the latter.

Palabras clave

Papado, Portugal, Sicilia, investidura, normandos, vasallaje, León

Key words

Papacy, Portugal, Sicily, investiture, feudatory, Normans, vassalage, Leon

El año de 1085 el Rey de León, Alfonso VI, rindió de los moros la ciudad de Toledo. En la Cristiandad hubo motivos para grandes celebraciones pero ésa no fue ni la única ni la mayor derrota de los sarracenos en aquel tiempo, pues al año siguiente, en marzo del 1086, cayó Siracusa en poder de los cristianos, la vieja ciudad fundada por los griegos que los sarracenos habían arrebatado a los bizantinos en Sicilia. Para Roma era el final de una constante amenaza a la península itálica, la de la Sicilia fatimí y era la señal de nuevos tiempos de Cruzada en que el mar Mediterráneo sería un vehículo seguro no un peligroso charco sólo surcado por los bajeles de la Media Luna. La noticia debió alcanzar la Corte toledana.

Poco después se celebraba la conversión y bautismo de la princesa Zaida¹, la dueña del mítico cendal de Sheherezade, la cual tomó el nombre de Isabel. Luego llegó su matrimonio con su amante el Rey Alfonso VI. De aquellos amores nacieron: Sancho Alfónsez, jurado como heredero y muerto en la derrota de Uclés por los almorávides siendo un niño, y dos infantas una de las cuales recibió el nombre de Elvira, tercera en la línea de sucesión real, tras su hermano y su media hermana Urraca.² Tras la muerte de Sanchul, como llamaban al Príncipe en mayo de 1108, Urraca y su marido recuperaban el rango

¹ Zayda había sido esposa del Rey de Córdoba, Abu Nasr Al' Fath al-Ma'mun, hijo del célebre Rey de Sevilla Abbad al'Mutamid. Su suegro le puso a buen recaudo con otras mujeres y niños de la familia en el castillo de Almodóvar del Río de donde fue salvada por las tropas de Alfonso VI, al mando de Alvar Fañez de la muerte o de la esclavitud a manos de los almorávides. Evariste LEVI-PROVENÇAL, "La mora Zaida, femme d'Alphonse VI de Castille, et leur fils l'Infant don Sanche", 1934. J. SALAZAR Y HACHA, "De nuevo sobre la mora Zaida", *Hidalguía la revista de Genealogía, nobleza y armas*. Madrid. 2007.

² J. SALAZAR Y HACHA, "Contribución al estudio del reinado de Alfonso VI, algunas aclaraciones sobre su política matrimonial", *Anales de la Academia Matritense de Heráldica y Genealogía*, 2. Madrid. 1992-1993, pp. 299-343.

de herederos de Castilla y León. Es de imaginar el dolor de la Infante doña Elvira y podemos especular que sus relaciones especialmente si juzgamos partiendo de aquéllas entre D. Teresa, Condesa de Portugal y su media hermana la Reina doña Urraca. Si bien esto es discutible, lo cierto es que don Alfonso, su padre, decidió el matrimonio de la pequeña infanta toledana, doña Elvira, con el segundogénito del prometedor conde normando de Sicilia, Roger I, de igual nombre. No era la primera hija del Rey de León que tenía que desposarse en el extranjero, también fue el caso de otra Elvira, hermana de D. Teresa, es decir fruto de los amores del Rey Emperador y de la noble gallega Jimena o Elvira Muñiz³; se trataba de la Infante doña Elvira casada con el Conde de Tolosa⁴ con Urraca no serían perfectas. La negociación matrimonial siciliana buscaba asegurar la sucesión real leonesa, el

³ Jimena, nació por el año 1060 en una familia de la nobleza del Bierzo, emparentada con prominentes linajes asturianos, castellanos y leoneses, sus padres fueron Munio Muñiz y Velasquita. Era descendiente por línea bastarda del rey Vermudo II de León. Sobre su muerte ha llegado hasta nosotros el epitafio, escrito en dísticos elegiacos, que dice que murió en 1128, es decir, 19 años después que su amante el rey Alfonso VI. Fue enterrada en el convento de San Andrés de Espinareda, y hoy su lápida funeraria se encuentra en el Museo Histórico Provincial de León. El texto dice de ella que fue amiga del Rey – Emperador cuando quedó viudo y tras ensalzar sus cualidades de belleza, buena educación, y pertenencia a la aristocracia, es decir, todo lo necesario para llegar a ser reina, sin embargo el fatal destino se lo impidió, añadiendo el dato de su muerte en 1128. Pertenecía a esas familias que se ufanan de ser descendientes de antiguas familias nobles de la época visigoda y que se encontraban emparentados con la Casa Real astur-leonesa. Su epitafio lee así:

QUAM DEUS A PENA DEFENDAT, DICTA SEMENA
 ALPHONSI VIDUI REGIS AMICA FUI;
 COPIA, FORMA, GENUS, DOS FORUM, CULTUS AMENUS,
 ME REGNATORIS PROSTITUERE THORIS,
 ME SIMUL ET REGEM MORTIS PERSOLVERE LEGEM.
 FATA COEGERUNT, QUE FERA QUEQUE TERUNT
 TERDENIS DEMPDIS SUPER HEC DE MILLE DUCENTIS,
 QUATOR ERIPIES, QUE FUIT ERA, SCIES

⁴ El conde era Raymundo de Saint-Gilles, E. BENITO RUANO, “Alfonso Jordán, Conde de Toulouse. Un nieto de Alfonso VI”, en *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes*. Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, Toledo. 1987, pp. 85-86.

conde Roger I, enemigo del infiel, se había probado como un valiente caballero que había devuelto a la Cristiandad el más importante bastión musulmán del Mediterráneo central. Si Dios se hubiera llevado al hijo de Doña Urraca y de Don Raimundo de Borgoña en la infancia, la descendencia portuguesa y siciliana, todos nietos de Alfonso, hubieran abastecido de candidatos al trono leonés, y ello sin contar con la progeie de Doña Sancha, hermana de Don Sancho Alfónsez y de Doña Elvira.

Dado que el rey Alfonso casó con Zaida, a partir de ahora Doña Isabel, en el año de 1100, y que el niño Sancho posiblemente fue jurado heredero en 1105, que por entonces tenía cerca de los 11 años, tenemos que concluir que el hijo de Isabel y Alfonso había sido adulterino, bastardo, nacido durante el matrimonio de Alfonso con la reina Doña Constanza o con Doña Berta.⁵ La Reina nacida mora falleció el 12 de septiembre de 1107 de postparto.⁶

El matrimonio de Doña Elvira de Castilla con el segundogénito del Conde de Sicilia se debió concertar entre la fecha de la muerte de su hermano Sancho por los almorávides en la batalla de Uclés, el 29 de mayo de 1108, y la muerte del Rey de León el 30 de julio de 1109.⁷ Ese compromiso no se puede antedatar más atrás. La fecha para el matrimonio entre el conde Roger II de Sicilia y Doña Elvira se discute por los autores y debió de ocurrir entre 1118 y 1120⁸, por entonces

⁵ Doña Constanza de Borgoña murió en 1093, y la siguiente reina D. Berta murió a finales de 1099, ver en G. MARTÍNEZ DIEZ, *Alfonso VI. Señor del Cid, Conquistador de Toledo*. Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 2003. pp. 165-167. A pesar de lo que dice el citado autor es evidente que la mayor probabilidad es que el niño de Zayda fuera concebidos en vida de la reina Doña Constanza, y en el periodo concreto de su enfermedad final.

⁶ SALAZAR, “Contribución...”, *Op. cit.*

⁷ Sancho Alfónsez según Levy-Provençal tenía unos catorce años de edad cuando su muerte. El Rey no se recuperó del golpe de la pérdida de su único hijo varón y del peligro en que los almorávides habían puesto a su reino falleciendo al año siguiente.

⁸ Si consideramos que una edad para la consumación del matrimonio era entre doce y los catorce años en las niñas, podemos imaginar que Doña Elvira nació entre 1102 y 1104, aunque los que sostienen que la muerte de Zayda tuvo lugar en el 1101 señalan para la Reina de Sicilia el año 1100 como el de su nacimiento. Veamos por ejemplo el caso de la primera

el novio - nacido en 1097 - no había alcanzado todavía la corona de Sicilia, y ostentaba por entonces el título de Conde de Sicilia desde 1105. El Conde se convirtió en Duque de Apulia y de Calabria en el año 1127, y fue proclamado Rey de Sicilia sólo tres años después.

El principal mérito de Roger fue el unificar los señoríos normandos del sur de la península Itálica en un reino con un gobierno fuertemente centralizado. La Reina doña Elvira falleció el 8 de noviembre de 1135 y fue madre de seis hijos, los cuales fueron: Roger (1118-1148), Duque de Apulia, Tancredo, (1119-1138), Príncipe de Bari, Alfonso (1120-1144), Príncipe de Capua y Duque de Nápoles, una hija que desconocemos su nombre y que murió niña en 1135, Guillermo (1131-1166), Duque de Apulia, y Enrique, nacido en 1135, el cual falleció tempranamente. Fue tanta la congoja del Rey, quien se apartó del mundo, que corrieron rumores que Roger II había muerto también debido a la pena por la muerte de la Reina.

El interés del Rey de Sicilia en continuar asegurando su sucesión le llevó a desposar en 1149 a una nueva mujer procedente de la Casa de Borgoña, como el cuñado de su primera mujer el Conde de Portugal D. Henrique, se trató de la hija del Duque Hugo II, Sibila de Borgoña, en la cual tuvo dos hijos.⁹

El Reino siciliano tuvo una Corte donde la influencia bizantina se mezclaba con la de los cruzados septentrionales y con la cultura de los dominados musulmanes, y en muchos sentidos era parecida a la castellano-leonesa de la época. Era la Corte de Palermo la más semejante a la de Toledo. Mientras el reino hispano tenía cristianos mozárabes, que habían sobrevivido al Islam, Sicilia tenía cristianos griegos orto-

mujer de Alfonso VI, Doña Inés de Aquitania, hija del duque Guido Guillermo VIII de Aquitania. En 1069 se acordaron sus esponsales, por entonces Inés apenas contaba los diez años de edad y hubo que esperar hasta que alcanzara los catorce años para celebrar la boda real a finales de 1073 o inicios de 1074. Se consideraba que las niñas alcanzaban la pubertad a los doce años de edad y que por lo tanto a partir de entonces eran fértiles.

⁹ H. HOUBEN, *Roger II of Sicily. A Ruler between East and West*. Traducción de Graham A. Loud y Diane Milburn. Cambridge Medieval Textbooks, Cambridge University Press, Cambridge. 2002.

doxos que habían sido respetados como “*gentes del libro*” o *dimmies* por los sarracenos. La reina Elvira aportó al linaje real de Sicilia la sangre del rey Alfonso VI y también la del rey moro de Denia.

De la Sicilia Fatimí a la Sicilia Normanda

Pero no nos adelantemos, retrocedamos en el tiempo. Fue en 1060 cuando los normandos iniciaron la conquista de Sicilia, después de haber tomado el sur de la península. A diferencia de la conquista de Apulia y de Calabria que habían realizado barones bajo el mando de Roberto Guiscardo de Hauteville con sus aliados lombardos establecidos en la región, la de Sicilia fue obra exclusiva de Roberto Guiscardo y de su hermano Roger, menor que él. La guerra contra los sarracenos sicilianos fue lenta por falta de medios de los dos hermanos. Estos normandos, en cambio, gozaban del apoyo de los cristianos locales y sin lugar a dudas se beneficiaron de las divisiones entre los mahometanos pues la isla se dividía en tres emiratos: Trápani, Palermo y Agrigento. Los tres emiratos eran independientes del Sultán de Túnez. Mesina cayó en el poder de los cristianos en 1061 gracias a la alianza política entre los normandos y el Emir de Palermo, Ibn ath – Thimnah. Tres años después los condes normandos trataron de conquistar Palermo sin suerte, y en 1068 Roger venció a un ejército de socorro enviado desde África por los ziríes. Las conquistas de Siracusa, en marzo del 1086, la de Butera en 1088 y Noto en febrero de 1091 consiguieron terminar la conquista emprendida en el solar de la antigua Magna Grecia, aunque ello fuera el fruto esencialmente de la colaboración de Roger con su hermano mayor. Roberto Guiscardo pretendía el señorío de una parte de la isla y superioridad sobre su hermano menor Roger y sus posesiones. En cambio, Roger era Conde de Sicilia y era señor de Calabria. Cuando Guiscardo murió el año de 1085, el conde Roger alcanzó plenitud de poder indiscutible con el apoyo del Papa, pues sus parientes no pudieron oponerse y él se convirtió en cabeza de los Hauteville. Fue un verdadero soberano, ejerciendo mayor dominio sobre el territorio que pudo su hermano Guiscardo en vida en sus propios territorios.

El Papa le premió en 1098, a él y sus descendientes, con el título de Legado Apostólico de la isla, a causa de la creación por Roger de obispados latinos y de la erección del Arzobispado de Palermo. El Conde nombraba directamente a los obispos y se convirtió en cabeza de la iglesia siciliana mientras ejercía una política de tolerancia con los griegos y con los musulmanes a quienes respetó sus propiedades en las ciudades, sus mezquitas y sus alcaldes, es decir el ejercicio de la ley coránica entre ellos. Mientras, en el campo los musulmanes se convirtieron en siervos.¹⁰

El “Gran Conde” de Sicilia murió el 11 de junio de 1101, a los setenta años, siendo enterrado en la iglesia de la Santa Trinidad de Mileto. Le sucedió su hijo de ocho años Simón, el cual falleció en 1103.¹¹ Fue así como Roger II, su hermano y segundogénito del conde Roger, heredó el condado, éste tenía ocho años por entonces. Su madre, Adelaida de Savona¹², ejerció la regencia hasta 1112. Entonces ésta tomó por esposo al Rey de Jerusalén, Balduino I.

Roger II

Palermo se convirtió en una parada obligatoria de los Cruzados camino de Tierra Santa y su palacio y catedral llamaron pronto la atención de los viajeros por su riqueza y elegancia. El nuevo conde desde el principio buscó el reunir bajo su mando todos los señoríos familiares. Basándose en una vaga promesa que le hiciera Guillermo, Duque de Apulia, nieto de Roberto Guiscardo, a su muerte ocurrida en junio de 1127, Roger II reclamó el ducado, y no solo todas las propiedades de la familia Hauteville sino la ciudad de Capua, cuyo señor había jurado homenaje en 1098 al Duque de Apulia. La reacción no

¹⁰ El Conde tomó el título de “Coronado por Dios” y se consideraba que contradecir los juicios y leyes suyas era un acto de blasfemia.

¹¹ “ROGER I”, en *The Encyclopaedia Britannica*. Eleventh Edition, University Press. Cambridge, 1911. Vol. XXIII, p. 453. La cual cita como fuente a E. CASPER, *Roger II und der Grundung der normannisch-sicilischen Monarchie*. Innsbruck, 1911.

¹² Era la tercera mujer del Conde de Sicilia.

provino solamente de los de Capua sino del mismo papa Honorio II, quien llamó a la Cruzada contra Roger II; entre los barones y señores que le resistieron estaban Roberto II de Capua y Ranulfo de Avellino, cuñado de Roger, quien fue el verdadero caudillo de la revuelta. Pero la resistencia de los nobles sucumbió ante las armas del Conde, y el Papa claudicó en agosto de 1128 reconociéndole en Benevento como Duque de Apulia. En 1129, Roger fue proclamado solemnemente, en Melfi, Duque de Nápoles y de Capua. Las ciudades de Nápoles, Salerno y Bari habían tratado de resistirle sin éxito pues buscaban una gobernación ciudadana. En febrero de 1130 murió Honorio II, entonces fueron elegidos dos Papas, Inocencio II que huyó a Francia, y Anacleto II. La defensa de éste por el Conde de Sicilia le mereció el que por una Bula del 27 de septiembre de 1130 Anacleto le reconociera Rey de Sicilia. El 25 de diciembre de ese año Roger fue coronado Rey en la catedral de Palermo.¹³ El nuevo rey pretendía así consolidar sus derechos sobre todos los territorios normandos del sur de Italia y de Sicilia y atribuir el origen de su poder sobre el territorio al Papado sabedor que los bizantinos reclamaban Sicilia como suya, por haber sido su imperio el último legítimo propietario cristiano antes de ser invadida por los sarracenos quienes habíanse armando en Andalucía.¹⁴ Su reconocimiento por el papa Anacleto le costó caro, una guerra que duró una década. San Bernardo predicó la Guerra Santa contra Anacleto y su “*rey medio pagano*”; le tachaba así a Roger II por tener tropas musulmanas de peones, las cuales atacaron Capua, como recordó San Anselmo haberlas visto con sus muchas tiendas marrones. El Papa Inocencio, Luis VI de Francia, Enrique I de Inglaterra y el emperador Lotario, convocados por el de Claraval hicieron liga contra Anacleto y Rogerio II. A pesar de ser diversas veces derrotado, el rey de Sicilia y sus sarracenos supieron rehacerse cada vez y volver a enfrentarse a sus enemigos. La muerte del papa Anacleto II, ocurrida

¹³ “ROGER II”, en *The Encyclopaedia Britannica*. Eleventh Edition, University Press. Cambridge, 1911. Vol. XXIII., p. 453.

¹⁴ Partieron en armada desde Almería el 827, donde se encontraba el puerto de la marina del califato, desembarcando en Mazara.

el 25 de enero de 1138, hizo evidente a los ojos del siciliano la necesidad de la confirmación de su investidura por el papa Inocente, lo que parecía poco probable. El 12 de julio de 1139 en Galuccio, junto al Garegliano, el Papa al mando de un gran ejército tras intentar invadir el reino cayó en una emboscada. Así consiguió Roger de Su Santidad que le invistiera Rey, por la Donación Constantiniana según el Papa, declarándole: “*Rex Siciliae ducatus Apuliae et principatus*”. El Papa también marcó los límites del *regno* por una raya al sur de Tronto y al este de Terracina y de Ceprano, en octubre de 1144 coincidiendo con una tregua.¹⁵ No olvidemos que el Papa guardaba para sí la investidura de un reino que consideraba suyo.¹⁶

Roger II poseyó una de las armadas más notables de su tiempo con varios almirantes o emires. Cuando la Segunda Cruzada envió a su almirante Jorge de Antioquía, que anteriormente había servido al príncipe musulmán de El Mehdia, contra Corinto llevando un ejército que asoló Tebas. Era un ajuste de cuentas con Bizancio que se remontaba a la época de Roberto Guiscardo. En junio de 1140 el Almirante atacó los muros de Constantinopla y lanzó flechas que cruzaron los ventanales del palacio imperial, retando al propio Basileus, pero la campaña contra el Imperio de Oriente no tuvo mayores repercusiones más allá de lo explicado. La corte de Palermo durante el reinado de Roger II fue rica en sabios y puede llamarse de las tres culturas pues reunió a sabios y artistas latinos, musulmanes y griegos. Su propio

¹⁵ “ROGER II”, *op. cit.* Houben reconoce que aunque no existen manifestaciones del propio Papado de dónde provenía el poder del Papa sobre las tierras del sur de Italia, considera que se basaba implícitamente en la Donación Constantiniana cosa que desde la perspectiva de un medievalista hispanista resulta obvio. Dice Houben que el primer Papa en investir a los normandos meridionales fue Nicolás II, quien en el Sínodo de Melfi en 1059 enfeudó al Conde de Aversa, Ricardo con el Principado de Capua. A la vez invistió a Roberto Guiscardo, Conde de Apulia, en Duque de Apulia, Calabria y en el futuro “con el auxilio de Dios y de San Pedro” de Sicilia. HOUBEN, Roger II of Sicily... *op. cit.*, p. 10.

¹⁶ El propio Runciman llega a afirmar en relación al señorío siciliano: “Pero el Papa pretendía, y generalmente así se admitía, que él era, en última instancia, el señor supremo del reino.” S. RUNCIMAN, *Visperas sicilianas. Una historia del mundo mediterráneo a finales del siglo XIII*. Traducción del inglés de A. Bleiberg. Alianza Universitaria 248, Alianza Editorial, Madrid. 1979, pp. 12.

manto real, milagrosamente salvado del tiempo y que se encuentra en la Schatzkammer de Viena, tiene una inscripción árabe con fecha del año 1134 y bendiciones en la misma lengua.

Sus leyes fueron recordadas. Se trata de los *Assizes* promulgados en Ariano el año de 1140 por el rey Roger que le hicieron casi un monarca absoluto, y que aseguraron una monarquía fuerte con unos oficiales reales con amplios poderes sobre el reino. El inglés Thomas Brunn fue nombrado su Cadí de la Curia Palatina. El rey Roger murió en Palermo en 1154.¹⁷ Otros ilustres forasteros en la corte siciliana fueron el Obispo de Siracusa, nacido inglés y de nombre Ricardo Palmer, o el húngaro Gentile, que fue ordenado Obispo de Siracusa. El rey Roger elevó a su almirante Jorge de Antioquía al rango de *ammiratus ammiratorum* o “Emir de Emires” en 1132, convirtiéndole en primer visir.¹⁸ Es precisamente de esa institución marítima árabe-siciliana de donde derivan las voces *amiral*, *admiral* y almirante del francés, inglés, español y portugués.

Al final de su reinado Sicilia era la potencia marítima más importante de la Cristiandad y también una gran potencia comercial, para lo cual Roger II hizo una severa reforma monetaria con el fin de favorecer el comercio de larga distancia. Muchos oficiales reales eran griegos o musulmanes, los cuales se dividían en árabes y bereberes. Lógicamente eran enviados allí donde la población mayoritaria pertenecía a una de estas minorías. Tales oficiales, muchos con nombres de oficios griegos o árabes, eran nombrados por la Curia.

Los normandos del sur de Italia y de Sicilia no alcanzaban más que pocos miles, eran mayoritariamente varones, y un tercio de éstos eran de otras partes de Francia, siendo muchos caballeros oriundos del Ducado de Bretaña. Estos caballeros septentrionales tuvieron la

¹⁷ “ROGER II”, Op. cit., p. 454. Los musulmanes mantenían la ley coránica entre ellos y los griegos el derecho justiniano, como derecho propio. En Sicilia las leyes y los decretos se publicaban en griego, latín y árabe. Se toleró a los musulmanes su ley, sus jueces y el culto en sus mezquitas. Ver: S. RUNCIMAN, *Vísperas sicilianas... op. cit.*, p. 12.

¹⁸ RUNCIMAN, *Vísperas... op. cit.*, p. 13.

habilidad de adaptarse a sus nuevas circunstancias, casarse con nativas y adaptar sus técnicas bélicas y de vida al nuevo territorio fueron la clave de su éxito.¹⁹

El condado portugués

El Condado de Portugal pasó a manos de D. Henrique de Borgoña a raíz de su matrimonio con la Infante D. Teresa, hija natural del Rey Emperador, Alfonso VI de León. El matrimonio, celebrado en 1095, continuó un experimento que el Rey estaba realizando en sus reinos con certeza a exigencia de sus yernos, y con la aprobación de Cluny: la feudalización de territorios en posesión de miembros de la real familia.²⁰ No se trataba de entregar tenencias sino tierras con vocación de título vitalicio.

La evolución del condado portugalense ha sido descrita por Suárez después de la muerte del Rey Emperador, durante el reinado de su hija Doña Urraca:

¹⁹ HOUBEN, Roger II of Sicily... *op. cit.*, pp. 11-12. RUNCIMAN, Vísperas... *op. cit.*, p. 12.

²⁰ I. SZÁSZDI LEÓN-BORJA y V. CORREIA de LACERDA, "D. Henrique de Borgoña en Santiago de Compostela. Política y Patronato en la Iglesia Leonesa del siglo XII", *Iacobvs. Revista e Estudos Jacobeos y Medievales*. 27-28. Sahagún, 2010. pp. 46-47. Luis Suárez ha descrito aquella situación de la manera siguiente: "En estos momentos Alfonso VI, dueño de Toledo desde 1085, como un nuevo Leovigildo se titula "imperator totius Hispaniae", arrancando de sí mismo su legitimidad. Y sitúa a esos dos yernos en las mandaciones más importantes: Galicia para Raimundo, y Portucale para Enrique. Enrique, de buenas condiciones militares, trató de adelantar las líneas hasta el Tajo, con Lisboa y Santarem como avanzadas. De este modo la mayor parte del territorio que gobernaba pasaba a ser tierra ganada por él mismo y no concedida graciosamente." L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, "Portugal y Castilla – León dos destinos unidos", en *España y Portugal. Siglos IX-XX. Vivencias históricas*. Hipólito de la Torre Gómez (Ed.). Editorial Síntesis, Madrid. p. 24. Olvidaba el maestro medievalista que el rey Alfonso reivindicaba sus derechos no sólo sobre sus tributarios moros sino sobre toda la península por ser descendiente de los reyes godos. Suárez considera que el acuerdo entre Raimundo y Enrique debe datar de 1106, pero nos interesa subrayar su afirmación final sobre éste: "La meta del pacto era clara: consolidar en el occidente peninsular dos principados feudales hereditarios semejantes a los que ya existían en otros países como Francia." *Ibidem*, p. 25.

“Otros muchos intereses se movieron en contra para que la fórmula de unidad no prosperase. Enrique pudo patrocinar entonces al bando que pretendía cortar por el medio proclamando a Alfonso Raimúndez rey. En la guerra confusa que siguió, a tres bandas, Enrique (muerto en 1113) y luego Teresa, que le sobrevivió y fue regente de su hijo de tres años de edad, lograron afirmar su poder. No eran de derecho independientes pero sí de hecho. Sus relaciones con Urraca y su hijo se desenvolvían ya en pie de igualdad. El crecimiento de la Iglesia – Mauricio Burdino obispo de Braga tenía cuatro sufragáneas: Coimbra, Lamego, Idanha y Viseu – permitía compensar la exigüidad del territorio que, amenazado por los ataques almorávides, no conseguía crecer.”²¹

Hay suficiente evidencia tanto documental como en la Primera Crónica Anónima de Sahagún para afirmar que a partir de la muerte de D. Raimundo de Borgoña, como ha señalado una admirada colega, D. Henrique no sólo manifestó el deseo de convertirse en cabeza del linaje sino que tuvo magnates que buscaron su persona reconociendo en él al único varón adulto capaz de la familia real que podía bregar con la próxima coyuntura política creada por la muerte del Rey, el cual ya se encontraba por entonces muy enfermo.²² Después de su muerte en 1109, don Henrique tuvo que maniobrar en aguas turbulentas para conseguir sobrevivir el complicado mundo de alianzas y de rupturas que desató el reinado de su cuñada Doña Urraca, y la intervención de Alfonso de Aragón. A pesar de todo D. Henrique mostró una admirable lealtad con su sobrino Alfonso Raimúndez, pues no le estorbó, lo cual hay que interpretar como un verdadero apoyo nacido de la conciencia que su hijo D. Afonso Henriques le seguía indiscutiblemente a su primo en el orden de sucesión a la corona leonesa y castellana de morir la Reina.²³

²¹ SUÁREZ, “Portugal y Castilla –León...”, *op. cit.*, pp. 25-26.

²² J. MONTENEGRO, “La crisis sucesoria en las postrimerías del reinado de Alfonso VI de León y Castilla: el partido borgoñón”, *Estudios de Historia de España, XII – 2*. Instituto de Historia de España. Buenos Aires, 2010, pp. 387-388.

²³ I. SZÁSZDI LEÓN-BORJA y V. CORREIA de LACERDA, “El Conde de Portugal

Es vieja tradición que D. Henrique partió para las Cruzadas, distinguidos especialistas portugueses han sugerido que en realidad la presencia de D. Henrique en el extranjero fuera motivada por su petición al Papa para la restitución de la primacía del Arzobispado de Braga y que acompañó a su obispo a tierras itálicas y concretamente a Roma.²⁴ Tanto si hubiera ido a Roma o no, hubiera conocido los intentos de los Hauteville, y especialmente el conde Roger, para alcanzar la soberanía plena frente a Bizancio y su reconocimiento del vasallaje de Sicilia a la Santa Sede a cambio de la corona. No sabemos si D. Henrique llegó a Tierra Santa, lo que creo improbable, pero sus vasallos o conocidos sí pudieron llegar a la corte de Palermo pues el estrecho de Mesina era parte de la ruta obligatoria de los cruzados camino del Reino de Jerusalén. Tanto una como otra probabilidad significan que D. Henrique de Borgoña conoció lo que los normandos de Sicilia estaban urdiendo, y de los esfuerzos que hacía ante Roma para que el Papado aceptara su sumisión dando por buena la Donación Constantiniana – sin lugar a dudas. El problema del conde Roger era que sus tierras reconquistadas en el Mezzogiorno habían pertenecido a Bizancio, ésta era la legítima propietaria. Según el derecho medieval eran los últimos propietarios cristianos los que tenían legitimidad sobre las tierras invadidas por el Islam, tal cual reclamaban los reyes de Castilla y León la herencia visigoda para sí. Solo la falaz Donación Constantiniana, supuestamente hecha por Constantino el Grande en el lecho de muerte al Papa San Silvestre de todas las islas del Imperio a la Iglesia, podía justificar el que Roma aceptara aquella isla como suya, y

D. Henrique: ambición y lealtad”, *Estudios de Historia de España*, XII – 2. Instituto de Historia de España. Buenos Aires, 2010, pp. 545-546.

²⁴ J. VERÍSSIMO SERRÃO, *História de Portugal*, T. I, Estado, Patria e Nação (1080-1415), 6ª ed. Editorial Verbo, Lisboa. 2001. p, 77. Dice el admirado catedrático de la Universidad de Lisboa que es casi seguro que escondía se encontraba en Roma entre marzo y junio de 1103, con la intención de reforzar el plan de San Gerardo. De haber sido así no sería extraño que se hubiera realizado el compromiso de Elvira por entonces, pues el conde Simón de Sicilia murió en ese año sin descendencia dejando el condado a su hermano Roger II, y habría sido D. Henrique quien hubiera negociado en suelo itálico en nombre de D. Alfonso.

seguidamente otorgase la investidura del Reino al conde Roger.²⁵ No fue otra la solución que seguiría años más tarde D. Afonso Henriques, primer Rey de Portugal. Por ello no resulta temerario afirmar que la familia condal portuguesa tomó buena nota de esta estrategia experimentada por su pariente siciliano a la hora de elegir la manera de buscar su independencia y reconocimiento en el orden internacional, es decir de la Cristiandad. No puedo dudar que fue la Orden de Cluny uno de los mayores apoyos que tuvo D. Henrique recomendándole esta astuta artimaña que utilizaría su hijo D. Afonso años después de su muerte, para conseguir convertir a Portugal de Condado en Reino. Tanto por su nobleza de sangre, pues era un Capeto, como el hecho de que era hermano de Eudes, el Duque de Borgoña, y que su esposa legítima fuera hija del Rey Emperador hacia plausible el que D. Henrique no se conformara con el reparto ofrecido por El Batallador.²⁶ La única razón que pudo frenar al borgoñón fue el pensar que se podía quedar con todo el cesto de higos para su hijo, es decir que D. Afonso Henriques tenía la oportunidad de heredar la corona de su abuelo, es decir a Castilla y León, si su primo, hijo de D. Raimundo de Borgoña y de Doña Urraca fallecía, por ser el varón más cercano en la línea de sucesión al trono descendiente del rey D. Alfonso VI. Ello no significó que se echaría tierra al proyecto de secesión “*a la siciliana*”. En lugar de Bizancio se trataba de enfrentarse con León, un enemigo más cercano a lo largo de la frontera, que era el legítimo propietario de las tierras arrebatadas y por arrebatar a los moros por ser sus reyes descendientes de los godos, sino una espera estratégica hasta que se aclarasen las cosas y se decidiera por ese plan alternativo.

Hubiera viajado personalmente en el 1104 a Roma o no²⁷, D. Hen-

²⁵ En cambio el rey Alfonso VI de León y de Castilla siempre se negó a aceptar la dicha Donación, a diferencia del Rey de Aragón resistió ante las amenazas de Roma.

²⁶ SZÁSZDI LEÓN-BORJA y de LACERDA, “D. Henrique de Borgoña en Santiago de Compostela. Política y Patronato...”, *op. cit.*, p. 59.

²⁷ Dice Avelino de Jesus da COSTA al tratar de la Bula de la Cruzada: “a bula das cruzadas se começou a esboçar entre nós com duas bulas de 14 de Outubro de 1100, em que Pascoal II proibiu os cristãos da Península Hispânica de irem para a Terra Santa, ordenou

rique tenía muchos medios para saber lo que ocurría en la futura corte de su cuñada Doña Elvira casada con Roger II. Su muerte en Astorga el 24 de abril de 1112 puso punto final en apariencia a las ambiciones de los Capetos portugueses, pero aunque ésta fuera anterior a la coronación de su cuñado, ello no evita el que conociera las intenciones de la familia Hauteville que eran las mismas desde tiempos de Roberto Guiscardo, unificar los territorios normandos itálicos meridionales y conseguir romper de *iure* con el Basileus, que se declaraba legítimo propietario. Alfonso Henriques, en cambio, si viviría la emocionante carrera hacia el trono de sus tíos sicilianos, y habría aprendido la estrategia del aparente sometimiento a la Iglesia de Roma como vasallo para recibir la corona Real y el reconocimiento internacional, y así romper con su primo el Rey de León, descendiente de los reyes visigodos de Toledo, los legítimos señores de las tierras que se conocían como Portugal, tal como Roger II había desvinculado Sicilia de los bizantinos.

La emancipación portuguesa

Como bien recuerda el padre Marques, D. Afonso Henriques ya usaba del título de Rey de Portugal desde 1140, siendo en 1179 cuando el Papa Alejandro III por la Bula *Manifestis probatum*, de 23 de mayo, le reconociera tal dignidad real.²⁸ El proceso de su reconoci-

o regresso dos que já tivessem partido e concedeu a indulgência dos Lugares Santos aos combatentes da Reconquista peninsular. Dentro do mesmo espírito estão as bulas Miramur de vobis (1111) e Sciatis omnes (1109-12), pelas quais o referido papa exortou o clero português a animar os cristãos a continuarem a luta contra os Mouros...” [“Cruzada, bula de”, in *Dicionário de História de Portugal*. Direcção de Joel Serrão, vol. I, Iniciativas Editoriais, Porto, 1963. p. 755.] No le falta razón, mas sabemos que hubo hispanos en las cruzadas y ello lógicamente nos indica que si hubo prohibición de acudir a Tierra Santa es porque existía el natural deseo de muchos en compartir aquella aventura europea en el Levante, tendencia que hubiera sido funesta para la Reconquista ibérica de haberse generalizado. Es mas la primera vez que se habla de Cruzada es en referencia a la lucha contra los moros de España.

²⁸ J. MARQUES, “Igreja e Poder Régio em contextos de mudança: Séculos XII – XIII”, en *Poder Espiritual / Poder Temporal as relações Igreja - Estado no tempo da Monarquia (1179-1909)*. Actas 26 a 28 de Maio 2009. Academia Portuguesa da História. Lisboa, 2009. pp. 55-60.

miento por la Iglesia de Roma fue largo y fue obra tanto del Rey como de la Iglesia portuguesa.

Ya en 1130, aprovechando las perturbaciones del Reino de León, el Conde de Portugal se aprestó a invadir el Reino de Galicia para reclamar Tuy y otras tierras que habían sido reconocidas como de su madre, D. Teresa, por el Tratado de 1121. La rápida intervención de su primo D. Alfonso, Rey de León, hizo que el Conde regresara a su territorio sin conseguir ninguno de sus objetivos. En 1132 volvió a intentarlo sin éxito, y al año siguiente D. Afonso Henriques consiguió apoderarse del valle de Limia, levantando el castillo de Celmés para garantizar su dominio en la región, pero poco después Alfonso VII tomó el castillo y arrasó la población prendiendo a sus vecinos. El 4 de julio de 1135, las Cortes de León le proclamaron Emperador “de toda España”. Según señala la Crónica de Alfonso Emperador, en su libro I, a raíz de la muerte de su madre, la Reina D. Teresa, su hijo D. Afonso Henriques había empezado a usar del título de Rey, es decir después de 1130. El diploma más antiguo que recoge la realeza del Conde data de 1140 y se encuentra en el Archivo de la Torre do Tombo de Lisboa.²⁹

Hace unos años cuando el vindicar los lazos de parentesco como medio de difusión de costumbres e ideas jurídicas era al decir de algunos reaccionario y hacer historia como en el siglo XIX, la Dra. Grassotti valientemente señaló esa comunicación en un brillante y enjundioso trabajo titulado “*El Deber y el Derecho de hacer Guerra y Paz en León y Castilla*”.³⁰ Nosotros participamos de la misma opi-

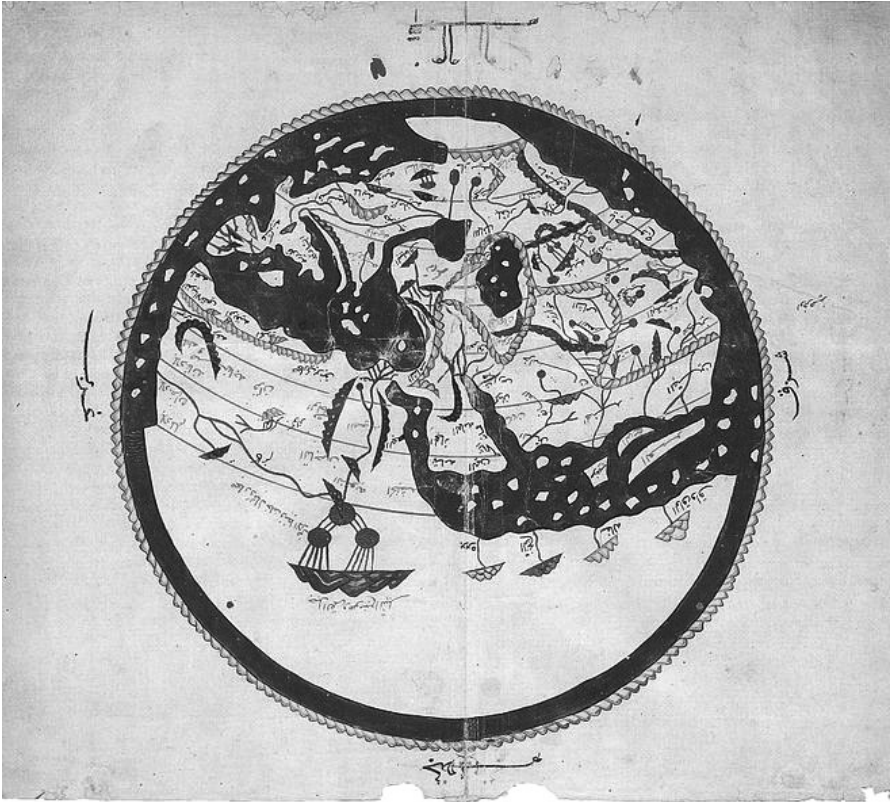
²⁹ SERRÃO, História de Portugal, *op. cit.*, pp. 79, 81-82. No olvidemos que, como reconoce la Crónica del Emperador, el Condado de Portugal fue la dote de D. Teresa, cuando casó con D. Henrique de Borgña, cuyo territorio se le entregó en propiedad como esta fuente señala. La cual también recoge con corrección que D. Teresa usó del título de Reina, a raíz de la muerte de su esposo. Este último dato lo confirma Serrão quien además indica que a partir de 1120 esa era la titulación corriente de D. Teresa.

[<http://third-millennium-library.com/readinghall/UniversalHistory/Spain/AlfonsotheEmperor/7.html>]

³⁰ Decía la sabia medievalista argentina en la citada comunicación: “Si recordamos las relaciones familiares y feudales que unieron a Alfonso VII con el conde de Barcelona, Ra-

nión pero aplicada a la estrategia siciliana que condujo al nacimiento del reino portugués y su transformación de Condado a Reino. En la historia del individuo y de su linaje se encuentran muchas claves de la historia humana que por otro medio no encontrarían justificación ni explicación racional.

món Berenguer IV y la entrada en vasallaje del Emperador de Alfonso Jordán de Tolosa, de Guillermo de Montpellier y de otros magnates del mediodía de Francia y de los vínculos de familia que enlazaron a Alfonso II con los monarcas de Castilla y León y si no olvidamos las complicaciones de la política internacional que ya amistarón ya enfrentaron al citado Alfonso II con los otros soberanos de España, no podemos asombrarnos que la fórmula “hacer guerra y paz” cruzara las fronteras de Aragón y adquiriera cartas de ciudadanía en León y en Castilla. ¿Cuándo? Me inclino a creer que relativamente pronto...” H. GRASSOTTI, *Estudios Medievales Españoles*. Fundación Universitaria Española. Madrid, 1981. p. 64.



“Carta de Al idrisi, geógrafo nacido en Ceuta y que vivió al servicio de Roger II en Sicilia. Fue a éste a quien dedicó este preportulano en que se haya la península ibérica y el Estrecho de Gibraltar bien dibujado, el año de 1154. Entre otras descripciones detalladas de la península es el autor que describe por vez primera el Acueducto de Segovia. La imagen es una copia del original *Kitab Rujar* la obra geográfica conocida como *Tabula Rogeriana*. Existen diez copias de esa obra del Al idrisi mas sólo seis contienen el mapa al inicio.

La imagen reproducida proviene de una copia del manuscrito original que hizo ‘Alí ibn Hasan al-Hûfî al-Qâsimî en el Cairo en 1456, y que se conserva en la Bodleian Library in Oxford. (Mss. Pococke 375 fol. 3v-4)”

ALFONSO I Y ALFONSO VII: DEL CONDADO AL REINO DE PORTUGAL. JURISDICCIÓN, PACTO Y FRONTERAS EN EL CONTEXTO DEL IMPERIO LEONÉS ¹

ÁNGEL G. GORDO MOLINA

Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Resumen

Las relaciones entre el condado de Portugal y el reino de León en la segunda mitad del siglo XII únicamente pueden ser entendidas en el contexto de fronteras entre ambos territorios, el tipo de dominio indirecto leonés, pero siempre marcando jurisdicción efectiva, las relaciones de parentesco entre las hijas y los nietos de Alfonso VI de León, y el papado romano en el ejercicio de su *auctoritas*. Esta ponencia da un nuevo punto de vista a la consolidación del reino de Portugal, dentro del ámbito del *Imperium legionense*, y de la definitiva separación e independencia del territorio lusitano de la Corona de León.

Abstract

The relations between the county of Portugal and the kingdom of Leon in second half of century XII can solely be understood in the context of borders between both territories, the type of leonine indirect dominion, but always marking effective jurisdiction, the relations of kinship between the daughters and the grandsons of Alfonso VI of Leon, and Roman papacy in the exercise of *auctoritas*. This communication gives a new point of view to the consolidation of the kingdom of Portugal, within the scope of the *Imperium legionense*, and of the definitive separation and independence of the lusitan territory from the leonese Crown.

¹ Resultado Proyecto Fondecyt Iniciación N° 11080094.

Palabras Clave

Reino de León- Alfonso VII- *imperium* leonés- Reino de Portugal- Alfonso I

Key Words

Kingdom of León-Alfonso VII-*imperium* of León- Portugal Kingdom- Alfonso I

Formalizado el hecho del Imperio, entramados todos los lazos políticos a la vez que vasalláticos, y reconocida la supremacía jurisdiccional del monarca de León, Alfonso VII se orientó a ejercer la *potestas* de su oficio². No fue fácil sistematizar las relaciones del monarca leonés castellano con aquellos reinos y principados en los que su preeminencia era ya un hecho. Y es que como sabemos la misma doctrina imperial leonesa estipulaba la fiscalización y el engarce del ambiente político y cultural de la Península Ibérica por parte del soberano que detentaba el poderío. En todo momento las relaciones alfonsinas con sus pares peninsulares seguirán la tónica a la que los monarcas leoneses, los emperadores, estaban ya acostumbrados: las alianzas, pactos, demostraciones de poder por medio de sociedades paralelas abiertas o secretas, movimiento de tropas, enfrentamientos, concertación de matrimonios, intermediarios extranjeros, entre muchas otras prácticas esencialmente señoriales y tendientes siempre a la obtención de mayores protecciones, garantías, cuotas de poder, e independencia de cada una de las partes involucradas. La mecánica del imperio era así de compleja producto de esa visión y política de dominio indirecto, pero en último caso siempre sometido y dependiente a la supervisión

² B. REILLY, *The Kingdom of León-Castilla under king Alfonso VII. 1126-1157*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998. M. RECUERO, *Alfonso VII. 1126-1157*, Burgos, La Olmeda, 2003. A. GORDO, “Alfonso VII, sucesión e Imperium. El príncipe cristiano en la Chronica Adefonsi Imperatoris y el diplomatario regio como modelo de virtud. Fuentes cronísticas e imagen del soberano de León”, *Tiempo y Espacio*, 18, 2007, pp.115-144.

del rey de León. A la jurisdicción del señor hispánico en teoría no se le superponía nada más que la misma capacidad y despliegue de sus bazas políticas; la capacidad personal del futuro monarca en cuanto a *praeparatio* política, diplomática y militar era el comienzo a la vez que el límite de las relaciones de poder en la península.³

Los territorios portugueses fueron también protagonistas del genio político y diplomático alfonsino. Quizás Portugal ha sido la zona que se ha considerado más controvertida respecto del gobierno efectivo y en cuanto a la jurisdicción de Alfonso VII. Esto se debe primordialmente a la separación política positiva que en definitiva se produjo entre los dos reinos. Visto desde la perspectiva de la doctrina imperial leonesa, el territorio lusitano era parte del conglomerado de reinos, condados y principados que componían las provincias sujetas y engarzadas bajo la *potestas* del que era considerado por su rango “*princeps magnus*.”

La provincia portuguesa había sido entregada por Alfonso VI a la pareja formada por su hija natural, la Infanta Teresa, y al conde borgoñón Enrique, a finales de la segunda mitad del siglo XI⁴. Durante el reinado de Urraca I, el territorio, de la misma manera que otros intestinos del reino patrimonial de León, buscó mayor desvinculación del poder y la administración central, lo que sumado a otros factores sociales y políticos se tradujo en las demostraciones de poder, entendido como movimientos de tropas, y en las nuevas intituciones que los condes de Portugal comenzaron a utilizar innegablemente y que

³ A. GORDO, “Estructuras regias en el reino de León. La *praeparatio* en la elevación al trono imperial de Urraca I y Alfonso VII. Factores diferenciadores y de estabilidad en el gobierno”, *El mundo medieval*. Legado y Alteridad (2009) pp. 155-179.

⁴ G. CAVERO, “Teresa Alfonso, infanta y reina de Portugal, a través de la historiografía y las crónicas Castellano leonesas de su época”. *Fundamentos medievales de los particularismos hispánicos*, León (2005) pp. 411-426. También ver de la misma autora, “El perfil político de Urraca y Teresa, hijas de Alfonso VI”, *A política portuguesa e as suas relações exteriores*, 2, Minho (1996) Más recientemente ha aparecido un interesante libro sobre la reina lusitana que bien puede ser el punto de partida para confeccionar una biografía política. M. CASSOTTI, *D. Teresa. A primeira rainha de Portugal*, Lisboa, A esfera dos livros, 2008.

las fuentes coetáneas manifiestamente recogen.⁵ En varias oportunidades la *Historia Compostellana* (HC), y luego la *Chronica Adefonsi Imperatoris*⁶ (CAI), relataron las campañas iniciadas desde Portugal que penetraron en territorio leonés, los desplazamientos que la reina, y luego su hijo, debieron hacer hacia la zona en conflicto para entablar pactos con los príncipes lusitanos. La política durante la soberanía de la reina Urraca con su cuñado y su hermanastra fue eminentemente personal, no conocemos las negociaciones, pero sí los resultados que siempre fueron una promesa de alianza y un mantenimiento de tenencias por parte de los portugueses de plazas y territorios, en el noroeste peninsular. La HC al comienzo se refirió a Teresa como “*domina totius Portugalie*”⁷, denominación que luego derivaría abiertamente en “*Portugalensi regina*”⁸. Pero además, si se pudiera pensar que este título era únicamente una denominación de los cronistas compostelanos, cuya medida y premeditación en sus términos no hay que menospreciar, el mismísimo Papa Calixto en septiembre de 1122, refiriéndose al apresamiento del obispo de Braga, amenaza con la excomunicación a la “*Portugalensis regina T.*”⁹, signo evidente de que la dignidad real de la hermanastra de doña Urraca era reconocida fuera del territorio peninsular. De igual modo, Afonso Enriques, primo de Alfonso VII¹⁰, es denominado rey en la CAI, “*Adefonsus rex Portugalensium*”¹¹,

⁵ “(...) suo iuri atque dominio uiolenter subiugabat. Municipia etiam noua in ipsa terra ad inquietandam et ad deuastandam patriam et ad rebellandum regi edificari faciebat”. E. FALQUE, *Historia Compostellana*, Brepols, Corpvs Christianorvm. LXX, 1988. Libro II. Cap. LXXXV. p.395. También, HC. *Ibidem*, Libro II. Cap. XLII. p.286.

⁶ A. MAYA, *Chronica Adefonsi Imperatoris*, Brepols, Corpvs Christianorvm. LXXI, 1990.

⁷ HC. *Ibidem*, Libro I. Cap. CXI. p.190.

⁸ *Ibidem*, Libro II. Cap. LXXXV. p.395.

⁹ *Ibidem*, Libro II. Cap. LVIII. p.334.

¹⁰ J. MATTOSO, *D. Afonso Henriques*. Lisboa, Circulo de Leitores, 2007.

¹¹ “*Adefonsus rex Portugalensium, filius comitis Enrrici et Tarasie regine. Ipsa autem Tarasia erat filia regis domni Adefonsi, sed de non legitima, ualde tamen a rege dilecta, nomine Xemena Munionis, quam rex dilectionis et honoris causa dedit maratitam Enricco comiti et dotauit eam magnifice dans Portugalensem terram iure hereditario. Mortuo autem comite Enrrico, Portugalenses uocauerunt eam reginam; qua defuncta, filium suum regem,*

como efectivamente lo fue, dice la crónica, tras la muerte de su también regia madre.

Ahora bien, puede caber la pregunta sobre si esta intitulación fue el reflejo de la falta de jurisdicción de Alfonso VII, o de Urraca I, sobre el territorio que detentó primero su tía y después su primo. Me parece que no. Muy por el contrario, en las relaciones luso-leonesas se advierte la política de conformación del dominio territorial y doctrinal del concepto de imperio hispánico. Perfectamente los príncipes de Portugal pudieron denominarse regiamente a sí mismos, sin duda como signo de su soberanía sobre el territorio, y ese calificativo no contrasta ni hace sombra en nada a la jurisdicción efectiva sobre ese territorio del monarca de León. El concepto de rey de reyes permitía la denominación de la familia real lusa. Nuevamente era el genio junto a la capacidad política y diplomática del soberano leonés la que determinaba el acercamiento o alejamiento de los príncipes portugueses del mandato del poder central imperial. Invariablemente Alfonso VII debió ocuparse de mantener casi de la misma manera que su madre, por medio de alianzas momentáneas, la fidelidad de su tía primero, y luego de su primo, para atender tanto los problemas intestinos como fronterizos del noreste. La ambición de mayor independencia tanto por parte de doña Teresa, como de su hijo, se debió sin lugar a dudas a un movimiento paralelo de reestructuración de los poderes sociales y territoriales que redundaron en las relaciones de la casa gobernante portuguesa con el reino vecino¹². De esa manera, los movimientos y actos de poder, traducidos en invasiones a la zona gallega principalmente buscaban más que un reconocimiento inmediato, una ganancia paulatina de mayores concesiones por parte del monarca de León,

sicut et postea fuit, ad honorem nominis sui dixerunt". *CAI, Op.cit.* I, 73. La primera referencia a Alfonso de Portugal está en el Libro I, 46. La *HC* le denomina, principalmente porque abarca otra cronología, la de la reina Urraca y la de la soberana de Portugal, "*infans Portugalensis*". *HC. Ibídem.* Libro III. Cap. LI. p.520.

¹² J. MATTOSO, J. *Ricos-Homens, infanções e cavaleiros. A nobreza medieval portuguesa nos séculos XI e XII*, Lisboa, Guimaraes Editores, 1985. pp. 221-228. También conviene revisar J. MATTOSO, *A nobreza medieval portuguesa. A famílias e o poder*. Lisboa, Estampa, 1994. pp. 103-159.

para que de ese modo el mismo gobernante portugués pudiera hacer lo suyo en sus tierras y con su nobleza. Desde la ascensión de Alfonso VII al trono se hicieron presentes las prerrogativas de su tía Teresa, que asechó, ocupando ciudades y fortalezas en zonas cercanas a Tuy. Pero lo que más se recalca en la crónica de Santiago no es ese hecho de ocupación de espacio territorial sino que: *“Illa enim fastu superbie elata terminos iustitie egrediebatur et nullum seruitium de regno, quod ab illo tenere debebat, exhibere dignabatur (...)”*¹³. La dependencia legal por medio de acto de vasallaje a la madre del nuevo monarca, pero sobre todo la falta de reconocimiento de su jurisdicción y soberanía sobre la misma doña Teresa y sus hombres, era lo que violaba a juicio del narrador la soberana con su actitud de insubordinación contra la *potestas* de León. La indisciplina teresiana le costó grandes castigos a sus territorios, los cuales cesaron una vez que se estableció la concordia entre los parientes.

Afonso I de Portugal, aparecerá de la misma manera que su madre, amenazando las posesiones imperiales en la zona tudense y tras la coronación de 1135. De nuevo se repitió la entrevista personal entre los parientes, que en el caso de los homónimos dignatarios pareció más cercana, producto de sus mismas relaciones, que la celebrada entre el sobrino y la hermanastra de la reina Urraca I. Tras las vicisitudes que marcaron la recuperación territorial leonesa, pero sobre todo de fortalezas, se optó por el establecimiento de conversaciones a fin de conseguir un pacto entre los reinos. La CAI, al igual que después relatará refiriéndose a las capitulaciones navarras, menciona que el bando noble portugués sopesó la situación propia y vio la inconveniencia de seguir en campaña contra las tropas imperiales; de tal manera se iniciaron las negociaciones.¹⁴ El compromiso de Tuy de julio de 1137

¹³ *HC. op.cit.* Libro II. Cap. LXXXV. p.395.

¹⁴ *“Videntes autem hoc bellum maiores natu Portugalensium dixerunt regi suo: ‘Domine rex, non est nobis bonum aut utile habere bellum cum imperatore neque semper poterimus sustinere multitudinem eius tam magnam et tam fortem. Non erit crastina nobis sicut hodie. Si pax inter nos esset, omnes fratres nostri, qui perierunt a manibus Sarracenorum in castello de Erena, non perissent. Sed provide ne forte iterum ueniant Moabite et Agarren in ciuitatibus et in castellis nostris, que sunt trans flumen Dorii, et faciant peiora quam fecerunt. Iube*

es un tratado de paz entre el emperador Alfonso “*Ispanie imperatore*” y Afonso Enriques, denominado convenientemente como “*infans Portugalensis*”, expresión que refleja la indiscutible superioridad del monarca leonés y castellano. El príncipe de los territorios lusitanos se reconoció “*bonus amicus eius fidelis*” de Alfonso VII, garantizando la seguridad de las tierras de su señor. Por otro lado, aceptó la responsabilidad de cualquier sublevación de sus “*homines*” contra el emperador, y aprovechó para pedir ayuda a su regio familiar contra ataques de moros o cristianos. Ciento cincuenta hombres del portugués fueron puestos como fiadores. Testigos presenciales del acuerdo fueron el Arzobispo de Braga, y los obispos de Segovia, Oporto, Ourense y Tuy.¹⁵ Según lo dispuesto, la parte peninsular occidental

ergo ut eant aliqui de nobis ad rogandum imperatorem, ut faciat nobiscum pacem. Et demus ei omnia sua castella, que habemus, et ille restituat nobis illa, que sui milites ceperunt de nostri. Melius est enim nobis habere pacem quam bellum”. CAI. op.cit. I, 84.

¹⁵ Debido a la importancia de dicho acuerdo, estimo conveniente reproducir el texto del acuerdo en su integridad. “*Hoc est placitum et conuenientia quam facit, infans Portugalensis cum A, Ispanie imperatore, perpetuo mansuram. Imprimis, uidelicet, ut sit bonus amicus eius et fidelis, bona fide et sine malo ingenio; et facit ei securitatem de suo corpore, ne per se uel suo consilio aliquo tempore sit mortuus aut ingenido aut preso. Et si alius homo hoc fregerit, quod ipse a bene rancurre, quomodo rancurare de suo corpore et de suo filio quem multum amaret. Facit, etiam, illi securitatem de sua terra, quod non perdat illam neque ingeniet, neque per se neque per suos homines. Et si aliquis fecerit, quod bona fide et sine malo ingenio adiuuet illum rancurare, ut eam acquirere quomodo faciet, si sua propria esset. Si uero, aliquis rex christianorum aut paganorum per uim in terram imperatoris intrare uoluerit, ut adiuuet eum amparare, bona fide et sine malo ingenio, si ab illo adiutorium quesierit et illi demandauerit. Facit, post hec, illi securitatem ut hoc placitum et istam conuenientiam teneat suis filiis imperatoris, illi, scilicet, qui in placito et couenientia sui patris uoluerint stare et permanere. Si quis, uero, de hominibus infantis in hoc placitum et conuenientiam ruperit, ut infans, pro suo posse, emmendet, sicut laudauerit illi homines infantis et imperatoris que inter utrunque pacem et concordiam uoluerit mitere. Ad hoc, etiam faciet illi securitatem, ut illum honorem quem modo illi dat et dabit irantus aut pacatus quocunque tempore uoluerit, illi reddat aut suo filio, per bonam fidem et sine malo ingenio. Et placitum firmat et per iuramentum ipse, cum LC suis bonis hominibus. Si, uero, infans hoc placitum fregerit, sit periurus et traditor.*

Factum fuit hoc placitum apud Tudam, in riuua Minii, sub era MCLXXV,III nonas iulii. Hoc placitum fuit factum in presentia domni Pelagii, Braccarenensis archiepiscopi, et domni P, Secouiensis episcopi, et Iohannis, Portugalensis episcopi, et P, Tudensis episcopi, et M, Auriensis episcopi”.

F. FERNÁNDEZ, *Colección Diplomática del Monasterio de Sahagún (857-1300)*

seguía dependiendo del gobierno de León, y de manera más estrecha por las características eminentemente personales del pacto firmado entre los primos.

En los documentos portugueses, el príncipe Afonso I siguió denominándose “*infans*” antes que conde o rey. Esto se puede deber más que a una imposición de su primo, a una situación jurídica propia del hijo de la reina Teresa; y es que reciente estaba aún la expulsión de parte de la aristocracia gallega de los cargos de responsabilidad del gobierno de su madre, a quién finalmente también logró deponer de sus funciones¹⁶. Sin embargo, hacia comienzos de 1140, los diplomas de Afonso Enriques le denominarán “*rex*” más comúnmente que Infante¹⁷. Está titulación continuó durante 1141 y los años siguientes¹⁸. La autoridad papal reconocerá formalmente al reino lusitano en

Tomo IV (1110-1199) León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1991. Doc. 1263 (4 de julio de 1137)

¹⁶ M. BRANCO MARQUÉS DA SILVA, “Portugal no Reino de León. Etapas de una relação (866-1179)”, *El Reino de León en la Alta Edad Media*, IV, 1993, pp.603-604.

¹⁷ “Very possibly the change signified Afonso’s practical despair of personally acceding to the Leonese royal title, since his cousin now had yet other male heirs, the eight-year-old Sancho and the newly-born Fernando. On another front, Afonso’s ambition to intervene along the line of the Miño were certainly encouraged by the death in the spring of 1140 of the venerable Archbishop Diego Gelmírez of Santiago de Compostela and the resultant disarray of Alfonso VII’s party in Galicia over the very embittered question of his successor. A number of charters of the Leonese king show the presence at court in late spring and summer of the major secular supporters in Galicia”. B. REILLY, “Alfonso VII of León-Castilla, the House of Trastámara, and the kingdom of Portugal”, *Medieval Studies*, 63, 2001, p.206.

¹⁸ R. PINTO DE AZEVEDO, *Documentos medievais portugueses. Documentos Régios. Documentos dos condes portugueses e de D. Afonso Henriques. A.D. 1095-1185*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1958. La relación de documentos es la que sigue: “*Ego infans Ildeffonsus comitis Henrrici et Tharasie regine filius et magni regis Alfonsi nepos (...)*” Doc. 165 (mayo de 1138) Llama la atención el calificativo que da a Alfonso VII de “*magni regis*”. A finales de 1138 Alfonso Enríquez se autodenominada: “*(...) diuina prouidentia Portugalensium princeps (...)*” Doc. 166 (diciembre de 1138) De la misma manera se reconoce en enero de 1139, Doc. 167 (11 de enero de 1139), y en febrero de 1140-1141. Doc. 175 (15 de febrero 1140-1141) Abiertamente se denomina *rex* desde mayo de 1140. Doc. 177 (20 de mayo de 1140) donde se registra: “*Ego egregius rex Alfonsus gloriosissimi Ispanie imperatoris nepos (...)*” En documentos siguientes ya no se abandona esa denominación y siempre se le vincula su realeza y el parentesco con el emperador de León. Doc. 178 (junio

la Bula “*Manifestis probatum*” de 1179¹⁹, aún cuando desde 1144, como manifestaré, ya reconocía formalmente al rey de Portugal en unos términos bastante convenientes tanto para Afonso I, como para el pontificado.

Luego de otro despliegue militar y demostrativo de su capacidad bélica y de convocación señorial, comandado por Afonso I, y después de una impresionante penetración leonesa en territorio luso, se produjo una nueva entrevista entre los primos en la ciudad de Zamora en la que Alfonso VII se encontraba desde mayo²⁰. Ahí, se determinó un nuevo pacto entre ambos gobernantes. Reflexionando sobre esta entrevista, y su redundancia en el título regio de Afonso de Portugal, el profesor Mínguez ha escrito: “En primer lugar la titulación de *rex*, tras la entrevista de Zamora, no se presentaba como una decisión unilateral del vasallo al margen o en contra de la voluntad de su señor, sino como resultado de un acuerdo entre ambos; acuerdo que implicaría el mantenimiento de algún tipo de subordinación formal por parte del nuevo rey hacia el monarca leonés, así como una serie de obligaciones recíprocas (...) En esta situación el reconocimiento de la titulación *rex* a Alfonso Enríquez no suponía la equiparación formal entre ambos”²¹. En efecto, tal y como propongo, no hay que confundir la titulación regia lusitana como signo de independencia de ese terri-

de 1140); Doc. 179 (julio de 1140); Doc. 180 (7 de julio de 1140); Doc. 181 (noviembre de 1140); Doc. 182 (febrero de 1141); y instrumentos posteriores.

¹⁹ C. ERDMANN, *O Papado e Portugal no primeiro século da História Portuguesa*, Coimbra, Publicações do Instituto Alemão da Universidade de Coimbra, 1935. pp.76-78.

²⁰ P. RASSOW, *Die Urkunden Kaiser Alfons' VII von Spanien. Eine Palaeographisch-diplomatische Untersuchung*, Berlin, Gruyter & Co, 1929. Doc. 17 (5 de mayo de 1141)

²¹ Agrega el catedrático: “No deja de ser significativo que, a pesar de que ya desde el momento en que Alfonso Enríquez derrotó a su madre y se hizo cargo del gobierno del territorio *portugalese* se daban las condiciones objetivas para autotitularse *rex*, éste no adoptó el título hasta varios años después de la coronación imperial de su primo Alfonso VII”. J.M. MÍNGUEZ, *La España de los Siglos VI al XIII. Guerra, expansión y transformaciones. En busca de una frágil unidad*, San Sebastián, Editorial Nerea, 2004. p.295. Merece la pena revisar también el trabajo de M. CALLEJA, “El destierro del conde Gonzalo Peláez: Aportación a la historia política de los reinos cristianos peninsulares en el siglo XII”, *Cuadernos de Historia de España*, LXXXVI, 2000, pp. 123-145.

torio de la jurisdicción leonesa, ni tender a identificar la dignidad de Afonso I con la que recaía en su primo que era doble, rey e *imperator* en la misma persona. La clave de todo, nuevamente, se encuentra en la doctrina imperial de León.

Ambos monarcas, establecido ya la superioridad jerárquica indiscutible de Afonso I de Portugal sobre sus territorios, pero bajo la *potestas legionense*, la misma que le reconoció ese estatus, y aprovechando el debilitamiento y posterior colapso de los Almorávides en la Península, jalonada por similar situación en Marruecos, unieron o coordinaron sus fuerzas para tener sendas conquistas hacia 1147. La CAI menciona a cada momento las hazañas de las tropas leonesas castellanas, y las de sus aliados barceloneses, pisanos y genoveses. No hay motivo para desestimar que dentro de las tropas imperiales no estuvieran señores portugueses o su mismo monarca. Quizás la oportunidad de dar un golpe certero y final a los musulmanes fue la oportunidad que Alfonso VII utilizó para beneficiarse de las fuerzas portuguesas, concediendo a cambio el reconocimiento real de su primo²², en Astorga. Pero no únicamente la dignidad del hijo de doña Teresa era reconocida por el emperador, sino que además la misma Iglesia por medio de su legado, el cardenal Guido tras el concilio de Valladolid de 1143.²³ El mismo Afonso de Portugal el 13 de diciembre se declaraba “*miles beati Petri*” a la vez que se comprometía pagar cien onzas de oro anualmente a la Santa Sede. Como vasallo de Roma, el rey aseguró no reconocer ninguna autoridad sobre sus posesiones sino del Vicario de Pedro.²⁴ “By it, Afonso limited the scope of his vassal-

²² REILLY, *op.cit.* pp. 80-81.

²³ “(...) *tempore quo Guido Romane ecclesie cardinalis concilium in ualle olithi celebravit et ad colloquium regis Portugalie cum imperatore uenit*”. RASSOW, *op.cit.* p.438.

²⁴ “*Quocirca ego Adefonsus rex Portugalensis Dei gracia per manum domini Guidii diaconi cardinalis apostolice sedis legati, domino et patri meo pape Innocentio excimium feci terram quoque meam beato Petro et Sancte Romane Ecclesie offero sus censu anno III unciarum auri, ea uidelicet conditione atque tenore, ut omnes qui terram meam post decesum meum tenerint, eundem censum annuatim beato Petro persoluant, et ego tanquam proprius miles beati Petri et Romani pontificis tam in me ipso quam in terra mea uel in his etiam que ad dignitatem et honorem mee terre attinent defensionem et solatium apostolice sedis*

age to his Leonese cousin to the territory of Astorga, not Portugal, and circumscribed the legal and moral force of his obedience of 1137".²⁵ Independencia en lo político, y también en el plano eclesiástico. La iglesia portuguesa ejercería su propia autonomía; el Arzobispo de Toledo no tendría jurisdicción sobre los territorios y las sedes occidentales a pesar de su dignidad de Primado de la Península²⁶

Las relaciones personales y siempre de mutuo beneficio entre los primos supuso finalmente la emancipación de Portugal del ámbito leonés. Indudablemente para Afonso I fue todo un logro, y planeado el avance cristiano sobre los territorios andaluces, quizás el emperador prefirió contar con un aliado fiel con el que entenderse y cooperar para realizar conquistas exitosas y el posterior reparto de las zonas de influencia.²⁷

habeam, et nullam potestatem alicuius ecclesiastici secularisue domini nisi tantum apostolice sedis uel a latere ipsius missi unquam in terra mea recipiam. Facta oblationis et firmitudinis carta Idus Decembris Era MCLXXXI. Ego supra dictus Adefonsus Portugalensis rex qui hanc cartam fieri iussi libenti animo coram idoneis testibus propria manu confirmo.

Ego Johannes Bracharensis archiepiscopus confirmo, ego Iohannes Colimbriensis episcopus confirmo, ego Petrus Portugalensis episcopus confirmo". PINTO DE AZEVEDO, *op.cit.* Doc. 202 (13 de diciembre de 1143)

²⁵ REILLY, *op.cit.* p.209.

²⁶ PINTO DE AZEVEDO, *op.cit.* Doc. 202 (13 de diciembre de 1143)

²⁷ Respecto a las relaciones entre el reino de León y Portugal para la época posterior se hace referencia necesaria F. MORALES, *Repoblación, organización y fronteras en el suroeste mirobrigense (siglos XII-XIII)* Ciudad Rodrigo, Ayuntamiento de Ciudad Rodrigo, 2008.

ALGUNAS NOTAS SOBRE EL PAPEL DE LA MUJER EN FONTEVRAUD Y SANTA MARÍA DE VEGA

SUSANA ROYER DE CARDINAL

Fundación para la Historia de España

Resumen

El papel relevante desempeñado por la mujer en la abadía real de Fontevraud y en el monasterio de Vega del Cea –priorato de aquella– fue ¿síntoma o consecuencia? de un descubrimiento de la mujer en aquel siglo XII, plétórico de novedades, de raptos místicos, de nuevas formas de acercarse a la divinidad y de consecuentes reformas religiosas. En este trabajo esbozo algunas líneas interpretativas acerca de la hegemonía de la mujer sobre el hombre, superioridad que se hizo palpable en los dos cenobios estudiados, ejemplos de mutaciones que fueron interpretadas de forma desigual por los contemporáneos y por aquellos que más tarde abordaron el tema.

Abstract

The question is posed whether the relevant role of women in the royal abbey of Fontevraud and in the convent of Vega del Cea- a priorate of the former- was a symptom or a consequence of the discovery of women in the XIIth century,- century full of novelties, of mystical raptures, and new ways to approach divinity which led to religious reforms-.

In this essay I shall sketch some interpretations concerning the hegemony of women above men, a superiority which is evident in the two monasteries examined, examples of changes which were interpreted differently by contemporaries and those who later have dealt with this topic.

Palabras claves

Monasterio – mujer – hegemonía - poder

Key words

Monasteries – women – hegemony - power

Introducción

Desde ya hace varios años se viene trabajando en el tema de la mujer en los distintos periodos de la historia. Tema apasionante si lo hay, abordado en un momento del devenir de la humanidad en que la presencia femenina se ha instalado en todos los ámbitos de la vida colectiva, dejando atrás el tradicional esquema de la mujer recluida en su casa, dedicada a la tarea –digna y aún admirable- de la crianza de los hijos y de la atención del marido.

Para el largo espacio de tiempo que llamamos Edad Media, el imaginario colectivo se detiene en los aspectos más lúgubres y oscuros, representación de una época signada por la violencia, la injusticia y la subordinación de la mujer al varón, víctima ella de una ideología que la marginaba de la vida activa. Naturalmente tanto historiadores como pensadores han sabido aportar en las últimas décadas valiosa información que matiza y aun contradice estas afirmaciones de los no especialistas, pero que aun se divulgan por los medios de comunicación como letanías que se repiten con voz monocorde una y otra vez.

No es este el lugar de abordar el papel desempeñado por la mujer en el occidente medieval, tampoco entrar en los contenidos de género, una amplia bibliografía permite aproximarse a este tópico, analizado desde distintas vertientes, que reflejan también diferentes posturas ideológicas.¹

¹ F. FUSTER GARCÍA, “La historia de las mujeres en la historiografía española: propuestas metodológicas desde la Historia Medieval”, *Revista de Historia 10*, Valladolid (2009).

La mujer en el siglo XII

Sin embargo, últimamente se ha dado relevancia al tema de la mujer en el siglo XII, siglo de transformaciones, de creaciones novedosas y revolucionarias, de fervor intelectual, de intensas aspiraciones de tipo místico, siglo en el que las mujeres, o algunas de ellas, aquellas de las que nos han quedado rastros, rastros elocuentes y de gran trascendencia intelectual, jugaron un papel determinante en la creación poética y en la mística y fueron actrices principales de esos movimientos religiosos que aspiraban a una relación novedosa con la divinidad y que terminaron por ser segregados de la Iglesia Romana.²

Es también el tiempo de la exaltación mariana, el culto a la Virgen María nutre la liturgia y el corazón, y la mente de los fieles le elevan plegarias cada vez mas acuciantes, síntoma y respuesta del fervor hacia la mujer, producto, sin duda, del ambiente cultural que lo propiciaba. Porque es el siglo del amor cortés, donde la dama ocupa un lugar de privilegio en el canto de los trovadores, donde se la ensalza y la sublima, en un contradictorio acercamiento y alejamiento de ella, dinámica propia de un reciente abordaje al género femenino.

El siglo XII generó una serie de cambios que afectaron casi todos los ámbitos de la vida medieval: se institucionalizan la realeza y el feudalismo, las ciudades generan una creciente complejidad social, el occidente se expande con las Cruzadas, se consolida la reforma religiosa y eclesiástica impulsada unos años antes por el enérgico Gregorio VII, cuyas premisas –separación radical de laicos y clérigos, celibato eclesiástico, centralización y subordinación al poder pontifi-

Una excelente síntesis del papel de la mujer en la Edad Media en A. RUCQUOI, "Historia de un tópico: la mujer en la Edad Media", *Historia 16*, Biblioteca Gonzalo de Berceo, pp. 104-113

² "en cette première moitié du XII^e-siècle, une intense poussée d'aspiration religieuse, parfois d'exaltation, animait de nombreuses femmes de tous les milieux poussant les unes vers une vie de prière monastique, lançant les autres en une agitation parfois désordonnée, au service de ces mouvements d'idées auxquels ont ensuite donné les noms de valdeïsme, d'albigénisme, de catarisme... J.LECLERCQ, "Cisterciennes et filles de St. Bernard", *Studia Monástica*, 32, 1990, p. 142.

cio- desataran notables consecuencias en la vida intraeclesial y fuera de ella.

El espacio ocupado por la mujer parece desenvolverse de forma centrifuga a partir de los centros monásticos, los escritos de una Hildegarda de Bingen perforan los muros de sus monasterios para alcanzar a las más altas autoridades de la época- papa, reyes, grandes aristócratas, intelectuales y filósofos- logrando esta mujer ser reconocida como fuente inspirada por Dios para guiar a la humanidad por caminos de perfección y de sabiduría.³

De este modo, será en el ámbito monacal donde la mujer se destacará y logrará realizar o plasmar sus aspiraciones tanto místicas como poéticas. Y el espacio monástico también aportará a la mujer, a las mujeres, a cierta categoría de ellas, el ambiente adecuado para el desarrollo de sus potencialidades mediante el ejercicio del poder dentro del monasterio, y fuera de él en tanto señoras feudales, con dominio sobre hombres y bienes. Este ejercicio del poder se observa nítidamente en los dos centros monásticos aquí estudiados: Fontevraud y Santa María de Vega.

Donación a Fontevraud

El 10 de mayo de 1125, estando la reina Urraca muy probablemente en su palacio de Saldaña,⁴ y junto a ella el conde Rodrigo González con sus hijas habidas de su matrimonio con la infanta Sancha, rodeados de otros personajes de la corte, hacen donación del monasterio de Vega con todas sus posesiones a la abadía dúplice de Fontevraud en la persona de la condesa Agnes, solemne acto en el que la reina se desprende de un cenobio en los momentos finales de su vida y lo hace

³ A. FRABOSCHI, *Hildegarda de Bingen, la extraordinaria vida de una mujer extraordinaria*, Buenos Aires, EDUCA, 2004; R. PERNOUD, *Hildegarda de Bingen, una conciencia inspirada del siglo XII*, Buenos Aires, Paidós, 1998

⁴ M.C.PALLARES, E. PORTELA, *La reina Urraca*, Donostía-San Sebastian, Nerea, 2005, p. 52

*pro remedio animarum nostrarum et parentorum nostrorum.*⁵

¿Qué motivaba a doña Urraca a donar este centro monástico a una abadía que por cierto estaba a kilómetros de distancia del río Cea? ¿Era continuadora de la política de sus antepasados, en su afán de traspasar monasterios a ordenes foráneas? Recordemos que la europeización de los cenobios españoles comienza con el proceso de benedictización, proceso que hará modificar el escenario en el que se desarrollaba la vida monástica en la península ibérica y, la introducción de sus diversas obediencias logrará la homogeneización de los monasterios hispánicos. Si Cluny aporta el bagaje cultural ultrapirenaico, el Císter arrastra el dinamismo propio de la ascética y el deseo de mayor perfección individual que informó esta reforma benedictina. Esta ola de europeización alcanzó tales dimensiones que se puede decir que los principales monasterios de la Hispania fueron regidos por normas ajenas al espíritu y a las reglas otrora imperantes en la península.⁶ La propagación del benedictinismo en sus distintas variantes contribuyó a la paulatina eliminación de los monasterios dobles, característica que había proliferado en la España visigoda y en la de la Reconquista.⁷ en vías de extinción en la Plena Edad Media.

⁵ Como firmantes están: Alfonso, rex, filius domne Vrraca, el conde Pedro González (amante de la reina) el conde Suero Vermúdez. Como testigos: Cid, Bellido y Anaia. Confirman los obispos de León, Zamora y Astorga. Presente el abad de Sahagún, don Bernardo y presentes otros laicos. S. DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, *Colección documental de los monasterios de San Claudio de León, Monasterio de Vega y San Pedro de las Dueñas*, León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro" 2001. Monasterio de Vega, doc. 34, pp. 147-148. En adelante se citará como Monasterio de Vega.

⁶ Alfonso VI había donado San Servando de Toledo a San Víctor de Marsella, San Juan de Burgos fue entregado. a La Chaise-Dieu por la reina Constanza y a mediados del siglo XII será el turno de San Miguel de Escalada cedido por Alfonso VII a la abadía de San Rufo de Avignon, pasando a depender este priorato de la casa madre.

⁷ Los monasterios dobles fueron objeto de distintas interpretaciones. José Orlandis trata los orígenes de estas comunidades religiosas en la Alta Edad Media situándolos en las fundaciones privadas de *monasteriolos*, esto es en la creación de pequeñas comunidades monásticas por parte de familias aristocráticas, que, con su gente, moraban en él. Se refiere a la Regla Comunitiva cuyo capítulo sexto insta a las familias a guarecerse en ellos, en caso de peligro. J.ORLANDIS, "Los monasterios dúplices en la Alta Edad Media", *AHDE*, tomo XXX, Madrid, 1953. Linage, por su parte, puntualiza los comienzos del monacato doble y de

Fontevraud

A comienzos del siglo XII nace en Francia la gran abadía de Fontevraud, creación de Robert d'Arbrissel, predicador que arrastraba multitudes, en especial a mujeres,⁸ respondiendo no solo a arrebatos de tipo religioso-místico sino también a necesidades de la región elegida para su emplazamiento. Desde el momento de fundación tuvo como característica principal la de ser un monasterio dúplice, carácter este que resultó novedoso en el siglo XII, conformado de este modo por una doble comunidad, una de mujeres y una de hombres. Aunque sometida a la regla benedictina, su normativa fijaba el predominio de

la regla Común extrae aquellos capítulos que atacan los monasterios de hombres y mujeres y advierte que fueron producto del singular momento histórico. Sostiene que la introducción de la regla de San Benito condujo a la eliminación de la duplicidad, aunque se dieran excepciones, dentro y fuera de la península. A.LINAGE CONDE, "La supervivencia de los monasterios dobles en la Península Ibérica" *Studia Monástica*, 32, 1990, p. 142 pp. 364-379. Este tipo de monasterio de tradición visigoda se traslada a la España de la reconquista con la creación de monasterios familiares de carácter doble y rige el sistema pactual. Pérez de Urbel, si bien afirma que muchos monasterios de este periodo fueron dúplices, lo hace con la reticencia propia de un pensamiento poco afecto a la convivencia de varones y mujeres, ya que "dada la fragilidad de la naturaleza humana no podía dejar de tener grandes inconvenientes" PEREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media*, Madrid, Ancla, 1934, t. II, p. 315. La historiadora argentina Cecilia Lagunas, en cambio, optimiza los resultados de esta institución y advierte que, desde el punto de vista del sistema de género "El desempeño de las mujeres en función de gestión material autónoma, fueron hechos que promovieron, para las mujeres, espacios transgresores al orden social y simbólico de géneros del patriarcado en el periodo transicional o prefeudal" (s. IX al XI) C. LAGUNAS, *Abadesas y clérigos. Poder, religiosidad y sexualidad en el monacato español. Siglos X-XV*, Universidad de Luján, 2000, p. 67. Recientemente, Rodríguez Castillo estudió los monasterios dobles gallegos, señala los orígenes priscilianistas de este tipo de organización monástica y afirma que fueron los concilios –Concilio de Compostela, (siglo XII) y Concilio de Coyanza (1055) los que anatematizaron la convivencia de sexos y atacaron en la herejía priscilianista el magisterio de las mujeres. H.RODRIGUEZ CASTILLO, *Los monasterios dúplices en Galicia en la Alta Edad Media*, A.Coruña, Toxosoutos, 2006, p.120

⁸ La vida de este personaje fue escrita por Baudri de Bourgueil: en ella relata el cambio espectacular que en su vida se produjo a los 50 años, época en que comenzó una vida de ascesis y el formidable don de oratoria de que gozaba hizo que el papa Urbano II, después de predicar la cruzada en Clermont Ferrand, le ordenara convertirse en predicador. J. LONGÈRE, "Robert d'Arbrissel prédicateur" *Robert d'Arbrissel et la vie religieuse dans l'ouest de la France*. Actes du colloque de Fontevraud, 2001, edités par J. Dalarun, Turnhout, Brepols, 2004, pp.87-88

la mujer sobre el hombre, en tanto la superiora regía ambas comunidades.

Las interpretaciones acerca de la superioridad de la mujer en este monasterio –ya que la comunidad masculina debía estar al servicio de las *sanctimoniales*- son varias, y uno se pregunta a qué se debió este papel relevante de la abadesa, el por qué de esta exaltación femenina y aún si se trató de una suerte de revolución, de un trastocamiento de los roles, en una sociedad hecha por y para el varón.

Porque la pieza maestra de este singular proyecto de Roberto radicaba en que hombres y mujeres vivieran juntos, los primeros sometidos a las segundas.⁹ Y que los varones hayan aceptado este yugo durante siete siglos –no sin ciertas resistencias manifiestas- es algo que podríamos caracterizar de insólito y sorprendente.

Este tema, el de la supremacía de la mujer y el de la sumisión del varón a ella, ha provocado largos y controvertidos debates entre los historiadores y entre aquellos que han abordado esta cuestión. A lo largo de los siglos se ha tratado de explicar el proyecto de Arbrissel en términos espirituales, religiosos, sociológicos y aun políticos. Para ello se han contado con diversas fuentes que iluminan la trayectoria del pensamiento del fundador y que afirman la preeminencia de la mujer sobre el varón, en especial de la abadesa sobre ambas comunidades.¹⁰

⁹ J.DALARUN, Fortune institutionnelle, littéraire et historiographique de Robert d'Arbrissel, *Robert d'Arbrissel et la vie.... op. cit.* p. 306

¹⁰ Fuentes: Además de la ya citada VITA PRIMA de Baudri de Bourgeuil, destinada a la primera abadesa Petronille de Chemillé, existió una *Vita altera* atribuida al capellán Andrés, redactada después de la *Vita prima*, antes del año 1120., donde se relata la elección de la primera abadesa y contiene hechos fundamentales que hacen al destino de Fontevraud. Los Estatutos de la orden aportan singulares precisiones y en especial el *Cailleau A* distingue las obligaciones de las religiosas y de los religiosos. Una versión larga de los estatutos, compuesta entre los años 1116-1119 precisa los deberes de mujeres y varones. También existen diplomas y cartularios que reflejan las donaciones ofrecidas a Fontevraud., DALARUN, "Pouvoir et autorité dans l'ordre double de Fontevraud", *Les religieuses dans le cloître... op.cit.* pp.. 336-344. Idem, « Les plus anciens statuts de Fontevraud, *Robert d'Arbrissel et la vie religieuse....., op. cit.* pp.139-172

¿Qué motivo inspiraba a Roberto de Arbrissel a otorgar semejante poder a la mujer? O *contrario sensu*: ¿cuál era el pensamiento del fundador de Fontevraud al someter al varón al imperio de la mujer?

Ya hemos esbozado sucintamente el lugar de la mujer en el siglo XII, su exaltación como dama a la que se debía reverenciar y amar según los dictados del amor cortés como también la veneración a la Virgen María. Pero ¿era esto suficiente?, ¿era el culto a la mujer capaz de revertir una idea que sobre ella se hacía la Cristiandad, el pensamiento que sobre ella se elaboraba en los estratos oficiales de la Iglesia? Recordemos brevemente que, si bien en los comienzos de la era cristiana la mujeres tuvieron un importante peso específico en la vida eclesial –predicación de la palabra, acceso al diaconado- la creciente marginación de los puestos relevantes en la comunidad –exclusión del sacramento del orden sagrado, confiado por el mismo Cristo a los hombres, llamadas al silencio por las amonestaciones de un Pablo- hicieron de las cristianas unas mujeres subordinadas al poder de los hombres. No entra en contradicción el papel relevante que algunas de ellas tuvieron a lo largo de la historia. Pero, sin entrar en honduras se puede afirmar que la visión que de la mujer tenía el hombre, en especial el eclesiástico, era negativa, por aquello del estigma de Eva, agente del pecado, la serpiente. Aun cuando el pensamiento de san Agustín –que prevalece durante toda la edad Media hasta el surgimiento de la escolástica y la incorporación de Aristóteles al pensamiento medieval - era favorable a la mujer, no la consideraba inferior, por el contrario para el obispo cartaginés poseía igual naturaleza que el hombre.¹¹

No hay duda que la limitación para no decir la inferioridad de la mujer, que pesaba en la consideración de los pensadores medievales derivaba en primer lugar de su débil constitución física, su *fragilitas*, que de lo puramente físico se deslizaba a lo espiritual, para no decir a lo mental. El pontífice Inocencio III en un privilegio otorgado en el

¹¹ P. LANGA, *San Agusín y el progreso de la teología matrimonial*, Toledo, 1984, p. 107

año 1201 a los prioratos de Fontevraud poniéndolos bajo su especial protección expresa: *femineus sexus, stat fragilior, tanto ergo nos paternam curam....*¹² Y aun una mujer dotada, como lo fue Hildegarda de Bingen, hubo de reconocer su pequeñez - llegando de este modo la mujer a asumir el mismo concepto de sí que el hombre tenía de ella.¹³ Por esencia, pues, debido a su naturaleza, *natura sua*, la mujer era frágil y había de ser protegida contra ella misma y contra los demás.¹⁴ Además, el valor de la conducta de la mujer se basaba en una imitación del carácter del hombre: debía ser *viriliter*, y en España cuando se la admiraba por su temple se decía que era “muy varona”. Así las cosas, en razón de la fragilidad femenina, las comunidades religiosas de mujeres sobrellevaron una especial sujeción respecto de los monasterios masculinos, o fueron dependientes del obispo local, de tal modo que de existencia autónoma escasamente pudieron gozar. Esto en cuanto a la mujer.

Con respecto al varón, el sentido de la obediencia, y el valor de la humildad puestos de relieve en la regla benedictina, o la estricta aspiración a la ascesis que en los cistercienses lo obligó al trabajo manual, y otras fundaciones de la época, -tal como la de Grandmont, en la cual los clérigos debían estar sometidos a los conversos que regían la orden-, realzaban el valor de la humildad.¹⁵ En Fontevraud la humildad parece haber dejado paso a la humillación. Humillación para el hombre con sentido redentor, salvífico, “la soumission des hommes est conçue pour le salut de leurs âmes. Les femmes sont, une fois encore, utilisées comme instrument du rachat de l’homme »[□] Sometimiento que sin lugar a dudas provocó un sentimiento de rechazo por

¹² S. DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, *op.cit.* doc.84, p.210

¹³ “And I, a poor little female in form, unlearned by human teaching...” HILDEGARD OF BINGEN, *Explanation of the rule of Benedict*. Translate with an introduction and notes by Hugh Deiss OSB & with a background essay by Jo Ann McNamara. Toronto, Peregrina, 2000, p. 48

¹⁴ P. L’HERMITE-LECLERCQ, “Les pouvoirs de la supérieure au Moyen Age” , *Les religieuses ... op. cit.* p.168

¹⁵ DALARUN, “Pouvoir et autorité...”, *op. cit.* p.346

parte del hombre. Abelardo es un ejemplo.¹⁶ Hay que señalar el carácter social o si se prefiere sociológico de esta subordinación del varón a la mujer: los hombres que pertenecían a la comunidad de Fontevraud eran de cuna mas baja que la de las aristocráticas religiosas, a punto tal que llegaría a despertar en ellas un cierto desprecio, acostumbradas como estaban las *sanctimoniales* de alta alcurnia a prevalecer sobre los hombres, de ser estos de inferior nivel social. La impronta social lograba vencer la calidad moral o, si se prefiere, la igualdad de los hombres y mujeres ante Dios.

El gran monasterio que hoy se yergue cerca del valle del Loira, la Abadía real de Fontevraud constaba de 4 edificios de desigual valor: el mas grande, el “Grand Moutier” en el que moraban unas 300 monjas, el de los frailes llamado San Juan, Santa Magdalena destinado a las prostitutas y el de los leprosos, -San Lázaro- nombres evocadores de personajes bíblicos y representación del proyecto del fundador.¹⁷

Si la pobreza fue una norma impuesta en los inicios de su larga andadura, el origen nobiliario de las damas que se recluyeron en el,¹⁸ así como las cuantiosas donaciones recibidas de la aristocracia de la región, lo fueron transformando en un cenobio opulento -como tantos otros de aquellos tiempos-, ya que “parmi les abbayes de femmes elle était la plus riche”.¹⁹

¹⁶ “Abelard was probably referring to Fontevrault when he wrote in the *Historia Calamitatum* that « in several places the natural order is overthrown to the extent that we see abbesses and nuns ruling the clergy »” J.M.B.PORTER, « The convent of the Paraclete : Heloise, Abelard and the Benedictine Tradition » *Studia Monastica*, vol.41, fasc.1, 1999, p. 164

¹⁷ PRIGENT, “Fontevraud au début du XIIème siècle » *Robert d’Arbrissel et la vie religieuse....op. cit.*, p. 259

¹⁸ La primera priora, Resende de Montsoreau y la primera abadesa, Petronille de Chemillé pertenecían a familias aristocráticas, la segunda abadesa, Matilde de Anjou (1150-1155) era hija de Foulque de Anjou y tía de Enrique II, quien hace de Fontevraud un panteón real. J. DALARUN, “Fortune instotutionnelle.... op. cit. p. 303. Allí fue enterrada Alienor de Aquitania, allí están sepultados Enrique II Plantagenet, sus hijos Ricardo Corazón de León y Juan sin Tierra junto a su segunda mujer Isabel de Angulema, vinculándose pues, no solo con la nobleza regional sino también con las casas reales británica y francesa

¹⁹ MELOT, “Lecture de l’espace”, *Robert d’Arbrissel et la vie...op. cit.* p.282

La riqueza llegó a justificarse en razón de la obediencia al mandato divino de socorrer al prójimo: en este caso el prójimo más próximo fueron mujeres de vida dudosa y en especial los leprosos, cuya condición de marginalidad los elevaron a la categoría del pobre por excelencia. Como dice Dalarun, era necesario contar con bienes materiales para poder ejercer la *caritas*, y la pobreza hubiese sido considerada una indecencia, especialmente en el ámbito conventual femenino.²⁰

Muy pronto se produce la dispersión y el agrandamiento de la iglesia de Fontevraud. Se crean varios prioratos en Francia, algunos en Inglaterra, favorecidos por los reyes, –Westwood, Nuneaton y Amesbury-²¹ y la condesa Agnes de Fontevraud cruza los Pirineos para fundar el Monasterio de Vega de Oviedo, primero en España, aunque de corta duración como priorato fontevrista.²²

Monasterio de Vega

El monasterio Santa María de Vega, situado a orillas del Cea fue transformado en priorato de Fontevraud cuando la reina Urraca hace donación del otrora monasterio masculino de San Cristóbal y San Andrés a la abadía francesa. Y con la entrada de religiosas venidas de Francia se produce no solo la ruptura con el anterior cenobio, también se aceptan las reglas, los usos y las costumbres de aquella. En primer lugar se transforma en un monasterio doble, dos comunidades, una de hombres, la otra de mujeres convivían en un mismo ámbito, aunque en edificios apartados, cuya titular era la priora que respondía a los

²⁰ Dalarun explica la dejación de la pobreza en términos bíblicos: se nota un deslizamiento desde el Nuevo testamento hacia la palabra y la acción veterotestamentaria, donde se realza el valor de la riqueza, es una representación del pueblo elegido que ha alcanzado la Tierra Prometida. “Fortune institutionnelle...” *op. cit.* p. 304

²¹ S. THOMPSON, *The founding of English nunneries after the Norman Conquest*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 114.

²² C. BAHR, “Gontrodo Petri y la fundación de Santa María de la Vega de Oviedo: tendencias foráneas en una sociedad aislada”, *Conociendo a Hildegarda de Bingen*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Católica Argentina, 2005, en CD-R

lineamientos de Fontevraud, es decir con poder sobre ambas comunidades.

A partir de la cesión de la reina Urraca a Fontevraud fue generosamente dotado por los monarcas; Alfonso VII entrega lugares,²³ acota las propiedades del monasterio,²⁴ y confirma el coto.²⁵ Junto con su hermana Sancha garantiza la donación de una iglesia²⁶ y dicta sentencia en un pleito.²⁷

Pero sin duda el más generoso de los reyes fue Fernando II de León. Es que, debido a la presencia de una tía carnal suya –Mafalda– sus vínculos con el monasterio fueron estrechos. Suscribe ocho privilegios, cinco de los cuales son donaciones de tierras o lugares²⁸ otros mencionan exenciones de impuestos²⁹ o tratan de la cesión de los mismos.³⁰

Alfonso VIII de Castilla tendrá motivos sobrados para beneficiar a Fontevraud: su mujer Leonor, hija de Enrique Plantagenet, estaba doblemente ligada a la abadía francesa ya que su padre era benefactor y

²³ Los lugares de Vallalin y Montana, S. DOMINGUEZ SÁNCHEZ, El monasterio de Vega, *op. cit.* doc. 34, año 1127, p. 149

²⁴ *Ibidem*, doc. 38, año 1133, pp. 152-153

²⁵ Y establece un acuerdo entre el monasterio de Sahagún y el de San Cristóbal de Vega para que el primero pueda pacer sus ganados en dicho coto, *Ibidem*. doc. 40, año 1136 p.155

²⁶ Llamada Santa Elena que había realizado María Amorosa al monasterio de Fontevraud, *Ibidem*, doc. 49, año 1151, pp.166-167

²⁷ *Ibidem*, doc. 41, año 1137, pp.156-157

²⁸ *Ibidem*, doc. 60 año 1163, p. 181 cede al monasterio de Vega la villa de Gordoncillo; en el año 1168 dona dos casas sitas en León en la puerta de San Isidoro y tres herrerías en Corniero y un solar en Ananie, doc. 64, pp. 184-185. Junto con su mujer Urraca y su hijo Alfonso cede al monasterio de Vega el lugar de realengo llamado Villamato y cuanto hubiere de realengo en Villerías de Campos, doc, 69, año 1173, pp 191-191. En 1174 regala el pueblo de Villarrequeriel con todas sus pertenencias, doc. 71, pp. 193-194. Dona al monasterio de Vega las propiedades de realengo situadas en la villa de Castellanos, con todos sus derechos reales, doc. 78, año 1180, pp. 203-204

²⁹ De la fonsadera, pedido y facendera. *Ibidem*. doc. 67 año 1172, pp. 188-189. Exención de tributos reales sobre una propiedad adquirida por una monja, doc.73, año 1175, p. 196

³⁰ Da el portazgo real a la villa del Monasterio de Vega, doc. 70, año 1173, pp. 191-192

su madre se había retirado en aquella abadía antes de morir y fue allí sepultada. Para cumplir la promesa hecha por ambos cónyuges el día de su boda, los monarcas donan cien monedas de oro a Fontevraud.³¹

Se puede afirmar que a partir de Alfonso IX comienzan a cesar las donaciones reales –esto es tónica general en otros monasterios- en cambio son necesarias las confirmaciones de cesiones anteriores o la defensa del monasterio frente al ataque de concejos o de hombres poderosos. Estaría fuera del propósito de este trabajo nombrar todos los privilegios y las confirmaciones. Sin embargo, en el siglo XV, un monarca se destacó por su generosidad respecto al monasterio de Vega: Juan II le dona 71,5 florines de oro equivalentes a 5.005 mrs. situados en las alcabalas del lugar de Vega.³² También la nobleza ayudó al ensanche del dominio de este cenobio³³ protegiendo en cierto modo a este centro monástico y a sus habitantes. Es que para la aristocracia de la región, las comunidades religiosas formaban parte del estamento nobiliario, siendo sus miembros de idéntica condición social, y vinculados unos a otros por lazos de sangre. Los linajes se reproducían tanto biológicamente como espiritualmente en una simbiosis que superaba cualquier tipo de separación o de diferencia de funciones. Las mujeres en la vida laical asumían el papel de reproductoras, las religiosas aseguraban la estrategia espiritual que hacía posible el mantenimiento de una sociedad –sociedad feudal- en la que religión y familia estaban intrincadamente unidas.

La administración de los bienes – y en esto nuestro monasterio no se distinguía de los de otras obediencias- la realizaba la priora junto con el comunidad tanto femenina como masculina. Pero en este caso lo hacía en calidad de sustituta de la abadesa de Fontevraud. Durante

³¹ *Ibidem*, doc. 80, año 1190, pp. 205-206

³² *Ibidem*, doc. 208, año 1444, p.343, cesión ratificada tanto por Enrique IV como por los Reyes Católicos.

³³ *Ibidem*, doc. 37, año 1130, pp. 151-152; doc. 44 año 1147, pp.159-160; doc. 54, año 1156, pp173-174, doc. 55 año 1156, pp. 174-175, doc. 56, año 1159, pp. 175-176; doc. 59, año 1163,p.180; doc.62, año 1163, pp.181-182; doc. 63, año 1165, pp.182-183; doc. 65, año 1172, pp.185-186. Hay más.

el siglo XII la subordinación a Fontevraud es palpable, lo delatan los encabezamientos de las actas de donación, de transferencia de propiedades y privilegios papales.

Así desde el año 1127 hasta el año 1148 se destaca la presencia de la condesa Inés, que no figura como priora sino como una suerte de delegada de la abadesa. El rey Alfonso VII escribe: Adefonsus Raimundes, Dei gratia totius Hispaniae imperator, vobis, comitissa domne Agnetis, et conventui Beate Marie Fontis Ebraldi...” Aquí, el objeto de la donación es la abadía francesa y la recipiendaria es la condesa Inés,³⁴ que en otro documento es llamada “de Fontevraud”.³⁵ El conde Osorio Martínez y su mujer la condesa Teresa al donar a “eccelsie Sancte Marie de Fonte Ebraudi, et eiusdem aeccliesie abatisse Petrole, et ecclesie Sancti Christofori de Vega omnibusque sanctimonialibus futuris et presentibus...”³⁶ parecen ignorar a la comunidad masculina. ¿Acaso no existía? El silencio acerca de la presencia de los hombres, se explicaría en razón de que la comunidad femenina era la dominante, conforme a lo que expresa Domínguez Sánchez.³⁷

La sumisión a la abadía francesa fue pues, total. Porque total fue la donación de la reina Urraca, comportaba, no solo el coto, también las tierras y vasallos que poseía el otrora monasterio de San Cristóbal y San Andrés.

Sin embargo, con el arribo de las monjas españolas como prioras se producirá una leve modificación en el equilibrio de poder y nos preguntamos si las religiosas sufrirían una merma en sus facultades por efecto de esta dependencia respecto a la abadía madre, dependencia que fuera confirmada por el pontífice Alejandro IV en el momen-

³⁴ *Ibidem*, doc.34, año 1127, p. 149

³⁵ *Ibidem*, doc. 41, año 1137, p. 156

³⁶ *Ibidem*, doc. 44, año 1147, p. 159

³⁷ S.DOMINGUEZ SANCHEZ, “El monasterio de Vega de los orígenes altomedievales a la Edad Moderna” *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, Universidad de León, 2005, p. 36

to en que ratifica a Fontevraud su jurisdicción sobre sus prioratos.³⁸ Dificil es decirlo, aunque es indudable que la distancia habrá sido un factor importante a la hora de diluir las órdenes emanadas por la rectora de una comunidad que se situaba en otras latitudes. Por otra parte, si la abadesa de Fontevraud fue permanente símbolo de la autoridad central, la que debía aprobar la elección de las prioras, la que enviaba los confesores que dirigían a las religiosas,³⁹ la presencia de una gran dama al frente del priorato permite sospechar que el centro monástico que ella encabezaba gozaría de cierta autonomía. Autonomía relativa como en todos los conventos femeninos que, o bien dependían de los masculinos, -como sucedía en las distintas obediencias benedictinas- o bien lo hacían del obispo local. No fue este el caso de nuestro cenobio, que desde el primer momento de priorato fontevrista sumó a otros privilegios el de la exención de la jurisdicción episcopal concedida en el año 1113 por el pontífice Pascual II a la casa madre.⁴⁰ Aún así, aun con el privilegio de la libertad respecto al obispo local, la independencia absoluta no parece haber existido tampoco demandada.

Conocemos el nombres de las prioras: la primera de ellas, lleva uno bien hispánico: Urraca. Le siguen Emma que ejerce el priorato entre los años 1150 y 1151 acompañada de Nicolás y luego de Isimbardo los priores. Notemos que es siempre la priora la que aparece en primer término. Luego le siguen Giralda (1154), Emma (1156) Isabel (1159), Elvira Peláez (1165-1168), Mafalda (1172-1176), Berta (1178-1180 y María Vélez (1193) con diferentes periodos de actuación, pero sin duda la de mayor relieve fue Mafalda, tía de Fernando II, quien supo atraer cuantiosas donaciones de las que hemos hablado. Solamente hemos nombrado las que actuaron en el siglo XII.

³⁸ *Litterae gratiosae* de Alejandro IV ratificando a la abadesa y al monasterio de Fontevraud su jurisdicción sobre los prioratos y a otros miembros sometidos a dicho centro monástico, de forma que la abadesa puede mover de un lugar a otro a quien desee, DOMIGUEZ SANCHEZ, Monasterio de Vega, *op. cit.*, doc. 124, año 1260, p.261

³⁹ THOMPSON, *op. cit.* p. 120

⁴⁰ S. DOMINGUEZ SÁNCHEZ, "El monasterio de Vega de los orígenes altomedievales", *op. cit.*, p.32

La figura de la priora es relevante respecto a la del prior, cuya trayectoria parece opacada, disminuida, ante la de la rectora del monasterio. Es ella que preside el capítulo: es ella que encabeza los documentos, es seguramente ella que rige y vigila, que atiende y confirma todos los aspectos de la vida conventual. Así la vemos ampliar el dominio del monasterio mediante la compra de tierras, escasa es cierto, sin duda debido a las cuantiosas donaciones recibidas,⁴¹ la vemos disponer de las heredades monásticas en cesión, arriendo o en usufructo de un modo tan liberal⁴² que en determinado momento tanto el Pontífice Romano⁴³ como el obispo de León hubieron de intervenir para evitar la pérdida de tierras y bienes,⁴⁴ y en tanto señora feudal, tenía la facultad de dotar de fuero al lugar de Monasterio de Vega.⁴⁵

⁴¹ Recibidas de la realeza y de los laicos, durante los siglos XII y XIII, el monasterio adquiere pocas heredades. En el XII, la documentación solo registra una compra por parte del monasterio de Vega presidido por la priora Urraca y el prior Alberto: adquiere tres solares, un palomar y silos en Valdescorriel a cambio de un caballo y un manto. Monasterio de Vega, op. cit., doc. 45, año 1148. En el siglo XIII el monasterio realiza siete compras: doc. 101, año 1227, p. 235; doc. 109, año 1237, p. 243; doc. 110, año 1239, p. 244; doc. 113, año 1245, p. 247; doc. 114, año 1247, pp. 248-249; doc. 115, año 1248, p. 249; doc. 126, año 1262, p. 263. Merece destacarse el lugar de Valdespino de Vacas como preferido para la adquisición de tierras y solares. Han de pasar 110 años para que el monasterio de Vega vuelva a comprar; en el año 1372, una monja del monasterio, María Gutiérrez, adquiere una tierra en el propio lugar de Monasterio de Vega, doc. 194, p. 334. Y en el siglo XV, sólo tenemos una mención de compra. La priora Catalina Alonso, la subpriora María García de Olmillos y las monjas María Fernández, Catalina de Riero y Catalina Pérez compran heredades en Saelices de Mayorga y en Monasterio de Vega, pertenecientes a María de Carbajal, doc. 216, año 1468, p. 348

⁴² 21 cesiones de tierras a lo largo del siglo XIII, 13 en el XIV y un aforo en el siglo XV. Los encabezamientos de estas actas reflejan la supremacía de la priora, siempre presente salvo en un documento, el 118, año 1252, p. 253, lo cual nos hace sospechar que el cargo estaba vacante.

⁴³ *Litterae executoria* de Gregorio IX ordenando al obispo de León, Martín Fernández rhacer revocar los contratos realizados por el monasterio de Vega, ya que iban en perjuicio del mismo. Doc. 132, año 1274, pp. 270-271

⁴⁴ El Obispo de León cita en audiencia episcopal al abad de la iglesia secular del Espiritu Santo de Zamora y a laicos que presuntamente habían usurpado bienes del monasterio de Vega, insertando la *litterae executoria* de Gregorio IX, doc. 133, año 1275, p. 271

⁴⁵ La priora Amanda y el prior Pedro, con asentimiento de todo el convento y el de la abadesa de Fontevraud otorgan fuero al lugar de Monasterio de Vega. Doc. 90, año 1217, pp. 220.223

La incorporación de laicos, de aquellos que de una forma u otra entraban a formar parte de la comunidad religiosa a través de la entrega de la propia persona y de la donación de bienes pudo ser el resultado de la atracción ejercida por la priora y por las religiosas que habitaban el monasterio.⁴⁶ En síntesis podríamos decir que su accionar comprendía aspectos institucionales, económicos y espirituales que hacen a la vida de este centro monástico.

Durante toda la Edad Media esta comunidad religiosa conservó su carácter dúplice y durante este periodo, la preeminencia de la mujer es ostensible: la priora y no solamente ella, las religiosas portan nombre y apellido en los documentos, también es nombrado el prior, pero en segundo lugar, siempre después de la priora, y es significativo que de los frailes, aquellos que estaban al servicio de las monjas, ignoramos cómo se llamaban. Hecho que denota la hegemonía de la mujer en este monasterio, si tomamos como referente el valor simbólico y de representación que tiene el portar un nombre.

El papel de los frailes y sacerdotes que asistían espiritualmente a las religiosas del monasterio Santa María de Vega, es francamente deslucido. Mas aun cuando la Santa Sede concede a las monjas la gracia de elegir confesor.⁴⁷ Los retazos de poder ejercido por los sacerdotes en la confesión, poder espiritual –si poder había o era ejercido– parecen desaparecer ante la independencia otorgada a las mujeres fontevristas, su libertad de conciencia podía estar de este modo asegurada, nada tenían que revelar a aquellos religiosos con los cuales en cierta manera convivían.

⁴⁶ En el siglo XII se entregan al Monasterio de Vega :religiosos como el presbítero Esteban , doc. 43, año 1141, pp.158-159, laicos , doc. 46, año 1150, mujeres solas, como es el caso de Sancha Fernández, doc. 51, año 1153, pp. 169-170 y Oro Pérez, doc.77, año 1176, pp. 202-203: matrimonios: Garcia Guillermo y su mujer Sol Domínguez son recibidos como familiares del monasterio donando doce tierras y recibiendo vestido, calzado, comida y bebida doc.75, año 1176, pp. 198-200 y familias compuestas por madre e hijos, como es el caso de Justa Pérez y sus hijos, doc. 50, año 1151, pp. 167-168.

⁴⁷ Cardenal Etienne de Poissy, Aviñon. 1372, Monasterio de Vega, doc. 193 y Sixto IV, Roma, años 1471-1484, *Ibidem*, doc. 219

La rectora -y la comunidad femenina- poseía además el derecho de presentación de iglesias asentadas en los lugares del monasterio. El 22 de noviembre de 1298, la priora Isabel Pérez, con el consentimiento de las “dueñas et de los frayres” cede los derechos que el monasterio de Vega tiene en Valdespino de las Matas (Vaca) al alcaide del castillo de Castroponce, Fernando Gil y a su mujer Urraca Román, salvo la presentación de la iglesia. “Et nos, ela priora et el conuento sobredicho, que ayamos ela apresentation de la eglesia de valdespino sobredicha”.⁴⁸ Reserva que se repite en otra cesión, en este caso se trata de un arriendo por diez años de los derechos y propiedades que el monasterio tiene en Joarilla de las Matas a favor de Juan Nazareno, tendero.⁴⁹ Notable esta facultad que tenía la priora de designar los clérigos que habían de servir a las iglesias dependientes del monasterio, es que, no lo olvidemos, la superiora de una comunidad religiosa ejercía idénticas funciones a las que desempeñaba la señora feudal en el ámbito de su jurisdicción.

Aun más, con el correr del tiempo la figura del prior tiende a eclipsarse, -algunos documentos no lo mencionan y solo nombran a la priora- aunque se sabe que fue dúplice hasta finales de la Edad Media-. En el año 1492 el pontífice Alejandro VI, a pedido de la priora del monasterio de Vega, emite una bula en la cual, debido al número elevado de monjas, -de noble origen-, a su poder económico y a su riqueza espiritual nombra a la priora Catalina Jufre abadesa de este cenobio, elevándolo, pues, al estado de abadía.⁵⁰ La dependencia de Fontevraud había terminado pero no así la trayectoria de esta comunidad religiosa.

En cuanto a la vida interna del monasterio de Vega, ignoramos si existió esa diversidad de categorías sociales de que hacía ostentación Fontevraud. No sabemos que si en el se dio albergue a prostitutas o a

⁴⁸ Monasterio de Vega, *op. cit.* doc.153, año 1298, p. 301

⁴⁹ Salvo la presentación en la iglesia del lugar, reservada a las monjas. *Ibidem*, doc. 171, año 1329, p. 321

⁵⁰ *Ibidem*, doc.1221, año 1499, pp. 352,354

leprosos, ignoramos si pudo haber esa convivencia entre ricos y pobres, tan propia de los cenobios medievales.

Para concluir podríamos agregar que las mujeres que se recluirían en los conventos no respondían a la sola presión masculina –padre, hijos aun maridos- muchas lo hacían de propia voluntad, algunas para liberarse de la tutela patriarcal, otras para independizarse de la vida conyugal, muchas fueron viudas, en todo caso todas ellas pertenecientes a los altos estratos sociales. Que la entrada de las jóvenes fuera impulsada por los padres y por los hermanos consta en la documentación de los centros monásticos femeninos. Lo que no significa en absoluto que no hubiera también entre ellas auténticas vocaciones religiosas, porque, en una sociedad enteramente impregnada por la religión algunas, sino muchas, pueden haber respondido al llamado de Dios con el fin de aspirar a una vida de perfección, acorde a los postulados evangélicos.

Lejos de las oscuridades presumidas de la vida monacal, esta se presentaba como ámbito adecuado para la realización personal, para la vida contemplativa y aun con las contradicciones y debilidades propias de toda institución terrena, el monacato femenino no parece haber perdido esa aureola de prestigio de la que gozó en determinados periodos históricos.⁵¹

El papel preponderante de la mujer dentro y fuera de los muros conventuales no se dio únicamente en los monasterios aquí estudiados. Las religiosas y en especial las superiores gozaron de enormes ventajas frente a sus coetáneas laicas,⁵² estaban preservadas de los vaivenes mundanos, protegidas por la realeza y por la aristocracia, estimadas por casi todos los estratos sociales. El prestigio del que go-

⁵¹ “There is no doubt that in the late eleventh and early twelfth centuries the life of a monastery of virgins continued to be regarded as the highest form of religious life available to women” WILKINSON, “The juridical position of *conversae* in the late eleventh and early twelfth centuries: the nuns of Fontevrault and Marcigny”, *Les religieuses.... op. cit.* p. 713

⁵² A. MUÑOZ, “Mujeres y religión en las sociedades ibéricas: voces y espacios, ecos y confines (s.XIII-XVI), *Historia de las mujeres en España y América latina*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 733

zaban y hasta casi podríamos decir el afecto que les proporcionaban vastos sectores sociales⁵³, habrá sido un aliciente para aquellas mujeres que desestimaban la vida conyugal o por aquel pequeño núcleo de mujeres creadoras de sabiduría, vehículos de poesía, trasmisoras de esperanzas.

Por otra parte, la febril actividad que imponía a sus miembros la institución monástica habrá sido un acicate para aquella que amaba la vida activa, al poder volcar su energía e inteligencia en las tareas administrativas y también en el ejercicio del poder dentro y fuera de los muros conventuales.

El poder de las religiosas y en especial el de la rectora de los centros monásticos no es discutido. La abadesa de las Huelgas de Burgos es el máximo exponente de esa autoridad que poseía y que ejercía frente a un conglomerado de gente que giraba en torno al monasterio, de ese microcosmos que incluía tanto hombres como mujeres, religiosos y laicos. Máximo exponente dentro y fuera de España. Sin tener sus privilegios, otras tantas abadesas y prioras supieron arrancar fracciones de poder a los hombres para gobernar sus monasterios, ser obedecidas y afrontar los desafíos propios de su oficio, tanto en lo material como en lo espiritual. La diferencia entre los monasterios benedictinos tradicionales y los que respondían a Fontevraud no radicó tanto en la *praxis* sino en los postulados emanados de las cartas fundacionales, que indicaban la primacía de la mujer sobre el varón, dentro de esa doble comunidad de hombres y mujeres compartiendo un mismo espacio.

⁵³ S. ROYER DE CARDINAL, "Entre el afecto y la desazón: las relaciones de las religiosas de Carbajal con su entorno, *Fundación VI*, (2002-2003).

EL CONCEPTO DE “TEXTO MEDIEVAL” EN EL TRABAJO ECDÓTICO: UN EJEMPLO SURGIDO DE LOS AVATARES EN LA TRADICIÓN MANUSCRITA DE LA *CRÓNICA DE SANCHO IV*

PABLO ENRIQUE SARACINO

Universidad de Buenos Aires - SECRET (CONICET)

Resumen

La realidad manuscrita del texto medieval implica asumir la problemática en torno al concepto de texto con el que habrá de trabajar el editor al pretender establecer el texto crítico de una obra determinada. Las diferentes concepciones en torno a dicha ontología textual influyen en el tipo particular de trabajo ecdótico que se pretenda realizar. El artículo pretende, a partir del caso de la edición de la *Crónica de Sancho IV*, proponer un modelo de edición que contemple las variantes que la obra fue manifestando a lo largo de su tradición con el objetivo de dar cuenta de la naturaleza mutable del texto medieval en función de su intencionalidad política.

Abstract

The manuscript nature of the medieval text is a fact that forces the editor to face the problem of which concept of text will have to handle in order to establish the critical text of a specific literary work. The different theories about that textual ontology have influence in each particular ecdotic work that's pretended to perform. This paper attempts, from the example of the *Crónica de Sancho IV*'s edition, to propose an edition model that considers the variations presented by the text all along its scribal tradition, in order to give some light on the mutable nature of the medieval text with regard to its political purpose.

Palabras clave

Ecdótica - Crónica - Documento - Crónica de Sancho IV - Texto medieval

Keywords

Ecdotic - Chronicle - Document - Crónica de Sancho IV - Medieval text

La cantidad y variedad de ediciones llamadas “críticas” que existen de los textos canónicos de la producción discursiva en lengua vernácula de la España medieval nos enfrenta a la evidencia de que aún no existe un acuerdo en torno a las decisiones que los editores han de tomar ante cada uno de los lugares críticos que los testimonios presentan. Tal acuerdo acaso no exista nunca, no sólo por no figurar en la agenda de ninguno de los principales teóricos en la materia, sino porque en realidad lo que se halla en tela de juicio en estas posturas enfrentadas es el concepto mismo de “texto” medieval, base de todo el trabajo ecdótico y punto de referencia que regirá las decisiones de todo un proceso que habrá de responder a una ontología textual que debió de ser definida *a priori*. Esta disidencia de base, lejos de ser un punto cuestionable dentro de la disciplina, es lo que permite encarar trabajos de edición enfocados en diferentes problemáticas, lo que implica, sin más, la definición de diferentes objetos de estudio, aunque se esté trabajando sobre el mismo texto en cuestión.

Por ejemplo, ya en el debate en torno a la naturaleza textual del *Poema de Mio Cid (PMC)* se han adoptado posturas contrapuestas, ya sea considerándolo la puesta por escrito de un poema de origen oral, que habría tenido en ese ámbito una larga transmisión, previa a la instancia de puesta por escrito en la cual el texto habría sido atravesado –en mayor o menor medida, según las diversas posturas de la crítica- por elementos propios del entorno letrado -postura defendida

por Menéndez Pidal¹ y por quienes pueden englobarse dentro de la tendencia denominada neotradicionalismo-; o bien, proponiendo que se trata de la obra de un poeta culto, gran conocedor de la legislación vigente, influenciado por la tradición clásica y por la épica francesa, que hubiera compuesto la obra en un contexto en el cual no existían en Castilla precedentes que favorecieran la emergencia de un poema de las características de *PMC* ni, por supuesto, de alguno que pudiera equipararse en calidad, postura llevada al extremo por Colin Smith² y compartida, aunque con muchos matices y reparos, por los convencionalmente denominados individualistas. Las convicciones respecto del ámbito concreto en el cual esta obra pudo haber tenido su origen -irreconciliables en algunos aspectos- llevan a los distintos editores a intervenir el testimonio del Códice de Vivar en sentidos muy diferentes, dando como resultado poemas que en determinados pasajes se diferencian notablemente, siendo los individualistas quienes se han inclinado por seguir las lecciones del manuscrito, incluso en aquellos casos donde la crítica considera que se trata de evidentes erratas de copia y, por otra parte, aquéllos más filiados con los presupuestos del neo-tradicionalismo son quienes han aventurado intervenciones más radicales al testimonio conservado.³

El caso del *PMC* tal vez sea no sólo el más célebre, sino aquél en el cual las posturas antagónicas se pueden apreciar con mayor claridad, debido a la enorme distancia que en determinadas formulaciones separa los conceptos de “poesía culta”/“poesía popular”, “juglar”/“clérigo letrado” etc., aunque más recientemente la crítica ha matizado esta oposición, proponiendo que en la instancia de composición de la obra

¹ La formulación más acabada de esta teoría se encuentra en R. MENÉNDEZ PIDAL, *La “Chanson de Roland” y en neotradicionalismo (orígenes de la épica románica)*, Madrid, 1959.

² C. SMITH, *La creación del “Poema de mio Cid”*, Barcelona, Crítica, 1985.

³ En este sentido, acaso el ejemplo más evidente es el ya célebre verso 14b “*Mas a grand ondra tornaremos a Castiella*”, que Menéndez Pidal agrega, considerando que el sentido del verso 14 no es lo suficientemente irónico como para poder prescindir de la frase aclaratoria presente en las crónicas, A. MONTANER FRUTOS (ed.), *Cantar de Mio Cid*, Barcelona, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2007, pp. 310-311.

se habría dado una interacción más fluida y productiva entre los “espacios” y planteando, entonces, que no sería necesario establecer divisiones tan estancas entre los diversos ámbitos de circulación del saber en la Edad Media.

Detrás de esta polémica, que podríamos llamar “fundacional”, que indaga, sin más, acerca de las condiciones concretas de emergencia de una lengua literaria, se vislumbra la principal escisión entre las dos grandes tendencias en torno a las metas del trabajo ecdótico en función del concepto de texto al que se aspira: ya sea al texto ideal, cercano a la palabra del autor, o bien el texto material, el documento lingüístico⁴. Por un lado, tenemos como objetivo la reconstrucción de un arquetipo a través de las lecciones que de los diversos manuscritos brindaba el método genealógico, que alcanza su formulación acabada con Karl Lachmann, a mediados del siglo XIX⁵. En las antípodas, se sitúa la reacción empirista de Bédier, quien plantea que el método lachmanniano resulta errado –alegando, fundamentalmente, que la utilización del error común en la constitución del *stemma* lleva inevitablemente a una estructura bipartita artificial que no refleja la realidad de la transmisión manuscrita- y propone que el trabajo de edición ha de ajustarse al testimonio de un único manuscrito, priorizado por encima del resto de la tradición, sobre el cual se habrían de realizar enmiendas sólo en aquellos casos en los cuales los errores fueran evidentes. Es decir, por un lado, el ansia reconstructora, inevitablemente provisoria

⁴ “Las distintas concepciones de editar una obra medieval, que podríamos situar, a pesar de los diversos matices, en dos campos opuestos como es la neobedierista y la neolachmannian[a], en efecto, no se excluyen, porque ambas tienen fines distintos: la neobedierista se preocupa más del documento lingüístico y de la recepción -el texto en diacronía; la neolachmanniana también se preocupa del documento -de ahí las discusiones sobre las grafías- y de la transmisión en la historia -de ahí los aparatos de variantes exhaustivos- pero, sobre todo, se interesa por el logos, la palabra del autor, o mejor, por la palabra más cercana al autor de todas las posibles. Los neobedieristas sacralizan el texto material; los neolachmannianos el texto ideal: o la mano del Copista o la mano de Autor.” A. BLECUA, “Los textos medievales castellanos y sus ediciones”, *Romance Philology*, XLV, I (1991), pp. 73-88.

⁵ Señala Nadia Altschul que muchos de sus conceptos fundamentales habrían sido ya formulados anteriormente. Ver N. ALTSCHUL, *La literatura, el autor y la crítica textual*, Madrid, Pliegos, 2005, pp. 74-76.

e hipotética, de textos cuyos soportes se evalúan como cargados de problemas acumulados a lo largo de su historia, problemas que, precisamente, el trabajo de edición habrá de expurgar⁶, y por otra parte, una postura más respetuosa de la letra conservada, que considera el testimonio como portador de una “verdad” insoslayable sobre la cual todo tipo de modificaciones habrán de juzgarse como aventuradas y, en definitiva, innecesarias, salvo contadas excepciones.

Éstos son los dos polos que han tensado los caminos de la crítica textual a lo largo del siglo XX⁷, matizando oportunamente la rigidez del método genealógico y su objetivo de brindar un texto perfecto, advirtiendo que toda edición crítica consiste siempre en una hipótesis de trabajo, la cual habrá de lograrse mediante la utilización de “todos nuestros conocimientos para plantear una solución lo más sensata

⁶ “La crítica textual es el arte que tiene como fin presentar un texto depurado en lo posible de todos aquellos elementos extraños al autor”, A. BLECUA, *Manual de crítica textual*, Madrid, Castalia, 1983, pp. 18-19.

⁷ Así, por presentar dos ejemplos paradigmáticos, dentro de los supuestos básicos de la escuela neo-lachmanniana se enmarca, por ejemplo, la teoría de los diasistemas de Segre, que se propone como una superación del método del error común, basada en la posibilidad de diferenciar en cada manuscrito aquellas lecciones conservadas -es decir aquellas que ya estaban presentes en versiones anteriores del texto- de las que conforman el diasistema inherente al manuscrito, es decir, las tendencias variacionales propias de cada escriba (C. SEGRE, *Semótica filológica (texto y modelos culturales)*, Murcia, Universidad, 1990, pp. 53-62). Por otra parte, el ala más conservadora, en términos ecdóticos, también tuvo el aporte de formulaciones considerablemente “extremas”, como ser la que John Dagenais propone a mediados de los 90’ a propósito de sus observaciones personales sobre la realidad textual del *Libro de Buen Amor*, las cuales trascienden ampliamente la problemática de dicho texto e impactan frontalmente con la propia labor llevada a cabo por toda la disciplina de la crítica textual, llegando a proponer que sólo a través del conocimiento y la lectura de los códices se puede alcanzar a vislumbrar una realidad “ocultada” por las ediciones críticas: la verdadera naturaleza del texto medieval. De esta manera, Dagenais desacreditada no sólo la totalidad de la actividad académica, sino que las consecuencias de sus planteos llegan a cuestionar hasta la utilización de la letra impresa, considerándola no más que un velo detrás del cual se hallan silenciados los rasgos fundamentales que definen la producción manuscrita medieval (J. DAGENAIS, *The Ethics of Readings in Manuscript Culture. Glossing the “Libro de Buen Amor”*, New Jersey, Princeton UP, 1994. Ver también la impugnación a los conceptos fundamentales del trabajo en L. FUNES, “Escritura y lectura en la textualidad medieval: notas marginales al libro de John Dagenais”, *Hispanic Research Journal* 1. 2 (2000), pp. 185-203).

posible”⁸ y aceptando la posibilidad de que cada tradición manuscrita posee problemáticas propias que han de ser tratadas de manera particular.⁹

Como sea, el norte de la crítica textual de tendencia neo-lachmaniana parece ser siempre la máxima aproximación posible al texto del autor (no del copista, donde sí haría foco un editor bedierista), “limpiándolo” de todas las alteraciones que pudo haber sufrido hasta nuestros días, lo cual implica el presupuesto de que ese primer texto siempre es superior y que los testimonios inevitablemente son afectados por un proceso degradatorio inherente a toda transmisión manuscrita. Ese texto primigenio, entonces, es poseedor de una “pureza” que se ha opacado a fuerza de lecturas, copias, reinterpretaciones, deturpaciones, segmentaciones y todo el repertorio posible de acciones que lo apartan de su senda “original”. Este panorama es atendible, cuando se trabaja con textos clásicos o bíblicos (precisamente, los objetos de estudio de Lachmann), sobre los cuales es sabido que el copista medieval debía evitar cualquier tipo de intervención innovadora en un objeto poseedor de una autoridad intrínseca, ya sea sagrada o estética. Por otra parte, en obras originalmente concebidas en lengua vulgar hallamos que el axioma que reconoce en el texto medieval una entidad que “vive en variantes” nos enfrenta con una valoración bien diferente de esta constante mutabilidad, la cual se nos presenta, entonces, como elemento positivo, como fuerza vital y como condición misma de la pervivencia de la obra en el tiempo.

Los modos específicos de circulación del texto medieval nos obligan a concebirlo en términos muy diferentes de aquéllos con los que podemos definir al texto moderno, fijo en su multiplicidad, ligado en su materialidad y en su capacidad de difusión a una tecnología radicalmente distinta. El texto medieval existe como resultado de un continuo proceso productivo de lectura-escritura-lectura que nunca pre-

⁸ N. ALTSCHUL, *op. cit.*, pg. 87.

⁹ Esta individualidad del problema es el eje sobre el cual Michele Barbi sienta las bases de la Nuova Filologia italiana en la década del 30'. M. BARBI, *La Nuova Filologia e l'edizione dei nostri scrittori da Dante al Manzoni*, Firenze, Sansoni, 1938.

tende conquistar el lugar del último eslabón, sino que cada copia más bien se propone -en mayor o menor medida, de acuerdo a la vocación de cada copista- como un eslabón más en el recorrido sinuoso y errático que el texto realiza en función de poder ajustarse a las expectativas de los diferentes públicos, a necesidades institucionales puntuales, a la competencia de los lectores de contextos diversos.

El primer aspecto que llama la atención cuando un investigador decide acometer la empresa de adentrarse en la tradición manuscrita de un determinado texto cronístico, es, de hecho, el fenómeno de la variación, que afecta al texto en todos los niveles posibles: desde la azarosa elección de los grafemas para dar cuenta de una misma realidad fonética, hasta la inserción o anulación de significativos fragmentos que acaban por dar al conjunto una nueva orientación, pasando, por supuesto, por toda clase de reemplazos en el plano léxico, alteraciones gramaticales, censuras, ampliaciones, etc. Dicho panorama, enfrenta forzosamente al editor con el interrogante “¿por dónde empezar?”. No significa esta pregunta una mera desazón frente a un territorio de una complejidad inesperada, sino que la pregunta del editor apunta a seleccionar de entre estos fenómenos aquél sobre el cual será más productivo centrar la atención y cuáles quedarán fuera de su estudio. En esa respuesta está implícita la definición de “texto” medieval que habrá de guiar el trabajo ecdótico y que será el “arquetipo” en el que se reflejará el producto final, la edición en sí. Si lo que se pretende editar es un texto afectado por un proceso de variación productiva, lo primero será delimitar los límites de las problemáticas a ser analizadas, y este paso no se impone solamente como una instancia metodológica “útil” frente a un mar de variantes heterogéneas multiplicadas en unos 40 ó 50 manuscritos, sino que la definición del trabajo se habrá de realizar en función de los intereses particulares del editor, pero también en función de algún tipo de problemática singular que pueda vislumbrarse en esa tradición específica. De esta manera, si el editor se propone una edición crítica de neta impronta lachmanniana, encontrará el modo de establecer, con mayor o menor precisión, un *stemma*, a partir de los resultados que el análisis de las calas textuales le brinde y, en función de ello, seleccionar un grupo

reducido de manuscritos con cuyas lecciones confeccionar el texto crítico que se acerque lo más posible a lo que habría sido el texto en el inicio de su tradición. Sin embargo, este objetivo inicial puede resultar radicalmente modificado cuando en la instancia de la *collatio* surjan elementos no tenidos en cuenta *a priori*, ante lo cual deba modificarse por completo la orientación del trabajo, pudiendo brindar, no sólo una versión lo más cercana posible al arquetipo, sino también un estudio de la historia de ese texto en sus senderos más significativos.

A modo de ejemplo, me permito desarrollar brevemente un caso surgido durante mi trabajo de edición de la *Crónica de Sancho IV*¹⁰, parte de la *Crónica de tres reyes*, texto compuesto a mediados del siglo XIV en el marco del proyecto historiográfico impulsado por Alfonso XI y encomendado a Fernán Sánchez de Valladolid. El coitejo de los manuscritos de esta crónica¹¹ en una primera instancia no presentó mayores sobresaltos, más allá de las consabidas variaciones propias de todo texto medieval escrito en lengua vernácula. En base a las disidencias más notorias que surgían del contraste, se iban estableciendo los lugares críticos que habrían de ser analizados en detalle en el conjunto de los manuscritos con el fin de lograr establecer posibles líneas de filiación. En esta instancia todavía temprana del proceso surge del análisis de un manuscrito singularmente antiguo, *MP*₁ (Me-

¹⁰ P. E. SARACINO, *Estudio y edición crítica de la "Crónica de Sancho IV"* (tesis doctoral inédita), Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2009.

¹¹ La *CSIV* se halla en los siguientes manuscritos: Biblioteca Nacional de Madrid 642 (*N*₁), 829 (*N*₂), 1342 (*N*₃), 1775 (*N*₄), 5775 (*N*₆), 6410 (*N*₇), 7403 (*N*₈), 9233 (*N*₉), 10.132 (*N*₁₀), 10.195 (*N*₁₁), 10.277 (*N*₁₃), 13.002 (*N*₁₄), 7684 (*N*₁₆); Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo del Escorial M-II-2 (*E*₁), N-III-12 (*E*₂), Y-I-5 (*E*₃), Y-II-15 (*E*₅), Y-III-11 (*E*₆), Z-III-7 (*E*₇), Z-III-12 (*E*₈); Real Academia de la Historia 9/4761 (*H*₁), 9-28-3/5509 (*H*₂), V-6-75 (*H*₄), 9-3-4 (*H*₅); Universidad de Salamanca 1742 (*S*₁), 2091 (*S*₂); Biblioteca Palatina de Parma 336 (*Parma*); Biblioteca Menéndez Pelayo M-563 (*MP*₁), 321 (*MP*₂); Bibliothèque Nationale de France Esp 327 (*P*); Biblioteca Colombina 84-7-34 (*Col*); Biblioteca de Catalunya 1159 (*B*); Fundación Bartolomé March Servera 26/8/6 (*BM*); Biblioteca de la Universidad de Coimbra 726 (*C*); Biblioteca de la Torre do Tombo 1958 (*T*); Real Academia Española E-6-5373 (*A*); Hispanic Society B1498 (*HS*₂); British Library Egerton 289 (*L*); Biblioteca Francisco de Zabalburu 16-98 (*Z*).

néndez Pelayo 321, Santander), y ya señalado por Diego Catalán¹² y Rodgers¹³ como fundamental dentro del *corpus*, una tendencia variacional que no respondía a la de los testimonios que ya habían sido analizados y que podría caracterizarse como una voluntad de reducir posibles ambigüedades, agregando información y expandiendo la frase, siempre en favor de una mayor claridad expositiva. Posteriormente, encuentro que esta tendencia presentada por MP_1 era seguida muy de cerca por el escurialense E_1 ¹⁴, incluso en algunos casos de errores

¹² D. CATALÁN, *La Estoria de España de Alfonso X. Creación y evolución*, Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal, 1992, pg. 249, nn. 92-95.

¹³ P. K. RODGERS, *Prolegomena to a Critical Edition of the “Crónica de Alfonso X”*, University of California, 1984, p. 211.

¹⁴ Acerca de este singular manuscrito, puede consultarse mi trabajo “ E_1 . Senderos inesperados en el laberinto textual de la *Crónica de tres reyes*”, *Letras*, 61-62 (2010), pp. 289-295. La vinculación entre MP_1 y E_1 se evidencia en variantes de carácter heterogéneo. En el siguiente inventario –algo aleatorio y muy elemental– podemos ver que, sólo señalando algunas características, es factible establecer una relación estemática muy estrecha entre ambos manuscritos (relevos -a modo de ejemplo- sólo algunas variantes exclusivas del par, citando mi edición (tesis doctoral inédita), señalando los capítulos en romanos y en arábigos el número de la correspondiente nota crítica): artículos (Alfonso *el* que III: 44; en *el* acuerdo V: 125); pronombres (díxole II: 371; de *le* fazer II: 486; ello / esto III: 166; para sí / et que fuesen del rey III: 237; los dexó *allí* dixo V: 131; le / lo XI: 30); preposiciones (a / de III: 34; en / con IV: 195; a / contra VI: 119); conectores lógicos (et *después desto* el rey II: 41; et *dende* tornose VII: 214); nombres propios y topónimos (Abdalhaqui / Abdalha I: 101; Martino / Nuño II: 44 y 336; Doruigo / Oringo IV: 39; Portilla / Portillo V: 397; Cherino / Cherrino VII: 116; Mendocá / Vendoz VII: 121; Matheo / Matheos IX: 106); agregado de nombres y títulos (el rey *don Sancho* I: 104, III: 314, IV: 71, 147, V: 48, VI: 273, IX: 67; respuesta *que le diera el rey don Sancho* a Algezira I: 119; Pedro de Aragón I: 197; con *el rey don Alfonso* III: 140; Núñez Curruchas *merino mayor de León y de Asturias*, III: 190; conde *don Lope* III: 251, V: 50; reina *doña María* III: 325, V: 108, IX: 81; del *infante* don Fernando VI: 375; Blanca *señora* de Molina VII: 240; Isabel *señora* de Molina VII: 271; rey de Portugal VIII: 163); ampliificaciones (et *que le rogava que no quisiese ayudar a defender el reino de Aragón* ni se toviere con el rey don P. II: 35; Fadrique su tío *muger que fue de don Ximón Ruiz de los Cameros* III: 54; buenos *et muy honrados* III: 68; yo que soy vuestro *merino en la tierra* III: 84; enero *era de mil et trezientos et veinte et çinco años* III: 247; agravios *que mostraron* fueron IV: 100; villa de *Alfaro* V: 101; con ellos *et desanparáronlo en la lid et por esta razón vençió don Diego la lid* VI: 240; presos *fijos deste rey Carlos que se nembrava de Sezilia* IX: 193; y en *Córdova* X: 202); omisiones (por mar / *om* II: 55; non / *om* II: 61; su / *om* II: 324; falló que era y venido el conde don Lope et los ricos omnes de León et de Gallizia et / *om* IV: 202; et el obispo de Calahorra / *om* V: 116); variantes léxicas (le dixieron / *sopo* II: 71; dixo / *respondiole* III: 161; venido / *tenido* IV: 76; manera / *tierra* IV: 146; mensajería / *mandado*

conjuntivos¹⁵, así como también en algún *locus* en el cual MP_1 varía en contra de su propia tendencia¹⁶ y en los colofones de los capítulos III y VI, ajenos al resto de la tradición¹⁷. Este escurialense, además, presentaba una importante contaminación con otro texto historiográfico anterior, la **Historia hasta 1288 dialogada* (**H1288d*) (transmitida como parte de la *Estoria del fecho de los godos*), seguramente impulsado por una facción de la nobleza opositora, que justamente narra algunos de los acontecimientos de la *CSIV*, pero desde una óptica que apunta a menoscabar la imagen del rey Sancho IV¹⁸, lo cual no implica una puesta en crisis del lugar del rey en tanto tal, sino más bien una intención de subrayar en qué grado Sancho (y en el relato del reinado anterior, Alfonso X) no participa

IV: 298; guiadas / guardadas VI: 20; lea / vea VII: 23; armas / lanças VII: 282; oyó / vio IX: 20); alteración del orden (su padre el conde / el conde su padre V: 310; se tornó / tornose VII: 210; sus presos / su presa X: 61).

¹⁵ En el capítulo III ambos manuscritos presentan un salto por *homoioteleuton*: que toda la su tierra biviese en paz et en sosiego et demás desto quel faría: *om. MP_p, E₁* (n. 158). Asimismo, en el capítulo IV ambos testimonios cometen el mismo error en torno al verbo “alborozar”: Et quando los vio el rey don Sancho venir así pesole mucho et desque llegaron a él díxole el infante don Juan por ellos “Señor estos omnes buenos que aquí vienen a uos vos piden por merçed que tengades por bien de los oír por algunas cosas que tienen que los agraviastes et que gelo querades desfazer et que tengades por bien que vos lo muestren” et el rey le respondió et dixo que otro día sería en Astorga el día de Sant Juan que avía de oír misa nueva del obispo de Astorga et que allí podrían dezirle cuanto quisiesen et que los oíría et con esta respuesta se partieron dél et luego el rey enbió dezir al conde don Lope en cómo el infante don Juan et todos los ricos omnes de tierra de León et de Gallizia andavan mucho alborozados contra él: *om. MP_p, E₁* (n. 44).

¹⁶ Resulta atípico en el par la sustitución del sujeto por un pronombre personal, ya que la tendencia suele ser la contraria, sin embargo en estas ocurrencias infrecuentes ambos manuscritos también varían juntos: con el rey don Sancho / con él VII: 378. La misma sustitución ocurre en IX: 179, pero allí la variante también se aprecia en los manuscritos N_{10} y E_3 .

¹⁷ Pascua de Resurrección *que fue en el mes de abril en la era de mil et trezientos et veinte et çinco años en que començó el quarto año del reinado deste rey don Sancho III*: 344; *viñose para Burgos en el mes de abril de la era de mil et trezientos et veinte et ocho años que començó el seteno año del reinado deste rey don Sancho VI*: 385.

¹⁸ P. E. SARACINO, “El asesinato del conde Lope Díaz de Haro. Desvíos y variantes en la **Historia hasta 1288 dialogada* y la *Crónica de Sancho IV*”, L. GALÁN y G. CHICOTE (eds.), *Diálogos culturales*, La Plata, Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, 2009, pp. 469-479.

de los rasgos esenciales del concepto arquetípico de rey en torno al cual se organiza ideológicamente el sistema de la sociedad medieval.

Básicamente, la contaminación que se percibe en E_1 radica en la presencia de elementos dialógicos en el episodio de asesinato del conde Lope Díaz de Haro (capítulo V) provenientes de **H1288d*, ausentes por completo en todo el resto de la tradición de *CSIV*, en los cuales se extrema el carácter desafiante del conde.¹⁹

Fernando Gómez Redondo²⁰ plantea que esta crónica nobiliaria podría haber servido de fuente para el redactor de la *CSIV*, aunque, si esto efectivamente sucedió así, lo que el trabajo de cotejo trajo a la luz es que dicha crónica volvió a influir, avanzado ya el proceso de tradicionalidad escrita, en el mismo texto para el cual habría servido de fuente, como si se hubiera producido a lo largo del tiempo una suerte de imantación entre las crónicas. El hallazgo no venía más que a confirmar un fenómeno que ya había señalado Catalán en el final de la *Crónica de Alfonso X* por el cual había bautizado al manuscrito MP_1 como la *Versión interpolada*.²¹ Más allá del mero problema de definir las fuentes originales de la crónica y los textos que pudieron haber colaborado en reformulaciones posteriores, lo que surge a la superficie es la permeabilidad con la cual estos textos, que seguramente habrían respondido a orientaciones políticas opuestas, trabajan entre sí en una verdadera puja por el sentido último de los hechos narrados, aspecto

¹⁹ E_1 inserta el siguiente fragmento: “que vos amos que finquedes aquí comigo fasta: “Et vos conde quiero que desfagades los tuertos et querellas que avedes fecho a estas gentes que se querellan de vos et esto porque lo fazedes non aviendo vos mengua de ninguna cosa et fazedes muchos males a mis gentes mezzinas en tomar lo suyo por fuerça” et dixo el conde “¿Por qué dezides que lo fago?” dixo el rey “Porque es así” dixo el conde riendo “Porque casó Malgarida Franca a quatro leguas de Salamanca” et dixo el rey don Sancho “¿Cómo aun aquí tenemos a Malgarita Franca? Conde yo quiero todos mis castillos” dixo el conde “Aha que en la bolsa los tengo que vos los pueda dar aquí” et dixo el rey “Pues cuple vos que vos finquedes aquí comigo vos et el infante don Juan” (V: 146).

²⁰ F. GÓMEZ REDONDO, *Historia de la prosa medieval castellana. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 976-980.

²¹ Las interpolaciones que MP_1 lleva a cabo en la sección final de *Crónica de Alfonso X* fueron editados en M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *Crónica de Alfonso X*, Murcia, Real Academia Alfonso X El Sabio, 1998, pp. 249-262.

que trasciende la problemática puntual de la edición de este texto y hecha luz sobre los modos de circulación y construcción del saber histórico en la Edad Media. Ante tal situación, entonces, resulta lícito y hasta insoslayable, detenerse a pensar nuevamente sobre los aspectos a tener en cuenta en una edición crítica ya que las problemáticas propias de cada tradición, más que exigir un tratamiento particular o una metodología apropiada (que pueda ser identificada dentro de las líneas trazadas por lachmannianos, bedieristas y sus formulaciones posteriores), lo que hacen es evidenciar las herramientas con las cuales es posible circunscribir el siempre impreciso concepto de texto medieval, un concepto que en cada caso particular ha de ser construido teniendo en cuenta los caminos que se trazan a partir de una ausencia (el original) y a lo largo de un incesante proceso de lectura-escritura-lectura en el cual el texto, los hechos referidos y sus sentidos ulteriores fueron objeto de tensiones –más o menos polarizadas, más o menos ostensibles- que tuvieron como meta, no tanto obedecer al imperativo siempre presente en los prólogos de la época de salvar los hechos de la frágil memoria de los hombres, sino más bien de asignar un sentido concreto a los hechos de la historia, haciendo uso de las amplias categorías que sostenían ideológicamente el relato del pasado para, de esa manera contribuir a una precisa explicación del presente que tuviera la fuerza irrefutable inherente a cierta inmutabilidad, que en el mundo terreno es -salvo para Pier Damiani- cualidad exclusiva de los hechos del pasado.

Esa necesidad de definir el texto con el cual se trabaja *a priori* implica, entonces, una instancia independiente de los posibles preceptos con los que el editor -a causa de su propia formación profesional, de sus intereses personales o meramente de su costumbre- aborda la edición de un texto cuya tradición manuscrita seguramente esconde elementos dispuestos a mellar sus prejuicios y llevarlo a terrenos mucho más riesgosos e imprecisos, pero sin duda más interesantes y productivos, ya que el resultado final de la edición será un texto que, por un lado pueda reflejar de la manera más fiel posible el texto en sus estadios primeros de producción, pero a la vez puede brindarse un texto abierto a las innovaciones posteriores, un texto crítico que in-

tente aproximarse al siempre inasible objetivo de reflejar la “realidad” de ese texto medieval que sólo existe en la multiplicidad, la variante y que nunca -por definición- puede alcanzar un estado de fijación, sino que más bien se encuentra siempre en una instancia de potencial reescritura. Una edición que trabaje en ese sentido acaso pueda ayudar a echar luz acerca de problemáticas novedosas que puedan no coincidir con las formas más habituales de estudio del género historiográfico. Un texto cronístico confiable, naturalmente, es una herramienta invaluable para el historiador que rastrea en el documento la información precisa o el modo en que dicha información fue entendida en determinado período. Asimismo, como ha quedado en claro desde las primeras investigaciones de Menéndez Pidal²² en adelante, el relato cronístico medieval puede constituirse en diversos objetos de estudio de acuerdo al punto de vista y a los intereses del investigador que los aborde²³. La incorporación al aparato crítico de tendencias evidentemente “extrañas al autor”, pero significativas para el editor -de acuerdo, eso sí, con su particular hipótesis evolutiva del texto- permiten contemplar otros factores ligados a los modos precisos de circulación del saber, las maneras de apropiación de los contenidos ideológicos por parte de las diferentes facciones políticas, la construcción del relato histórico en relación con los diversos contextos de producción y difusión, la concreta relación intertextual entre narrativas de tendencias contrarias, los modos de apropiación, tergiversación y silenciamiento del discurso disidente, es decir, un intento de aportar conocimiento en el trazado de otro tipo de historicidades más oscuras, imprecisas y complejas; inevitables cifras de su tiempo.

²² A partir de la publicación de *La leyenda de los infantes de Lara* Menéndez Pidal funda un objeto de estudio novedoso que consiste en el texto cronístico medieval castellano en tanto testimonio secundario de poemas épicos perdidos. R. MENÉNDEZ PIDAL, *La leyenda de los Infantes de Lara, Obras completas de R. Menéndez Pidal*, I. Madrid, Espasa-Calpe, 1971.

²³ L. FUNES, “Las crónicas como objeto de estudio”, *Revista de poética medieval*, 1, 1997, pp. 123-144.

EJEMPLARIDAD PROFÉTICA Y LEGENDARIA EN LAS CARTAS DEL MORO BENAHTÍN A PEDRO I DE CASTILLA EN LA *CRÓNICA DE PEDRO I Y ENRIQUE II* DEL CANCELLER PERO LÓPEZ DE AYALA

ERICA JANIN

Universidad de Buenos Aires - SECRI (CONICET)

Resumen

A partir de la lectura de las dos curiosas cartas que le envía el sabio moro Benahatín a Pedro I para aconsejarlo, analizaremos los recursos de la narrativa ejemplar, profética y legendaria que en ellas se ponen en juego a los fines de construir un discurso político dentro del discurso histórico.

Abstract

Reading the two curious letters sent by the Moorish wiseman Benahatin to Pedro the first to give him counsel, we will analyze the resources of the exemplary, prophetic and legendary narratives that are brought into play in these letters with the ends of constructing a political discourse inside the historical discourse.

Palabras clave

Crónica de Pedro I y Enrique II- Pero López de Ayala- Cartas-moro benahatin- ejemplaridad.

Key Words

Crónica de Pedro I y Enrique II- Pero López de Ayala- Letters-Moorish Benahatin- exemplarity.

El uso de recursos propios de la narrativa literaria y de otros formatos narrativos o expositivos que, en principio, nada tendrían que ver con la redacción de relatos históricos, pone en evidencia la fragilidad de los límites entre historia y literatura dentro de la crónica del canciller Pero López de Ayala; y es, por lo tanto, un material propicio para estudiar cómo el discurso literario -en este caso los recursos de la narrativa ejemplar- es útil para construir un discurso político dentro del discurso histórico. En este sentido, particular atención merecen las dos curiosas cartas que le envía el sabio moro Benahatín a Pedro I para aconsejarlo, pues allí, además de recurrir a procedimientos propios de la literatura ejemplar y los espejos de príncipes, Ayala apela al uso del discurso profético y del discurso legendario, para formar un particular entramado discursivo.

Estas dos cartas han llamado la atención de los críticos Ayalinos y fueron tomadas como objeto de discusión en torno al tema de la objetividad o la parcialidad con que Ayala habría encarado su composición. Varios las juzgaron como textos apócrifos (entre ellos Meragalli y Michel García) que permitieron a Ayala salvar la contradicción entre la necesidad de no comprometerse políticamente, como cronista, y la de sí comprometerse, como partidario Trastámara. Es así que puede pensarse que por este canal el Canciller habría transmitido su propio pensamiento político (sobre todo a través de la primera carta).

Las razones por las que se cree que estas misivas son apócrifas, además de ser útiles para salvar la contradicción que debía soportar Ayala, son básicamente dos: la primera es que no aparecen en la versión *Primitiva* de la crónica, sino en la *Vulgar*; la segunda, que trabajan con géneros con los que una crónica en principio no tendría por qué trabajar, por ejemplo, el apólogo y la profecía.¹ Ahora bien, otros críticos, como Emilio García Gómez y José Luis Moure, sin desechar esta finalidad, hablan de la autenticidad de las cartas; el primero, aten-

¹ El uso de estos recursos hizo que las cartas, apócrifas o no, tuvieran una circulación independiente de la *Crónica*, ver: J. L. MOURE, "Otra versión independiente de las cartas del moro *sabidor* al rey don Pedro: consideraciones críticas y metodológicas", *Incipit*, XIII, (1993), pp. 71- 85.

diendo al contexto y el segundo apoyándose en un estudio minucioso de éstas y sus fuentes.²

La primera carta funciona a modo de paréntesis didáctico en la lectura del devenir de los sucesos históricos y lo que hace es subrayar, por contraste con conductas virtuosas, los errores de Pedro como rey. Es indispensable analizar en ella no sólo su dimensión ejemplar, sino todo lo concerniente a la relación entre el consejero y el aconsejado, la pertinencia de los tópicos propios del género de los espejos de príncipes que allí se ponen en juego en relación con los hechos que relata la crónica y los errores de Pedro, y también la adecuación de los *exempla* que introduce el moro y su vinculación con las enseñanzas que expone y con la situación de Pedro.³ En el fragmento que antecede a la carta queda claro que el moro consejero cuenta con varias ventajas que lo ubican en un lugar propicio y destacado para aconsejar a un rey: es ‘grand sabidor e grand filósofo’, da consejos ‘ciertos’ y ‘bue-

² García Gómez señala que, durante su reinado, Pedro tuvo una relación muy fluida con Granada y que bajo el reinado de Muhammad V hubo en su corte un filósofo e historiador muy respetado, que era su primer ministro, llamado Ibn al-Jatib, que sería el Benahatin de las cartas. Moure, por su parte, encontró testimonios anteriores de estas misivas y a partir de un estudio muy complejo de la lengua en todos los testimonios demuestra que la primera carta fue traducida del árabe al castellano por un traductor judío (esto lo sabe por una serie de errores de traducción que hay en las fuentes) y luego reescrita por Ayala para incluirla en la crónica; aunque sí acepta Moure que la última parte de la segunda carta (con toda la predicción de la muerte en Montiel) fue escrita con posterioridad (ese sí era una agregado que Ayala necesitaba para que su visión se impusiera). No obstante, en un trabajo de 2003 anota que “esas misivas, apócrifas o no, eran leídas (recibidas) como auténticas”, J. L. MOURE, “La lengua de las cartas árabes en la cronística castellana de los siglos XIV y XV: de la impertinencia a la intencionalidad retórica”, *Incipit*, XXIII, (2003), pp. 61- 77. En este breve párrafo se ha reseñado una extensa discusión, para conocerla en detalle ver: J. L. MOURE, “Sobre la autenticidad de las cartas de Benahatin en la *Crónica* de Pero López de Ayala: consideraciones filológicas de un manuscrito inédito”, *Incipit*, III, (1983), pp. 53- 93 y J. L. MOURE, “Otra versión independiente...”, pues él releva todas las opiniones anteriores.

³ Es justo recordar que, como es sabido, el uso de la materia ejemplar no es un rasgo particular de las crónicas de Ayala, sino que el canciller se pliega en ese uso a una tendencia de los cronistas medievales que no veían con malos ojos teñir el relato histórico con una finalidad didáctica en tanto la apelación a *exempla* les permitía exhibir en los relatos cronísticos modos de comportamiento a imitar o evitar, F. GÓMEZ REDONDO, “La crónica real: ‘exemplos’ y sentencias”, *Diablotexto*, 3, (1996), pp. 95-124, especialmente pp 102-103.

nos' y su distancia de la corte castellana le permite objetividad a la hora de aconsejar.⁴ En la carta, Benahatin hace inventario de los males que aquejan a Castilla y le recomienda a Pedro una serie de remedios tópicos para solucionar esos males: templanza, paciencia, generosidad, misericordia, etc (208); virtudes que no abundan en el modo de actuar de Pedro y que los tratados para príncipes recomendaban como garantes del orden del reino y del éxito del rey.⁵ Entre los males del reino algunos son los que siguen:

“E sabed que las ocasiones de los dañamientos de las faziendas de los rreyes son muchas, pero nonbraré algunas dellas. E la principal es tener las gentes en poco, e la segunda es tener grand cobdiçia en allegar los algos, e la tercera es querer conplir su voluntad, e la quarta es despreciar los omnes de la ley, [e] la quinta es vsar de crueldat. E el primero caso que est tener las gentes en poco es grand locura manifiesta, que en los omnes hay muchos de los malos saberes e de los malos comedimientos, e verter las sangres syn meresçimientos, fizieron muchos de los males en el mundo desfaziendo todas las

⁴ “Asi fue que el rrey don Pedro después que la pelea de Najara fue vençida, enbio sus cartas a vn moro de Granada de quien el fiaua e era su amigo, e era grand sabidor e grand filosofo e consegero del rrey de Granada, el qual hauia nombre Benahatin, en que le fizo saber commo auia vençido en pelea sus henemigos e commo estaua ya en su rregno muy aconpañado de muchas gentes nobles e estrañas que le vinieron ayudar. E el moro después que rresçibio las cartas del rrey, enbiole respuesta en castigos çiertos e buenos, de la qual el traslado es este:...” (II, XXII, 206). Todas las citas de la *Crónica* de aquí en más responden a la edición de Germán Orduna, G. ORDUNA, ed., Pero López de Ayala, *Crónica del Rey don Pedro y del Rey don Enrique, su hermano, hijos del Rey don Alfonso Onceno*, Buenos Aires, SECRI, 2 vol., 1994-1997, que toma como referencia el código L-G de la versión *Vulgar* con el fin de elaborar un texto lo más próximo posible al arquetipo. Se consignan entre paréntesis número de página y, cuando sea necesario, tomo y año.

⁵ Jorge Ferro señala que las crónicas del XIV están atentas a la figura del buen regidor que diseñan los tratados ético-políticos centrándose en la importancia de las virtudes en general, y de la prudencia en particular (J. FERRO, “Las virtudes del gobernante en las cuatro crónicas que preceden a la obra del Canciller Ayala”, *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, 1 (1995), pp. 49- 61). Como marco teórico referencial para el siglo XIV, Ferro toma la *Glosa castellana al regimiento de príncipes de Egidio Romano* (compuesta por García de Castrojeriz hacia 1345, en épocas de Alfonso XI) y extrae como conclusión de la lectura conjunta que las nociones del *Regimiento* son las que pueblan la mentalidad del cronista a la hora de juzgar al rey, *Ibidem* pp. 51-53.

posturas e mandamientos que fueron dende desde [Adan] fasta oy. E esto forço a los grandes maestros e sabidores de fazer libros de leyes e de hordenamientos por guardar a las gentes de sus daños este corto tiempo de la vida”. (209)

El sabio nombra una serie de problemas en que puede verse envuelto un reino cualquiera, pero todos esos males son aplicables a Castilla durante el reinado de Pedro, por lo cual el llamado de atención es evidente; así como es también evidente la negligencia de desconocer o no plegar la conducta regia a los mandamientos religiosos y a las leyes y ordenamientos civiles ‘de los grandes maestros e sabidores’ para evitar crueldades y derramamiento innecesario de sangre. La crueldad del rey produce el justo levantamiento de sus súbditos, pero

“puesto que vos non temades de sus juntamentos, deuedes vos temer de sus maldiciones e de pensamientos de sus coraçones, que quando se juntan las voluntades de sus coraçones, sobre qual quier cosa son oydos en los çielos, commo se prueua quando se detienen las aguas en los grandes menesteres” (209).

Aquí el moro intenta persuadir al rey por dos vías.⁶ La primera es la posible venganza de los súbditos, ejecutada en un marco legal, si tenemos en cuenta que la descripción general de la carta se condice con la de un rey tirano, y en legítima defensa contra los abusos de tal tirano; pero por si esto no alcanzara, la segunda vía remite a la mano de Dios como posible ejecutora de una justicia trascendente que libere al pueblo y castigue al rey injusto, apoyándose en la promesa evangélica que garantiza que cuando dos o más personas se reúnen en oración son oídas en los cielos. Luego le explica la obligación del rey de servir a su pueblo y para ello introduce un *exemplum*

⁶ Podemos usar la palabra ‘persuadir’ si pensamos en una carta auténtica o ‘justificar’ si pensamos en una apócrifa, o en una carta auténtica que sabemos fue insertada en la crónica con bastante posterioridad a la muerte del rey en cuestión.

“E dizen que vn rrey estaua en su palacio e los suyos le vinieron demandar cosas que a ellos cunplian, e afincauanle por ello e espe-
rauan su respuesta a la puerta de su alcaçar. E el rrey ensañose e dixo
al alguazil: ‘ve e diles que non me cuple.’ E yendo el alguazil con la
respuesta tornose del camino e dixo al rrey: ‘señor, mostrad me que
respuesta les dare si me dizen ‘nin nos a el’.’ Estonce callo el rrey
vn rato e dixo: ‘Ve e diles que quiero fazer lo que me demandan’”.
(210)

Este pequeño ejemplo no sólo pone en abismo el problema del rei-
no de Castilla, donde los vasallos cansados de que sus reclamos sean
desoídos se están levantando en armas, desoyendo al rey que los des-
oye, de acuerdo al principio de analogía que rige la estructura de los
exempla; sino que dramatiza la relación de los funcionarios reales con
el rey, en tanto que moralmente están obligados a aconsejarle lo mejor
para el reino, aunque el consejo sea contrario a la voluntad del rey, y
del rey con los consejeros a los que debe oír con paciencia para luego
meditar sus consejos con sabiduría.⁷ Pedro claramente viola este man-
dato y el moro se lo hace saber, o más bien nos lo hace saber Ayala
involucrándonos en el proceso de interpretación de la analogía que
evita la comparación explícita que, no obstante, debemos reponer.⁸

Según el sabio, la segunda ocasión de daño para el rey es la codi-
cia, y para explicar este punto recurre a otro *exemplum*.⁹ El rey ideal

⁷ En este punto, es lícito remitir al *Rimado de Palacio*, también del canciller Pero López de Ayala, donde se nos dice “Do ha muchas cabeças, ha más entendimiento;/ los muchos porfiando toman mejor el tiento;/ a vezes falla uno lo que non fallan çiento,/ nin fagan del consejo ligero espedimiento.// Sobre los grandes fechos, tener luengo consejo,/ e sean los que y entraren tan claros commo espejo;/ lisonja nin cobdiçia non traigan en pellejo,/ e sean bien atantos que parescan consejo, cc. 284-285, edición de G. ORDUNA, ed., Pero López de Ayala, *Rimado de Palacio*, Madrid, Castalia, 1987.

⁸ Pero lo interesante es que los consejeros de Enrique, en varios pasajes de la crónica, se proponen como personajes “claros como espejos” y faltos de codicia. Es por eso que al dejarse aconsejar por ellos, y de acuerdo a la máxima que asegura que “do ha muchas cabeças, ha más entendimiento”, Enrique suele planificar acciones más exitosas que Pedro, a pesar de su notoria desventaja inicial.

⁹ “E la manera del rey con sus gentes es semejada al pastor con su ganado. Sabida cosa

encarna en ese *exemplum* en la figura del piadoso y solícito pastor que cuida celosamente su ganado, mientras que el mal vecino, asociado al lobo, remite al rey codicioso, figura con la que el sabio moro pretende emparentar a Pedro. La tercera ocasión de daño es querer el rey cumplir su voluntad, la cuarta el desprecio de la ley, la quinta es la falta de piedad y el ejercicio de la crueldad. Finalmente, el moro habla de las tropas inglesas que colaboran con Pedro en el sojuzgamiento de los naturales.¹⁰ Y aquí advierte acerca del peligro de introducir extranjeros en el reino, esos mismos extranjeros de cuya colaboración Pedro se alababa en la carta que había enviado al sabio, quienes con el pretexto de ayudar terminan aprovechándose de la situación y ejerciendo su crueldad, pues, al no estar atados a los pobladores por ningún sentimiento compartido, no tienen reparos en los daños que puedan generar.

La carta se cierra señalando la imprudencia y la falta de entendimiento de don Pedro, que no puede llegar a dilucidar el mensaje del moro o, en el peor de los casos, no le importa: “E el rrey don Pedro ouo esta carta e plogole con ella; enpero non se allego a las cosas en ellas contenidas, lo qual le touo grand daño” (215). Así, el cierre de la epístola es además anuncio y justificación del fin.¹¹

es el vso del pastor con su ganado: la gran piedad que ha en el, que anda a buscar la mejor agua e el buen pasto e la gran guarda de los contrarios assi commo los lobos, trasquilar la lana desque apesga e hordeñar la leche en manera que non faga daño a la vbre nin apesgue sus carnes nin fanbriente sus fijos. E dixo vn omne a su vezino: ‘fulano, tu cordero leuo vn lobo e eche en pos el e tomegelo.’ E dixole: ‘¿pues que es del o do esta?’ E dixole: ‘Degollelo e comilo.’ E dixole: ‘Tu e el lobo vno sodes.’ E si el pastor vsa desta guisa con el ganado, lieua mala vida o dexara de ser pastor, quanto mas deue ser el rrey con los sus súbditos e naturales”. (210)

¹⁰ “E en rrazon de las gentes estrañas dañosas, son las gentes estrañeras que con vusco vinieron, sabed que vuestro consejo e su amigança es ya fecha. E el aperçibido es el que se guarda de cosa antes que contesca, e el orgulloso, el que piensa commo salga de la cosa después que nasce, e la su ayuda de la tal gente es tal commo la propiedad de las ponçoñas, que se beuen por escusar otra cosa mas peor que ellas. E vuestra manera paresçe con ellos al omne que criaua vn león e caçaua con el las animalias e aproueçhauasse del, e vn día fallesçio de comer al león e comio a vn fijo que tenia aquel que lo criaua, e el desque vido aquello que le auia fecho, mato al león e dixo: ‘Este es el que non cata su pro quanto su daño’”. (212)

¹¹ Pastor Cuevas, quien afirma que Benahatin opera en estos capítulos como el alter

En la segunda carta, mediante la inclusión de una profecía, se eleva la historia a un nivel mítico-legendario en los términos en que lo entiende José Manuel Nieto Soria, incluyendo la muerte del rey don Pedro como uno de los anuncios contenidos en las profecías de Merlín.¹² La dimensión mítico-legendaria de la crónica no hace eje sólo en esta misiva, sino que se complementa con otros pasajes, como la carta que envía Enrique al príncipe de Gales en respuesta a una misiva anterior que éste le enviara, y principalmente aquél que narra el asesinato del

ego de Ayala, apunta que por medio de estas cartas Ayala prueba que “antes del último enfrentamiento de Pedro con el ejército de su hermanastro, se había cumplido con el deber no sólo de aconsejar y de amonestar al rey, acatando, así, las disposiciones de las *Partidas*, sino con todos los procedimientos temporales prescritos por Tomás de Aquino, el autor que había inspirado el razonamiento exculpatorio de la actuación del Trastámara antes de Nájera, y que, tras la inoperancia de aquellos, sólo cabía recabar la intervención divina...”. Razón por la cual Montiel se convierte en un tribunal de última instancia donde se ejecuta una sentencia dictada por Dios. M. C. PASTOR CUEVAS, “Principios políticos en la *Crónica de Pedro I de López de Ayala*”, en Fortuño Llorens, S. y T. Martínez Romero, eds., *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval (Castelló de Plana, 22- 26 de setembre de 1997)*, Castelló de Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, pp. 133-143 (tomo III).

¹² A la hora de definir el mito dirá Nieto Soria que “puede definirse como un sistema de representación mental fundamentado en la utilización de referencias sobrenaturales y en la reducción de la realidad cotidiana a la confrontación de principios contrarios [bueno-malo, bello-feo, divino-diabólico], que permite una interpretación simplificada y, por lo tanto, fácilmente comunicable, de alguna inquietud casi siempre universal e intemporal, resolviéndola en algo intelectualmente comprensible y psíquicamente aceptable. [...] Todo mito político [...] siempre implica esta confrontación de contrarios y, por lo tanto, supone el diseño de un sistema de valores morales que se definen por su oposición a otros, casi siempre, de carácter tópico.” J. M. NIETO SORIA, “Los fundamentos mítico-legendarios del poder regio en la Castilla bajomedieval”, en Jean-Pierre Étienne (ed.), *La leyenda: antropología, historia, literatura. Actas del coloquio celebrado en la casa de Velázquez (10 y 11 de noviembre de 1986)*, Madrid, Casa de Velázquez- Universidad Complutense, 1989, pp. 55-68. En cambio “la leyenda posee casi siempre una referencia sagrada. El miedo, la ansiedad o la angustia han llevado a ella. A su vez, suele suponer una espiritualización de procesos históricos o míticos, así como una materialización de procesos espirituales que generalmente van más allá de lo individual, acabando por afectar a toda la colectividad” (*Ibidem* p. 56). Y finalmente al hablar de mito-legendario entenderá “una forma de representación mental poseedora de todas las características propias del pensamiento mítico, ya definidas antes, y que, a su vez, puede ser entendida como surgida de la aportación de todo un conjunto de experiencias legendarias, narrativas o conceptuales, de sujeto institucional o personal”, *Ibidem* p. 57.

rey a manos de su medio hermano en Montiel.¹³ Es decir, tiene que ver con anuncios proféticos, pero también con supuestas intervenciones divinas que terminarán justificando, en cierta medida, el regicidio (o, al menos, dándole un marco que lo haga más aceptable); porque se anuncia, ahora, y se describe, en los capítulos mencionados, como un final merecido, como si Pedro hubiera trabajado con esmero para que lo mataran y como si Dios así lo hubiera dispuesto.

Mientras don Pedro estaba en Sevilla, listo para partir en socorro de Toledo, recibe la segunda carta que el moro Benahatin le envía, esta vez con motivo de interpretar para Pedro un texto profético de Merlín que, como recién mencioné, aludía supuestamente a su reinado

“En las partidas de Oçidente, entre los montes e la mar, nasçera vn aue negra comedora e rrobadora, e todos los panares del mundo querria acoger en si, e todo el oro del mundo ençerrara en su estomago e después gormarlo ha e tornara atrás e non peresçera luego por esta dolencia; ca dize caérsele han antes las alas e secársele han las plumas al sol e andara de puerta en puerta e non le querra ninguno acoger, ençerrarsse ha en selva e morra ý dos vezes, vna al mundo e otra ante Dios, e desta guisa acabara.” (II, XX, 270-271)¹⁴

¹³ Dice Enrique en la parte final de su carta al príncipe de Gales: “Dios por su merçed ouo piedad de todos los de estos rregnos por que non fuesse este mal cada día mas, e non le faziendo omne de todo su señorío ninguna cosa, saluo obediencia, e estando todos con el para le ayudar e seruir e para defender los dichos rregnos en la çibdad de Burgos, Dios dio su sentençia contra el que el de su propia voluntad los desanparo e se fue.

E todos los de los rregnos de Castilla e de León ouieron dende muy grand placer teniendo que Dios les auia enbiado su misericordia para los librar de su señorío tan duro e tan peligroso commo tenían. E todos los de los dichos rregnos de su propia voluntad vinieron a nos e nos tomaron por su rrey e por su señor asi perlados commo caualleros commo fijos dalgo e çibdades e villas, e por tanto entendimos por estas cosas sobre dichas que esto fue obra de Dios. E por ende pues por voluntad de Dios e de todos los del rregno nos fue dado, vos non auedes rrazon alguna por que nos destoruar” (II, XI, 175-176).

¹⁴ En el *Libro de buen amor* también se apela a la profecía del ave que pierde las plumas para dar cuenta del desvío de conducta de autodestrucción. Ver *Libro de buen amor*, coplas 270 a 274, y E. JANIN, “Por una lectura en contexto de los *exempla* del *Libro de buen amor*: el caso del ejemplo del águila y el cazador”, en Genoud de Fourcade, M. y G. Granata de Egües (eds.), *Unidad y multiplicidad: tramas del hispanismo actual*, Mendoza, Zeta Editores, 2009, pp. 357-362.

Se trata de una alegoría animalística merliniana de la que el sabio moro Benahatin hará una explanación, demostrando que su condición de ‘sabidor’ no radica sólo en su saber para aconsejar sino también en su capacidad para interpretar revelaciones (y, por lo tanto, capacidad profética) que comparte con otros sabios que colaboran en la dilucidación del texto de Merlín:¹⁵

“Rey alto ensalçado, sabe que esta profeçia endereçar a el hito de España contra el rrey que en ella era, que en fin del libro que me enviaste dezir que seria rrey della, en la qual tierra agora non es visto ser rrey dende otro alguno sy non tu, que por derecho e antigüedad lo tienes, quanto mas que es manifiesto que tu eres el rrey en que la profeçia dize que nasçera entre los montes e la mar, ca el tu nasçimiento fue en la çibdad de Burgos, segund entendí, que bien puede seer dicho que es en tal comarca...” (272)

Nótese que se le reconoce a Pedro el estatuto de rey indiscutible, por derecho y antigüedad, en tanto tal reconocimiento es útil para dejar sentado que la profecía remite a él y de ninguna manera a Enrique. Y se sigue explicando, luego, cada uno de los ítems mediante el trazado de las correspondencias convenientes. Ayala, por medio de este recurso, objetiva la crítica al no ponerla en su propia boca y al utilizar al moro como vocero, pero se trata de un vocero cuya voz simplemente interpreta un texto ya escrito, con lo cual su voz también se objetiva. La profecía es un complemento que refuerza el relato de las acciones: Ayala hace funcionar a Pedro directamente ante los ojos del lector relatando los hechos infaustos en los que participa, pero también lo describe por medio de la interpretación de un texto profético que da

¹⁵ Según Santo Tomás, aunque el profeta propiamente dicho es aquél que recibe la revelación y puede interpretarla, lo es también aquel capaz de interpretar una revelación que le ha sido dada a otro, no así el que recibe la revelación y no es capaz de entenderla. Ver Cuestiones 171 a 178 (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, ed. de los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, estudio preliminar de Damian Byrne, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

cuenta de lo mismo.¹⁶

Más allá de que el resto de la carta sea o no apócrifo, por medio del artilugio de la profecía Ayala exhibe ante el lector la pésima relación de Pedro con la alta nobleza, pues está desvirtuando el lazo que debiera unirlo a ésta para garantizar de parte de ella la defensa de las tierras y del estado del rey, y el consejo. Al tratarse de un sistema que emana de Dios mismo, éste es garante del orden, y ‘terçero por guarda e por entre medianero’ sólo cuando se guardan los deberes y derechos mutuos, que Pedro ha olvidado por completo.

Según la clasificación de Santo Tomás, pareciera ser esta una profecía de conminación, que funciona como amonestación y apela a un posible castigo.¹⁷ Desde luego se incluye en la crónica con una visión retrospectiva de los hechos y conociendo ya el desenlace del reinado de Pedro, que de esta manera adquiere visos mítico-legendarios, pues a la dimensión sobrenatural (profecía Merliniana) se suma la religiosa que interpreta todo lo acontecido en términos de castigo divino: Dios,

¹⁶ Tal vez la parte de la profecía más difícil de explicar sea aquella en que hace referencia a las alas del ave/ rey don Pedro, y el moro lo hace de este modo: “Dize otrosy que *se le secarán las peñolas e se caerá la pluma*. Rey, sabe que los filosofos naturales [...] trataron muy biva mente en tales materias [...] e la absoluçión es ésta: que las peñolas con que los rreyes ennobleçen a sí mesmos e anparan e defienden sus tierras e su estado, que son los omnes grandes en sangre e en linaje, que son sus naturales, por que estos son comparados e llamados ‘alas’ con que los rreyes buelan a vnas tierras e a otras, con quien fazen sus conssejos. [...] E quando entre ellos así se guarde y es Dios terçero por guarda e por entre medianero, e es el rey çierto de sus alas en el tiempo de los menesteres, de lo qual desplace mucho a sus enemigos, e desto todo, por tu ventura, muestrase contra ti lo contrario, por lo qual temo que la propheçia quiere cerrar en ti de grado en grado, siguiéndose a essecuçion que en ti non hay ya alas de buelo nin peñolas con que afermosees tu persona rreal, [...] ca lo manifesto de ti es que las plumas enteras en los [codillos], que solias aver en tus alas con que bolar solias, que son caydas pues los tus naturales todos, los mas nobles e mas poderosos que a esto eran comparados, que fasta aquí tenias por peñolas de tu buelo, han puesto en olvido el amorio que te solian aver, e el señorío tuyo que fasta aquí obedecían trataronlo con el tu contrario” (274-275).

¹⁷ De acuerdo con la clasificación de Santo Tomás hay tres tipos de profecías: 1) profecía de predestinación: debe cumplirse necesariamente sin intervención de nuestro albedrío y tiene como objetivo algo bueno 2) profecía de presciencia divina, en la que interviene nuestro albedrío y 3) profecía de conminación: es un signo de amonestación o promesa divinas (con posible premio o castigo). Ver Cuestión 174, artículo 1.

mediante un dispositivo profético, advierte a Pedro de su error y de las posibles consecuencias de ese error. Pedro desoye la advertencia y es castigado en el episodio de Montiel que funciona en tándem con ésta carta, como consumación de la profecía y aplicación del castigo anunciado.

LA CONFIGURACIÓN DEL ESPACIO EN LA HISTORIOGRAFÍA CASTELLANA BAJOMEDIEVAL. UNA MICROLECTURA

MAXIMILIANO SOLER

Universidad de Buenos Aires – SECRET (CONICET)

Resumen

El trabajo se centra en el análisis de la representación del espacio en tres episodios incluidos en sendas crónicas de mediados del siglo XIV: la “Leyenda de los jueces de Castilla” (tal y como se conserva en el Ms. 431 de la Biblioteca Nacional de Madrid), la “Leyenda del pecho de los fijosdalgo” (según la *Primera Crónica General*) y el levantamiento de la nobleza en Lerma en 1272 (en la *Crónica de Alfonso X*). En cada uno de estos episodios la glera de Burgos se constituye en un escenario privilegiado en la confrontación de la nobleza con el rey y contribuye a la configuración de la subjetividad de estos actores sociales en virtud de un particular entrelazamiento de temas históricos y legendarios. El espacio adquiere, así, una nueva significación que lo liga social y políticamente a este estamento convirtiéndose en un emblema con una fuerte carga simbólica.

Abstract

The work focuses on the analysis of the representation of space in three episodes in two Chronicles from the middle of the 14th century: the “Leyenda de los jueces de Castilla” (as is preserved in Ms. 431 of Biblioteca Nacional de Madrid), the “Leyenda del pecho de los fijosdalgo” (according to the *Primera Crónica General*) and the uprising of the nobility in Lerma in 1272 (according to the *Crónica de Alfonso X*). In each of these episodes the “glera” of Burgos is a privileged scenario in the confrontation of the nobility with the King and contributes also to the configuration of the subjectivity of these social actors under a particular entanglement of historical and legendary subjects.

The space acquires, therefore, a new significance which links it socially and politically to this establishment and becomes an emblematic symbol of confrontation.

Palabras clave

Historiografía medieval – Ficción – Espacio – Subjetividad

Key words

Medieval Historiography – Fiction – Space – Subjectivity

*One man, the idea of man, that is the space,
the true abstract in which he promenades.*

Wallace Stevens

*Las imágenes espaciales son los sueños de la sociedad.
Cuando es descifrado el jeroglífico de una imagen espacial cualquiera,
se muestra el fundamento de la realidad social.*

Siegfried Kracauer

Introducción

El problema que sirve de marco general al tema que presento en esta oportunidad ha sido ya vastamente tratado por la teoría literaria tanto como por la historiografía a lo largo del siglo XX. Se trata de la capacidad inherente a las formas narrativas de cruzar una y otra vez las fronteras entre la ficción y la no ficción. La identificación y análisis de elementos ficcionales o legendarios en las crónicas medievales ha sido, asimismo, una tarea recurrente de la actual crítica historiográfica e incide sobre el problema central de este trabajo: ¿qué función cumplen determinados episodios legendarios o ficcionales incluidos en las crónicas no sólo en la arquitectura del relato de la historia sino también en la configuración discursiva de los elementos estructurales de ese relato? Estrechando aún más el cerco, el objetivo de nuestra

contribución será el de describir el modo en que el discurso cronístico castellano bajomedieval configura, en los niveles mínimos del relato, un espacio simbólico explotando el material legendario y modelando un significante particular, la glera de Burgos. En este sentido, el ejercicio de microlectura aquí propuesto se concentra en un elemento y suspende momentáneamente la linealidad del relato (histórico en este caso) con el objeto de captar en su justa medida la dimensión de un procedimiento discursivo en el marco de un proceso mayor de selección de materiales y elementos significativos (es decir, históricamente relevantes para el cronista) y de su posterior configuración narrativa que involucra no sólo el campo de lo lingüístico sino también factores culturales, es decir, modos de percepción y parámetros de verosimilitud y credibilidad a la vez que la puesta en juego de una escala de valores y patrones de conducta. En suma, el análisis se propone identificar y analizar tan solo uno de los múltiples y variados recursos que intervienen en el establecimiento de una poética del relato histórico¹ en la historiografía de mediados del siglo XIV, la configuración del espacio.

Serán objeto de análisis tres pasajes incluidos en distintas crónicas compuestas hacia mediados del siglo XIV. El primero de ellos proviene de la *Crónica de Alfonso X* (parte de la *Crónica de tres reyes* atribuida a Fernán Sánchez de Valladolid hacia 1340). El segundo fragmento está incluido en el texto castellano de la *Crónica General de 1344*. El tercer pasaje es el prólogo a la colección de fazañas que cierra el manuscrito 431 de la Biblioteca Nacional de Madrid, testimonio fechado hacia 1355. Nos detendremos en estos tres pasajes que ponen de manifiesto no sólo el cruce entre la historia y el derecho en la escritura de la historia a lo largo del siglo XIV y la productividad de la anécdota en el discurso historiográfico sino también, y más es-

¹ Un valioso aporte en esta dirección es el libro de A. ARIZALETA (ed.), *Poétique de la chronique. L'écriture des textes historiographiques au Moyen Âge (péninsule Ibérique et France)*, Toulouse, Université de Toulouse le Mirail, 2008; especialmente los artículos de F. BAUTISTA, "Poética, archivo y heterogeneidad en la historiografía castellana medieval", pp. 215-228; L. FUNES, "Elementos para una poética del relato histórico", pp. 241-273; y M. GARCIA, "La poétique de la chronique castillaine au XIV^e siècle", pp. 291-302.

pecíficamente, el trabajo con unidades mínimas de significación, en este caso la palabra “glera”, término que cargaba ya con una carga semántica propia y que adquiere en la reescritura y reelaboración de los textos un matiz en su significación en virtud de las acciones a las que sirve de escenario. La selección los fragmentos, puede parecer, en principio, arbitraria, dado que la palabra “glera” puede encontrarse también en otras crónicas de fines del XIII y principios del XIV como la *Estoria de España*, la *Crónica de veinte reyes* o la *Crónica del Cid*. Sin embargo, en la mayor parte de estas ocurrencias, la palabra “glera” aparece referida al momento en que Rodrigo Díaz de Vivar acampa en las afueras de Burgos y carga con la pena del exilio y la prohibición del rey a los habitantes de la ciudad de recibirlo y hospedarlo.² Varios críticos se han detenido en este escenario que contribuye a la peculiar configuración del héroe épico que se despliega en el *Poema de mio Cid*. Alan Deyermond señalaba ya en 1973 que la glera izquierda del río Arlanzón albergaba un lazareto y la audiencia del Poema estaría viendo al héroe ser representado metafóricamente como un leproso.³ Juan Manuel Cacho Blecua también ha llamado la atención sobre el tratamiento de un espacio en el *Poema* que “proporciona unas claves interpretativas. El héroe debe acampar en el lugar destinado a los apartados, los separados de la sociedad.”⁴ La glera cargaba ya en ese momento con un determinado peso semántico, una connotación adicional sobre la que operan (a conciencia o no) los textos que estudiaré a continuación. Lo llamativo es que este escenario es en todo momento el marco de un conflicto entre la nobleza y el rey. Es en el retorno de la palabra donde se produce un acontecimiento inesperado.

² Además de la materia cidiana, en la *Crónica de veinte reyes*, la glera sirve de escenario a los ejercicios bélicos que forman parte del festejo por las bodas de Ruy Blázquez de Lara con Doña Lambra. Esta competencia, significativamente, da lugar al conflicto central del la leyenda de los *Siete infantes de Salas*, el enfrentamiento entre Doña Lambra y Doña Sancha. No me detendré en este significativo episodio dado que pertenece a una etapa previa dentro de la producción historiográfica peninsular.

³ A. DEYERMOND, “Structural and Stylistics Patterns in the Cantar de Mio Cid”, en *Medieval Studies in Honour of Robert White Linker*, Madrid, Castalia, 1973, pp. 55-71. Referencia en p. 59-60.

⁴ CACHO BLECUA, J. M., “El espacio en el *Cantar de Mio Cid*”, *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 55 (1987), pp. 23-42. Cita en p. 40.

La glera sublevada

El primero de estos pasajes, siguiendo el orden cronológico de su composición, es el que contiene la *Crónica de Alfonso X*. Se relata allí el levantamiento en armas que tuvo lugar en Lerma en 1272 de un amplio sector de la alta nobleza contra el rey Alfonso X. Es un episodio histórico y central en la *Crónica* en cuestión no sólo porque ocupa treinta y ocho (XX a LVIII) de los setenta y ocho capítulos que la componen sino también por la cantidad y calidad de información que se recoge y los documentos que se transcriben⁵. Sostiene Manuel González Jiménez, historiador y editor de esta crónica, que los nobles buscaron el amparo de Enrique I, rey de Navarra, en vistas a desnaturalarse de Alfonso X⁶. Enrique no consintió en recibir este homenaje vasallático ni en dar asilo a los sublevados en su reino. Acallado el reclamo de los concejos y de los obispos,

“los nobles estaban por primera vez solos y ello explica, tal vez, este paso en el camino de la sublevación abierta que les ponía automáticamente fuera de la legalidad, tanto más que, a lo que parece, ni siquiera se había producido la ruptura formal de vasallaje que les unía a Alfonso X.”⁷

Así las cosas, la *Crónica de Alfonso X* presenta los hechos de la siguiente manera: los nobles, con el infante Felipe a la cabeza,

⁵ Fernando Gómez Redondo, a pesar de un enfoque centrado en los aspectos ideológicos de la labor del cronista y no tanto en la correspondencia o los desajustes entre los hechos relatados y los hechos históricos, coincide con González Jiménez en el carácter documental de la mayor parte de los materiales que la *Crónica* presenta en esta sección, F. GÓMEZ REDONDO, *Historia de la prosa medieval castellana. II. El desarrollo de los géneros. La ficción caballeresca y el orden religioso*, Madrid, Cátedra, 1999, p. 1281

⁶ M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, “Alfonso X y la revuelta nobiliaria de 1272-1273. Notas y comentarios a propósito de unos documentos navarros”, *Fundación*, I, pp. 9-20, 1997-1998, cita en pp. 18.

⁷ M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (ed.), *Crónica de Alfonso X. Según el Ms. II/2777 de la Biblioteca de Palacio Real (Madrid)*, Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, 1998, p. 19.

“juntáronse todos en Lerma e fizieron pleito et postura de se ayudar todos e ser contra el rey don Alfonso, destruyéndolo en lo que pudiesen sy les non otorgase et cumpliese las cosas quel querían demandar, las quales la estoria contará adelante.”⁸

Explicitado el objetivo político del levantamiento, el texto describe las negociaciones a partir de distintos mediadores entre Alfonso X y los sublevados. El rey llega poco después a Lerma y, cazando con su hermano Fadrique, se encuentra con algunos nobles armados:

“E quando el rey los vio asy venir, tomólo mucho estranno, ca non venían commo omnes que van a ver a su sennor mas commo aquéllos que van a buscar enemigos.”⁹

El texto genera en este punto una tensión narrativa, una intriga dada por la imprevisión y la sorpresa del rey tanto como por la asimetría de las fuerzas entre éste y los nobles. Pero esta tensión se disipa rápidamente y la acción se desplaza repentinamente a Burgos: “E este día fincó en Lerma e dende fue a Burgos”¹⁰. Los caballeros acompañan luego al rey hasta las puertas de la ciudad “fablando con el rey muchas cosas et prometiéndol muchos seruiçios”¹¹. El rey entra a la ciudad de Burgos mientras que

“todos los ricos omnes que eran en aquel fecho vinieron a la glera de Burgos, ellos armados e toda su gente de caballo e de pie, et eso mismo enviaron dezir al rey que salliese allí a ellos e que hablarían con él, ca non querían entrar en la çibdat por recelo que auían dél.”¹²

⁸ *Ibidem*, p. 60.

⁹ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *Crónica de Alfonso X*, *op. cit.*, p. 76-77.

¹⁰ *Ibidem*, p. 77.

¹¹ *Ibidem*, p. 77.

¹² *Ibidem*, p. 77.

Los nobles se acuartelan en la glera y se niegan a entrar en la ciudad. El rey se ve luego obligado a dar marcha atrás y deroga el *Fuero Real* y distintas disposiciones jurídicas que limitaban las prerrogativas nobiliarias. En efecto, el rey

“enbió decir e rogar a los ricos omnes e a los] otros caballeros fijosdalgo que eran con ellos que veniesen oyr la respuesta en su casa o en Santa María de Burgos, e non lo quisieron fazer, mas vinieron a la glera armados con toda su gente. E el rey fue allí e dioles respuesta de esta manera...”¹³

Alfonso sale de la ciudad y se acerca en persona para dar a conocer la respuesta a los reclamos de la nobleza y, consecuentemente, la capitulación que comienza a perfilar lo que será una derrota política definitiva.

En cuanto a la parcialidad de la *Crónica de Alfonso X*, Isabel Alfonso ha señalado oportunamente que

“la mayor fuerza de la imagen del rey de esta crónica, del discurso político vertido en sus mensajes, reside precisamente en las acusaciones y reproches que hace a los ricoshombres rebeldes de estar violando con sus acciones el propio código caballeresco y sus propias normas de convivencia, esas reglas del juego político que según se nos ha dicho estos nobles estaban intentando defender frente a proyectos más regalistas de Alfonso.”¹⁴

Sin embargo, pese a que responde en términos generales a una idiosincrasia regalista, este episodio de la *Crónica de Alfonso X* pone de manifiesto, en los pliegues del relato, una imagen de la nobleza

¹³ *Ibidem*, p. 80. Reproduzco entre corchetes el texto editado por González Jiménez que no figura en la edición de C. ROSELL [ed.], *Crónica de los reyes de Castilla*, Madrid, Atlas - Biblioteca de Autores Españoles, vol. LXVI, 1919.

¹⁴ I. ALFONSO, “*Desheredamiento y desafuero*, o la pretendida justificación de una revuelta nobiliaria”, *CLCHM*, 25 (2002), 99-129. Cita en p. 128-129.

anclada a un espacio específico al momento de rebelarse contra el rey. En el relato de la Conjuración de Lerma, la *Crónica* presenta dos espacios bien delimitados: la ciudad, en la que el rey domina la situación, y la glera, espacio abierto en el que el rey no se interna sino a través de sus intermediarios y en persona, una vez derrotado. De este modo, si en el *Poema de mio Cid* y las crónicas que refieren el destierro de Ruy Díaz, la glera se presenta como un espacio por fuera de la comunidad y del orden social en el que se guarecían los marginales y perseguidos¹⁵, la glera es en la *Crónica de Alfonso X* un lugar de confrontación política y protesta social que se apropia precisamente de esa particularidad cronotópica. La glera no es ya el refugio de un desterrado camino al exilio, sino un lugar estratégico elegido por la alta nobleza para alzarse contra el rey y reivindicar determinados “usos y costumbres”. El par “buen vasallo – señor injusto” se invierte en este mismo escenario para dar lugar a un cambio de signo: “buen rey – nobleza injusta”. Los márgenes del dominio urbano pasan a ser, de este modo, el epicentro de la revuelta y la ciudad de Burgos, lejos de un refugio, un lugar en el que el rey se encuentra confinado.¹⁶ La glera se presenta en este texto como el lugar en el que la nobleza en armas presenta un despliegue y exhibición de fuerza.

La glera en armas

El segundo pasaje que nos ocupa es la “Leyenda del pecho de los fijos dalgo” incluida en la versión castellana de la *Crónica General de 1344*¹⁷. Según Diego Catalán, “la más llamativa singularidad de la

¹⁵ Cfr. A. MONTANER (ed.), *Cantar de mio Cid*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2007, nota a los vv. 55-56, p. 330.

¹⁶ Podríamos aducir aquí el término “emplazado” que abre el juego de análisis hacia otros relatos historiográficos y legendarios que tienen a distintos reyes como protagonistas.

¹⁷ Seguiré en adelante la transcripción de este pasaje incluida en G. CIROT, “Anecdotes ou légendes sur l'époque d'Alphonse VIII”, *Bulletin hispanique*, 29, 1-70, 1927, según el manuscrito 10815 (anteriormente li-74) de la Biblioteca Nacional de Madrid, segunda parte del manuscrito Q en el *stemma* de esta crónica, fechado en 1434 (ver al respecto D. CATALÁN y Ma. S. DE ANDRÉS, “Introducción”, en D. CATALÁN (ed.), *Crónica General de*

nueva *Crónica Geral de Espanha* es su hostilidad sistemática a la dinastía real”, así como su desapego a las fuentes inmediatas¹⁸. Se trata en este caso de un relato legendario de tiempos de Alfonso VIII no incluido en la historiografía de la época. Nuevamente, encontramos la figura de un rey débil que debe replegarse ante las imposiciones de la nobleza. El monarca pide consejo a don Diego López de Haro, llamado “el bueno” en este pasaje, para recaudar fondos en vistas a una campaña militar para derrotar a los moros de Cuenca lo que sitúa el relato poco antes de 1177. Convoca a los nobles y promulga un impuesto excepcional de cinco maravedíes que recae sobre los fijos dalgo. La reacción no se deja esperar:

“Et estonce sse leuanto el conde don Nuño de Lara et dixo: “Çierta mente nos nin aquellos donde venimos nunca pecharon nin nos agora faremos. Et esto digo yo por mi et por todos aquellos que lo fazer quisieren conmigo.” Et entonce se fue por el palaçio et quando salio por la puerta dixo: “Aquellos que quisieren ser villanos, finquen, et los otros vayanse comigo”. Et entonçe fue caualgar et de tres mill omnes que estauan en el palacio non fincaron sinon tres.”¹⁹

Casi la totalidad de los nobles abandona el palacio y sigue a Nuño de Lara. El conde organiza a los nobles, reúne la tropa de tres mil hombres en la glera de Burgos y ordena colgar de la punta de cada lanza los cinco maravedíes en cuestión. Envía luego una embajada al rey:

“El conde don Nuño et los fijos dalgo de Castilla aquien oy demandó el pecho están en aquella agrera et que tiene cada vno los çinco maravedís queles demandaua et que envie ý aquel cogedor que los ha de coger et que nos le daremos este pecho como siempre dieron aquello onde nos venimos. Et quanto es al su cuerpo non venga acá

1344, Madrid, Gredos, 1971, p. LVI).

¹⁸ CATALÁN y DE ANDRÉS, “Introducción”, *op. cit.*, p. XXVII.

¹⁹ CIROT, “Anécdoles ou légendes sur l’èpoque d’Alphonse VIII”, *op. cit.*, p. 4.

ca onde él veniere, fazer le hemos conoçimiento commo a nuestro sennor natural. Et guardaremos toda su honra. Mas aquellos que le esto conseiaron o quieren ser cogedores vengan acá et fallarán tal recabdo qual a nos cumple de les dar.”²⁰

El rey, ante tan poderoso argumento, no pudo más que decir a don Diego: “¿Qué vos semeja este fecho? Ca a mí paresçe que non podemos fazer nada de lo que querremos”²¹. Más allá de la rivalidad entre las casas de los Lara y los Haro, se perfila en este pasaje un tratamiento de la figura de Alfonso VIII bastante particular.

Georges Cirot ya ha apuntado y comentado el parentesco y las diferencias de esta leyenda con la anécdota de los barones Hérupois en la *Chanson des Saisnes* o *des Saxons* en la que Carlomagno ocupa un papel análogo al de Alfonso VIII²². El carácter folclórico se desprende además de la recurrencia del número tres: tres mil nobles rebeldes y tres caballeros leales al rey. La imagen de los maravedíes colgando de las lanzas encontró, por otra parte, una formulación en la lírica popular, el “Romance de los cinco maravedís”. Esta imagen es en rigor la literalización de una metáfora que imprime una inusual eficacia simbólica a la leyenda. El poder de la nobleza y la reafirmación de unos valores estamentales (la fuerza de las armas y el desprecio por el dinero y la autoridad) se ponen de manifiesto en este singular modo de mostrar obediencia y ofrecer tributo al rey. La organización lógico-sintáctica es, para nuestra perspectiva, por demás inusual. El punto culminante de la amenaza es precisamente lo que queda elidido en el texto, es lo que se sobreentiende a partir de la aparente contradicción que deja de ser tal en el momento en que el rey interpreta la metáfora en su literalidad y revierte su decisión. No hay, entonces, una contradicción entre la advertencia explícita (“Et quanto es al su cuerpo non venga acá ca onde él veniere...”) y la afirmación del vínculo vasallático (“...fazer le hemos conoçimiento commo a nuestro

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, p. 5.

²² *Ibidem*, pp. 15-18.

sennor natural. Et guardaremos toda su honra.”): en la obediencia al mandato está implicada la muerte del monarca. Lo que en el texto pareciera ser un ripio del discurso, un error lógico-sintáctico, es lo que contiene la mayor fuerza perlocutiva de todo el pasaje y concentra la *acción del texto*.

Dejando por un momento los aspectos folclóricos de lado, el texto ofrece otras posibilidades de análisis. La misiva de don Nuño de Lara representa una reivindicación estamental pero también una amenaza velada a la persona del rey y sus seguidores que vuelve a escenificarse en la glera de Burgos. Por otra parte, la acción del rey queda limitada al consenso de la nobleza que lo considera, es cierto, su señor natural pero bajo la vieja concepción, respaldada en la fuerza de las armas, de *primus inter pares*. Esta confrontación se cristaliza en dimensiones espaciales concretas en tanto y en cuanto el rey permanece en un espacio interior, el palacio, y reducido, como en el caso anterior, frente a la superioridad numérica de los nobles.

En cuanto a la “glera”, se desprende en esta ocasión un matiz respecto a la significación presentada en el pasaje referido a la Conjuración de Lerma incluido en la *Crónica de Alfonso X*. Si en ésta la rebelión aglutina una nobleza que reacciona frente a los avances de la monarquía, en el caso del “pecho de los fijos dalgo” es esto y algo más. Hay una cohesión mayor en el grupo uniforme de nobles que sigue a don Nuño de Lara destacando la pertenencia a un origen, a un estamento y a un territorio en común, Castilla. El lugar de pertenencia, que el sintagma “onde venimos” designa con cierto grado de indefinición, se vincula también con un pasado en común que imprime una identidad compartida a la vez que funde tiempo y espacio. Ese lugar indeterminado cobra forma abruptamente en el marco del conflicto con el rey: un espacio concreto, fuera del palacio y de la ciudad, en un campo abierto, la glera de Burgos.

La glera en llamas

El tercer pasaje en consideración es una versión tardía de la “Leyenda de los Jueces de Castilla” reproducida en el manuscrito 431 de

la Biblioteca Nacional de Madrid. Fechado en 1355 aproximadamente, este códice contiene los testimonios conservados más antiguos del derecho señorial (también llamado, significativamente, derecho territorial castellano) y se cierra con una colección de *fazañas* encabezada, a manera de prólogo, por la leyenda en cuestión. Lo llamativo es que esta versión de la leyenda se centra más en los jueces Laín Calvo y Nuño Rasura y en la creación de un derecho por decisión judicial, la legislación por *fazañas*, que en la figura de Fernán González. En ninguna versión anterior de la leyenda se explotan a este punto los detalles del origen del estatus político-jurídico del reino. La obsesión linajística de esta leyenda, presente en la historiografía latina pero también en la *Estoria de España* y la *Crónica de Castilla*, cede lugar al relato de la fundación de un orden jurídico-político en un pasado remoto e ideal.

El texto remonta su origen al “tiempo en que los godos señoreavan a España” (fol. 174v^o 9)²³, época en que “el rey don Çisnando fizo en Toledo el fuero que llaman el Libro Judgo” (fol. 174v^o 10-11), es decir, hacia el año 654. Perdido el reino a manos de los moros y recuperado León, el fuero tomó ese nombre. Sin embargo,

“los castellanos que vivían en las montañas de Castiella faziales muy grave de yr a León, porque el fuero era muy luengo e avían

²³ Presento para todos los casos que se cita el manuscrito 431 de la Biblioteca Nacional de Madrid una transcripción propia. La colección de fazañas comienza en el folio 174v^o y cierra el códice en el folio 185r^o. Señalo entre paréntesis el folio y el número de línea correspondiente. A. MARICHALAR y C. MANRIQUE reproducen la colección en su *Historia de la legislación y recitaciones del Derecho civil de España*, Madrid, Imprenta Nacional, 1861, pp. 227-310 aunque sin citar la fuente. Asimismo, la colección completa ha sido editada por F. SUÁREZ, “La colección de ‘fazañas’ del Ms. 431 de la Biblioteca Nacional”, *Anuario de Historia de Derecho Español*, 14, 1942-1943, pp. 579-592 y por J. ALVARADO PLANAS y G. OLIVA MANSO (eds.), *Los fueros de Castilla*, Madrid, Boletín Oficial del estado, 2004, pp. 615-626. El prólogo ha sido editado por G. SÁNCHEZ, en “Para la historia de la redacción del antiguo derecho territorial castellano”, *Anuario de Historia de Derecho Español*, 6, 1929, pp. 260-328, incluido en pp. 312-313 y también por R. MENÉNDEZ PIDAL, “5. Albedríos y fazañas de Castilla”, en *Reliquias de la poesía épica española*, Madrid, Instituto de Cultura Hispánica y CSIC, 1951, p. 33.

de yr por las montañas; e quando allá llegavan asoberviávanlos los leoneses. (fol. 174v^o 15-20)”

Los castellanos decidieron entonces nombrar a dos “omnes buenos”, Nuño Rasura y Laín Calvo, para que resolvieran los pleitos sin tener que trasladarse hasta León. El nieto de Laín Calvo será nada menos que Rodrigo Díaz de Vivar, el Cid Campeador, y el de Nuño Rasura, Fernán González. El relato parece colmar la expectativa de lectura al avanzar sobre la leyenda del afamado conde que

“ovo contienda con el rey del León sobre un cavallo e un aztor, según la corónica cuenta, creció tanto las penas de aquellos dineros, que, porque non pagó los plazos, que el rey de León ovo por mejor de soltarle el condado que de pagarle dineros. (fol. 175r^o 4-8)”

Sin embargo, presenta luego un giro inesperado. Una vez liberados del dominio leonés, los castellanos “cataron el fuero que avían” (fol. 175r^o 13), el *Fuero Juzgo* leonés. Continúa el texto:

“Et fallaron que, pues que non obedesçían al rey de León, que non les cumplía aquel fuero. E enbiaron por todos los libros de este fuero que avían en todo el condado e quemáronlos en la englera de Burgos. E ordenaron alcaldes en las comarcas que librasen por alvidrio en esta manera: que de los pleitos que acaesçían que eran buenos, que alvidriasen el mejor, e de los contrarios, el menor daño; e que este libramiento que fínçasse por fazaña para librar para adelante. (fol. 175r^o 17 – 175v^o 1)”

Se explota aquí una leyenda bien conocida que pone de relieve, en la variación, un matiz adicional, aparentemente accesorio, pero significativo en el marco de la delgada trama narrativa que intentamos exponer. Desde la perspectiva que ofrece esta versión de la leyenda, se configura un juego de oposiciones: por un lado, la monarquía administrativamente centralizada y la institucionalización de los dos

jueces castellanos; por otra parte, el reino de León y el condado de Castilla. Pero el relato presenta también dos formas irreconciliables de impartir justicia y de concebir el derecho: por un lado el fuero escrito, por el otro, la decisión judicial. Y es precisamente esa confrontación la que se resuelve de manera violenta con la quema de todos los testimonios del *Fuero Juzgo* en la glera de Burgos.

Consideraciones finales

Cabe señalar, en este punto, algunas distinciones en la representación del conflicto que se da en estos casos y, consecuentemente, en la función que cumple la glera en ese contexto. Dentro de esta breve selección, la *Crónica de Alfonso X* es el texto más cercano a los hechos que está narrando y, al mismo tiempo, el que presenta una versión del conflicto más atemperada y limitada, en rigor, a una demostración de fuerza que alcanza sus objetivos políticos y jurídicos. La representación de hechos históricos relativamente recientes en este pasaje incide en la resolución, simbólica claro está, del conflicto presentando un vencedor político pero poniendo en tela de juicio los métodos y los objetivos con los que se lleva a cabo esa disputa y deslegitimando, en definitiva, las demandas de los más altos nobles del reino.²⁴

En los episodios legendarios, en cambio, el discurso histórico llega a los umbrales de lo que Bajtin ha denominado el hipérbaton histórico, es decir, a

“representar como existente en el pasado lo que de hecho sólo 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.”²⁵

En el caso de la “Leyenda del pecho de los fijos dalgo”, los nobles

²⁴ ALFONSO, “Desafuero y deheredamiento, o la pretendida justificación de una revuelta nobiliaria”, *op. cit.*, p. 102.

²⁵ M. BAJTÍN, *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1989, p. 299.

se presentan, como en la *Crónica de Alfonso X*, armados pero en este caso no se limitan a una demostración de fuerza sino que se disponen para el combate colgando de la punta de cada lanza el gravamen exigido por el rey. Amaia Arizaleta ha señalado el carácter didáctico-ejemplar de este tipo de relatos legendarios apuntando, para el caso de la “Leyenda de la judía de Toledo”, relato legendario protagonizado por Alfonso VIII e incluido también en la *Crónica de 1344*, que “estos textos pretendían llamar la atención al romper los esquemas prefijados relativos al comportamiento del monarca”²⁶. El relato despliega una escala de valores que erige la fuerza del estamento nobiliario en virtud a la vez que desacredita las decisiones de gobierno de un monarca dubitativo, influenciado y débil.²⁷ Volcándose hacia un pasado distante pero no remoto, la anécdota carga con el peso de ofrecer al mismo tiempo una versión parcial de la historia y, además, pautas de conducta modélicas. La representación del conflicto escala en intensidad dramática.

En cuanto a la versión de la “Leyenda de los jueces de Castilla”, el texto remite a un pasado remoto, a una Edad Dorada en la que el decurso “natural” de los acontecimientos lleva no sólo a la autonomía política del condado sino a la creación de derecho por parte de los castellanos. Es este el origen jurídico-político del reino de Castilla, un tiempo y espacio míticos en el que convergen las grandes figuras de la historia de Castilla, las mismas coordenadas, probablemente, sugeridas por el conde don Nuño de Lara: el tiempo y el espacio “onde venimos”. Ante la ausencia de una figura de rey, el único elemento que ata a los castellanos al reino de León es un libro, el *Fuero Juzgo*. La glera de Burgos sigue siendo el escenario recurrente para el conflic-

²⁶ A. ARIZALETA, “De la soberanía del rey: dos formas breves en la construcción historiográfica”, en J. M. CACHO BLECUA CACHO BLECUA y M. J. LACARRA (eds.), *Tipología de las formas narrativas breves*, Tomo III, Zaragoza, Universidad de Zaragoza – Universidad de Granada, 2003, p. 88.

²⁷ Decisiones de gobierno, valga aclarar, por demás encomiables que llevaron, siguiendo el decurso de los acontecimientos que el propio relato sugiere, a la victoria en Cuenca y el inicio de un período de conquistas territoriales que llevarán al decisivo triunfo en Las Navas de 1212.

to. A comienzos del reinado de Pedro I y en las vísperas de la guerra civil que culminará con el regicidio, este espacio se representa en el manuscrito 431 no sólo como un lugar de afirmación estamental sino que se transfigura en la arena en la que se dirime metafóricamente el enfrentamiento entre la monarquía y la nobleza.

La recurrencia en estos textos de la glera como escenario privilegiado del enfrentamiento no sólo le imprime una particularidad cronotópica sino que lo convierte también en un significativo del conflicto. La subjetividad nobiliaria se define, así, como sujeto de acciones específicas, pero también sujeta a espacios determinados. La lógica fragmentaria que opera en estas crónicas prioriza el localismo y la visión castellana de la historia y, como señala Leonardo Funes, desdibuja la concepción unitaria y universalista del pasado y de la sociedad²⁸. En este sentido, el trabajo sobre el espacio en los detalles mínimos del texto da cuenta de una concepción del espacio que privilegia no ya un territorio sino un *topos*, un espacio concreto.

Tal y como ha apuntado Gabrielle Spiegel en el análisis de la función y la forma de la genealogía como una compleja estructura metafórica, la particular sensibilidad de la narrativa histórica medieval hacia la realidad social se percibe en el modo en que los cronistas medievales respondieron a esa realidad tanto como a las convenciones estéticas de la tradición literaria.²⁹ La representación exhaustiva del pasado y la experiencia humana cede terreno a la eficacia política y simbólica de un discurso en el que la anécdota y el relato legendario ocupan un lugar de privilegio en la arquitectura argumental del discurso. Si para el caso de la *Crónica de Alfonso X*, la reescritura de la historia se propone, de algún modo, colocar las cosas *en su justo lugar*, la fuerza de los dos pasajes de carácter legendario reside, más que en su función referencial o en la dilación de un desenlace narrativo, en la capacidad de *transferir*, es decir, en “poner el temor y la sos-

²⁸ FUNES, “Elementos para una poética del relato histórico”, *op. cit.*, p. 271.

²⁹ G. SPIEGEL, “Genealogy: Form and Function in Medieval Historical Narrative”, *History and Theory*, 22.1 (1983), pp. 43-53. Cita en p. 52.

pecha de un final en otra parte, en un nivel simbólico, en un después y un afuera del texto narrativo³⁰. 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.

El establecimiento en el texto de un espacio definido por la acción y la práctica de agentes sociales concretos puede concebirse como contrapunto a aquel espacio abstracto que se configura en el proyecto historiográfico de Alfonso X, el territorio de la corona de Castilla, reino a la altura de los grandes reinos de la Europa continental con la ambición de ubicarse a la cabeza del imperio romano-germánico. Frente a la perspectiva universalista que el modelo historiográfico alfonsí imprime a la historia del reino anclado en un territorio³¹ y configura el espacio como *concepto*, estos pasajes priorizan el espacio concreto, habitado y recorrido por los nobles, el espacio como *hecho*. Al rastrear la delgada trama del motivo de la glera de Burgos en algunos textos historiográficos post-alfonsíes, se revela la delicada operación de apropiación y reelaboración llevada a cabo por los cronistas no sólo del pasado y de la historia del reino sino también de los distintos escenarios que sirven de marco general a la acción. Al analizar en estos pasajes el motivo de la glera de Burgos como escenario simbólico de una confrontación política se pone de manifiesto el modo sutil en que el la crónica reelabora la materia legendaria dejando entrever al mismo tiempo el grado creciente de violencia que acompaña la escritura de la historia no ya en un nivel estructural, como en el caso estudiado por Spiegel, sino en la condensación metafórica de un significativo específico.

³⁰ FUNES, “Elementos para una poética del relato histórico”, *op. cit.*, p. 243.

³¹ Ver al respecto L. FUNES, *El modelo historiográfico alfonsí. Una caracterización*, London, Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar, 1997, pp. 46-47.

MILES CHRISTI: LA CONSTRUCCIÓN DEL *ETHOS* EN EL *FORTALITIUM FIDEI* DE ALONSO DE ESPINA (CASTILLA, SIGLO XV)

CONSTANZA CAVALLERO

Universidad de Buenos Aires - CONICET

Resumen

El fraile castellano Alonso de Espina redacta *c.* 1460 una voluminosa obra titulada *Fortalitium Fidei*, conocida por sus duras invectivas contra los “enemigos de la fe”: judíos, herejes judaizantes, sarracenos y demonios. Con todo, el presente trabajo no se ocupa de estudiar el modo en que el discurso de Espina discurre acerca de los distintos enemigos de la *ecclesia Dei* sino de analizar el lugar concedido por el fraile castellano al defensor de la fe por antonomasia: a saber, el predicador de la palabra divina. Haciendo uso de la teoría polifónica de la enunciación y de contribuciones recientes en torno a la noción de *ethos*, se examina, en particular, el modo en que Alonso de Espina asume discursivamente la investidura de predicador evangélico, soldado de Cristo, para legitimar su propio decir y, también, el modo en que dicha identificación permite delinear, por contraste, la figura del hereje, uno de los principales adversarios que combate el fraile castellano.

Abstract

Castilian friar Alonso de Espina writes *c.* 1460 a voluminous work entitled *Fortalitium Fidei*, known for its harsh invectives against the “enemies of the faith”: Jews, judaizing heretics, Saracens and demons. However, the aim of this article is not to study how Espina’s discourse deals with the various enemies of the *ecclesia Dei*, but to analyze the place bestowed by the Castilian friar to the defender of the faith par excellence: namely, the preacher of the divine word. Using the polyphonic theory of enunciation and recent contributions to the

notion of *ethos*, we will study in particular how Alonso de Espina assumes the investiture of evangelical preacher, soldier of Christ, to legitimize his own words and also the way in which such identification allows him to delineate, by contrast, the figure of the heretic, one of his main opponents.

Palabras claves

Predicador evangélico – hereje – *ethos* – teoría polifónica de la enunciación

Key words

Evangelical preacher – heretic – *ethos* – polyphonic theory of enunciation

“Tempore guerre ponitur vada in turre cuius officium est clamare quando videt inimicos venientes, qui postquam clamavit officium suum complevit”.¹

Vicente Ferrer

A mediados del siglo XV, el fraile castellano Alonso de Espina – teólogo en Salamanca y personaje reconocido en la época, sobre todo, por su labor como predicador itinerante– redacta una voluminosa obra titulada *Fortalitium Fidei*, una enérgica defensa de la fe cristiana frente a los distintos adversarios de la *ecclesia*: herejes (particularmente, conversos “judaizantes”), judíos, sarracenos y demonios, enemigos combatidos, respectivamente, en los libros II, III, IV y V del tratado

¹ Pasaje del *Sermón n°13*, inédito, de San Vicente Ferrer (Burgo de Osma, Catedral, Ms. 26, fol. 29v.) citado en P. CÁTEDRA, “La modificación del discurso con fines de invectiva. El sermón”, *Atalaya. Revue française d'études médiévales hispaniques*, 5, (1994), p. 105.

del franciscano.² Publicado a mediados de la década de 1460 y reimpresso luego en numerosas ocasiones, el *Fortalitium fidei* se convierte prontamente en un verdadero “best-seller” de la temprana Modernidad.³

Pese a la riqueza y variedad de problemáticas que presenta la fuente histórica en cuestión, sus estudiosos se han centrado sobre todo en el *Liber tercius*, el más extenso del tratado, y han priorizado el análisis de la polémica *adversus iudaeos*.⁴ De este modo, muchas otras cuestiones relevantes que aborda el fraile castellano han sido dejadas de lado hasta el momento. El presente trabajo intenta realizar, por lo tanto, un abordaje del *Fortalitium fidei* desde una perspectiva alternativa, que comience a transitar nuevos enfoques. Propongo analizar en esta ocasión no el modo en que el discurso de Espina discurre acerca de los enemigos combatidos explícitamente en los distintos libros que componen el tratado sino estudiar el lugar concedido al defensor de la fe por antonomasia, a saber, el predicador y, en particular, el modo en que Alonso de Espina asume tal investidura en su discurso para legitimar su propio decir. Considerando el objetivo propuesto, el presente

² Utilizo la edición de Antonius Koberger, impresa en Nuremberg en febrero de 1494. Esta edición consta de 289 folios, impreso cada uno recto y vuelto, en escritura gótica y cuya paginación se señala en el original con números romanos en el margen superior derecho de cada folio.

³ S. CLARK, “Brujería e imaginación histórica. Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna” en M. TAUSIET y J. AMELANG (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2001, p. 43; MEYUHAS GINIO, ALISA, *La Forteresse de la Foi. La vision du monde d'Alonso de Espina, moine espagnol (?-1466)*, Paris, Cerf, 1998, p. 10.

⁴ Cf. A. MEYUHAS GINIO, *op. cit.*; S. MCMICHAEL, “The End of the World, Antichrist, and the Final Conversion of the Jews in the *Fortalitium Fidei* of Friar Alonso de Espina (d. 1464)”, *Medieval Encounters* 12, 2 (2006); S. MCMICHAEL, “Alfonso de Espina on the Mosaic Law” en S. MCMICHAEL and S. MYERS (eds.), *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, Leiden-Boston, Brill, 2004; MCMICHAEL, STEVEN, *Was Jesus of Nazareth the Messiah? Alphonso de Espina's argument against the Jews based on his commentary on the Book of Isaiah in the Fortalitium fidei (c.1464)*, Pontificiae Univeritatis Gregoriana, 1992; J. M. MONSALVO ANTÓN, “Algunas consideraciones sobre el ideario antijudio contenido en el *Liber III* del *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina”, *Aragón en la Edad Media*, 14-15, 2, (1999).

estudio se centra en el Libro I del *Fortalitium fidei*, es decir, en el único libro del tratado que despliega las excelencias de la “fortaleza de la fe”, considerada inexpugnable, y no las guerras llevadas a cabo contra ella por parte de sus enemigos.⁵ A su vez, dentro del *Liber primus*, una *consideratio* particular nos ocupará aquí de modo privilegiado: aquella que, titulada “De armatura verorum predicatorum in speciali”,⁶ discurre explícitamente acerca del rol de los predicadores evangélicos, portadores de la única arma ofensiva con que cuentan los cristianos en la guerra espiritual contra los enemigos de la fe.⁷

El abordaje propuesto, finalmente, me ha impulsado a servirme en esta ocasión de los aportes de una disciplina vecina de la historia de la cultura: el análisis del discurso. En efecto, haré uso a lo largo del presente trabajo de la teoría polifónica de la enunciación y de contribuciones recientes en torno a la noción de *ethos*.

* * *

Desde la Antigüedad, el término *ethos* fue utilizado para designar la representación o la imagen que el orador construye de sí mismo con el fin de causar una buena impresión ante el auditorio, obtener mayor fuerza de persuasión sobre los interlocutores y garantizar el éxito del acto oratorio. Ahora bien, mientras que los romanos consideraban que el *ethos* pertenecía al dominio de los hábitos y de las costumbres del orador (es decir, que constituía un dato preexistente al discurso, ligado a la autoridad individual o institucional del orador, su posición social o su modo de vida), la tradición aristotélica concibió el *ethos* como la imagen de sí mismo construida por el orador *en el discurso* mismo: desde esta perspectiva, más importante que los hábitos reales del orador resulta cómo éste *parece ser* en virtud del modo en que se expresa.⁸ Esta última concepción del *ethos* es la que las ciencias

⁵ *Ibidem*, f. IIr.

⁶ *Ibidem*, ff. IIIv.-VIIr. (se trata de la *consideratio* segunda del Libro I).

⁷ Espina habla de “sex armorum genera, quorum quinque sunt ad resistendum, unum ad impugandum, scilicet, verbum Dei” (*Fortalitium fidei*, f. IIr).

⁸ Cf. R. AMOSSY, “La notion d’*éthos* de la rhétorique à l’analyse du discours”, en R.

del lenguaje privilegian hoy en día y aquella de la cual se hará uso a continuación.

La teoría polifónica de la enunciación o pragmática semántica de Oswald Ducrot constituye una interesante puerta de entrada para analizar, desde la perspectiva mencionada, la imagen de sí mismo que Alonso de Espina construye en el *Fortalitium fidei*. Lo mismo cabe decir respecto de los aportes de Dominique Maingueneau, quien –manteniendo el foco de análisis en la dimensión intradiscursiva– ha ampliado y enriquecido los estudios acerca de la noción del *ethos*.⁹ Según el primer autor mencionado, Ducrot, es el enunciado mismo quien brinda la información requerida para comprender su sentido y, por lo tanto, las instancias *internas* al discurso son también quienes ofrecen los datos necesarios para reconstruir el *ethos* del locutor, origen de la enunciación.¹⁰ Así pues, la cuestión no radica tanto en estudiar qué dice explícitamente el locutor de su propia persona (es decir, de sí mismo en tanto ser del mundo o *sujeto del enunciado*) cuanto en atender a la apariencia que las modalidades de su enunciación le confieren en tanto *sujeto de la enunciación*: en nuestro caso, la tarea consiste en descubrir los caracteres de los cuales se inviste discursivamente Alonso de Espina para que su decir se vuelva aceptable y para conferirse cierto estatus que legitime su enunciación.

En mi opinión, la mencionada *consideratio* segunda del Libro I permite vislumbrar de modo privilegiado el *ethos* que construye discursivamente el fraile castellano. Partiendo de la idea de Barthes

AMOSSY (dir.) *Images de soi dans le discours*, Genève, Delachaux et Niestlé, 1999.

⁹ D. MAINGUENEAU, “Ethos, scénographie, incorporation”, en R. AMOSSY, *op. cit.*

¹⁰ El locutor, para Ducrot, no es el sujeto hablante sino “el supuesto responsable del enunciado, es el que está presente, en el sentido del mismo enunciado, como el ser a quien debemos imputar la aparición de este enunciado. A él remiten –salvo en el discurso referido en estilo directo (...)– el pronombre *yo* y las otras marcas de la primera persona” (O. DUCROT, *Le Dire et le Dit*, Paris, Minuit, 1980. Cito por la siguiente edición en castellano: *El decir y lo dicho*, traducción de Sara Vassallo, Buenos Aires, Edicial, 2001, p. 259. El autor no distingue sólo entre sujeto hablante (ser empírico) y locutor (ser de discurso) sino también entre locutor “L”, que es el locutor como tal (sujeto de la enunciación) y el locutor “λ”, que es el “ser del mundo”, aquel de quien se habla (sujeto del enunciado).

de que el orador enuncia una información y al mismo tiempo dice “yo soy esto, no soy aquello”,¹¹ notemos una particularidad que resulta notoria en la *consideratio* en cuestión: la información dada no resulta en absoluto un dato subsidiario respecto de la construcción discursiva del *ethos*, puesto que –aunque Espina no habla de su persona de modo explícito– la imagen que el fraile pretende mostrar de sí mismo mediante *el modo de su enunciación* se ajusta o pretende ajustarse al *contenido del mensaje*, esto es a las cualidades del “verdadero predicador”, del “soldado de Cristo”. Intentaré demostrar a continuación esta hipótesis preliminar: que el franciscano intenta legitimar su enunciación aunando su decir con lo dicho acerca de la “verdadera predicación” y de los “verdaderos predicadores de la palabra divina”.

Me remito en primer lugar al concepto de *escenografía* de Dominique Maingueneau, es decir, a aquello que el locutor puede escoger más o menos libremente, más allá de los roles preestablecidos que implica cada tipo de discurso; esta elección constituye el modo específico mediante el cual la enunciación se inscribe en el interdiscurso e instala, ella misma, su propio marco o decorado, a partir del cual legitimará su existencia. En otras palabras, la escenografía es el modo en que el discurso se inscribe (de ahí ‘-grafía’) dentro de la “escena englobante” que constituye el tipo de discurso (en este caso, la literatura religiosa) y de la “escena genérica” que implica el género en cuestión (*i. e.*, el de la literatura polémica). En el caso del *Fortalitium fidei*, el fraile –en tanto locutor– elige construir una escenografía ligada a la predicación y, en particular, a una predicación combativa, concebida como arma, *gladius fidei*. Así pues, teniendo en cuenta que Espina redacta un tratado destinado a luchar por medio de la palabra contra los enemigos de la fe y cuyo contenido es políticamente controvertido, la elección de la escenografía parece ajustada. Legitimarse, por ejemplo, como teólogo erudito o fiel consejero real no era posiblemente su mejor opción, más aún teniendo en cuenta lo que Maingueneau llama “*ethos* prediscursivo”, es decir, el *ethos* al que

¹¹ R. BARTHES, “L’ancienne rhétorique. Aide-mémoire”, *Communications* 16 (1970), p. 212

están previamente asociados los personajes públicos en virtud de su trayectoria, que cada nueva enunciación viene a confirmar o refutar. En este sentido, Espina mismo hace gala en el *Fortalitium fidei*, en más de una ocasión, de su labor previa como predicador y, probablemente, los destinatarios inmediatos del tratado lo reconocían como tal e incluso habían oído alguno de sus sermones.¹² Por otra parte, la elección específica del *ethos* de “predicador-soldado” —es decir, de un predicador cuyo oficio aparece directamente ligado al buen desempeño en una suerte de guerra o enfrentamiento— no resulta casual en una época en la cual, como indica Pedro Cátedra, el ejercicio del arte de predicar adquiere progresivamente tintes de invectiva e, incluso, “la figura del predicador se va recargando de elementos contextuales que podríamos calificar de *violentos*”.¹³

Así pues, la escenografía que escoge Espina le permite adherirse como sujeto a una determinada postura discursiva que crea y fortalece su imagen de predicador de la palabra divina. El “tono” de su tratado —otro concepto utilizado por Maingueneau—, delineado por su intención formativa, su carácter combativo y su impronta evangélico-doctrinal, contribuye a lograr la encarnación de una instancia subjetiva que, nuevamente en términos de Maingueneau, desempeña el rol de “garante” de la enunciación. Dicha instancia subjetiva encarnada recubre no sólo una “vocalidad” y ciertos modos de enunciación específicos sino también un conjunto de determinaciones psíquicas y físicas ligadas al personaje del orador por medio de representaciones colectivas, de estereotipos culturales históricamente determinados. Como indica Maingueneau, la figura del garante —que, en este caso, es indudablemente el predicador de la palabra divina— es pasible de ser reconstruida por el lector a partir de índices textuales de diferente orden, que dotan al garante de “carácter” (es decir, de una serie de rasgos psicológicos) y de “corporeidad” (esto es, de cierta idiosincrasia

¹² Dice, por ejemplo, Espina, en el Libro I del *Fortalitium*, *consideratio* tercera, f. XLIIIv.: “Si plura alia singularissima vis videre de hoc gloriosissimo nomine [Iesu Christi] vide in viginti duobus sermonibus quos alias feci”.

¹³ P. CÁTEDRA, *op. cit.*, p.101.

corporal, cierto modo de vestirse y de moverse en el espacio social).

Ahora bien, se ha postulado que el fraile construye su *ethos* discursivo en el *Fortalitium* aunando su decir con lo dicho acerca de la predicación y acerca de los “verdaderos predicadores”. Veamos entonces, a continuación, en qué medida el discurso mismo de Espina (y en particular la *consideratio* escogida) permite corroborar, en concreto, lo dicho hasta aquí. La *consideratio* segunda del Libro I se subdivide en cuatro apartados que tratan, respectivamente, las siguientes cuestiones: qué es la predicación, cómo debe ser la predicación, a quién le es útil y cómo debe ser el predicador. Cuando Espina trata el primer tema mencionado, define la predicación citando las siguientes palabras de Alain de Lille y estableciendo, a la vez, ciertas normas que regirán su propio decir:

“predicatio est manifesta et publica morum instructio et fidei et hominum informationi deserviens, ex rationum semita et auctoritatum fonte procedens”.¹⁴

De acuerdo con el *modo* de la enunciación de la *consideratio* en cuestión (al igual que en el *Fortalitium* en su totalidad), Espina muestra efectivamente su decir como (a) una *instrucción manifiesta*, (b) cuyo fin es la *formación moral* de los destinatarios y (c) cuyo origen radica en *razones* incuestionables y *autoridades* canónicas. Que el decir del fraile se presenta, en primer lugar, como *instrucción* resulta evidente por el hecho de que la argumentación avanza esencialmente sobre la base del planteo de preguntas y el despliegue de respuestas, modalidad característica del discurso didáctico. Al comenzar cada apartado o subapartado Espina indica, por ejemplo:

“Circa secundum huius secunde considerationis, scilicet, qualis debet esse predicatio, respondetur quod vera evangelica predicatio debet qualificari tribus conditionibus negativis et totidem affirmativis.

¹⁴ *Fortalitium fidei*, f. IIIv.

Procedendo primo de negativis dico quod predicatio evangelica non debet in se habere aliqua scurrilia vel puerilia...”.¹⁵

Para mostrarse como maestro y sabio en esta suerte de diálogo pedagógico, Espina, en tanto locutor, se identifica o coincide con el *enunciador* de la respuesta correspondiente (considerando ‘enunciador’ en el sentido dado al término por Oswald Ducrot).¹⁶ En ocasiones, el fraile se identifica con una respuesta atribuida a un enunciador impersonal o a una autoridad reconocida, encadenando sobre ella la argumentación subsiguiente (como se ve en el ejemplo recién citado, mediante el uso de ‘*respondetur*’, primero, y ‘*dico*’, después). En otros casos, Espina –en tanto locutor– asume como propia la respuesta, lo que sucede cuando él mismo responde, haciendo uso de la primera persona, la *quaestio* planteada. Esto sucede, por ejemplo, cuando Espina discurre acerca de las cualidades del predicador:

“De secundo, scilicet, qualis debeat esse predicator in conversatione, respondeo quod predicator evangelicus in sui conservatione debet esse agnus ut possit de eo dici ‘ecce agnus Dei’”.¹⁷

En esta suerte de diálogo, si el locutor coincide con el enunciador de la respuesta, el destinatario directo del discurso queda asociado a la formulación de la pregunta. Este juego permite que el locutor erija su imagen de predicador y maestro y, también, que el destinatario directo del mensaje sea “incorporado” en la escenografía discursivamente construida en posición de discípulo (es decir, que se le confiera, también él, cierta corporeidad). El destinatario-“discípulo” es construido,

¹⁵ *Ibidem*, f. IVr.

¹⁶ De acuerdo con Ducrot, los enunciadores son voces que no son del locutor pero aparecen en el discurso; son seres que se expresan a través de la enunciación, sin que por ello se les atribuyan palabras precisas; son “personas que el sentido mismo del enunciado da como responsables de tal o cual acto del lenguaje efectuado en la enunciación”, DUCROT, *op. cit.*, p. 261.

¹⁷ *Fortalitium fidei*, f. Vv.

además, como un ser realmente necesitado de la instrucción que ha de recibir: los predicadores del Evangelio, según Espina, “deben atender diligentemente” a las distintas cuestiones expuestas si pretenden entrar seguros, “con esperanza de obtener victoria”, a la guerra inminente contra los enemigos de la fe.¹⁸ En un pasaje del *Fortalitium fidei* perteneciente a la *consideratio* tercera del Libro I, la relación locutor/alocutario construida sobre la oposición saber/ignorancia, latente en la *consideratio* aquí analizada, se expresa de modo explícito. Dice Espina: “Nunc enim librum pro ignorantibus scripsi ut brevi volumine leviter possint arma invenire contra inimicos Christi”.¹⁹

Si bien los sermones –ya orales, ya escritos– eran los vehículos primarios a través de los cuales el mensaje de instrucción religiosa era comunicado tanto al laicado en general cuanto a los miembros de la orden en particular, resulta interesante que, en el texto aquí estudiado, los predicadores evangélicos sean incluidos en el grupo de destinatarios directos, calificados de “ignorantes”.²⁰ Esta construcción discursiva del destinatario sitúa a Espina en el rango de predicador de predicadores, maestro de maestros.

Ahora bien, retomando la definición de Espina (y de Alain de Lille), cabe decir, en segundo lugar, que predomina notablemente en el discurso de Espina la modalidad prescriptiva o deóntica, esto es, una instrucción acerca del *deber ser* del predicador evangélico. Esto remite al ya mencionado carácter instructivo que el locutor otorga a su decir y, también, al segundo elemento de la tríada de condiciones que definen la predicación: esto es, la ponderación de la *formación moral y religiosa* de los hombres como finalidad y motivación fundamental del discurso del predicador. El acto de enunciación del fraile castellano orbita en torno a dicha finalidad e incluye una suerte de *ekphrasis* del modelo de predicador ideal que él mismo exhorta a

¹⁸ *Ibidem*, f. IIIv.

¹⁹ *Ibidem*, f. XXVIIIv.

²⁰ B. ROEST, *Franciscan Literature of Religious Instruction Before the Council of Trent*, Leiden-Boston, Brill, 2004, pp. XVII, 1.

seguir y que, a la vez, dota al *ethos* del buen predicador de un “carácter” y una “corporeidad” muy precisos. De hecho, el franciscano no sólo describe cómo debe ser el ejercicio del *ars praedicandi* sino también detalla las cualidades específicas que caracterizan al buen predicador: sostiene que “es necesario que el verdadero predicador sea santo” (“oportet quod verus predicator sit sanctus”)²¹ y que ejercite él mismo aquello que pregona. El verdadero predicador –agrega luego– es claro, conciso y eficaz al hablar; está siempre dispuesto a predicar y es “fuego en fervor” (“ignis in fervore”) puesto que, como indica San Bernardo, “quien arde enciende” (“qui ardet incendit”).²² Su prédica tiene el peso necesario para ablandar los ánimos de los oyentes, provocar lágrimas, excitar la mente, procurar la contrición, regar con conocimientos, gritar con amenazas y acariciar con promesas. El verdadero predicador es santo, virtuoso, sabio y experto en el misterio de los sacramentos de Dios. En su trato, es cariñoso, afable y casto. Vive libre de pecado y de todo escándalo. Huye del aplauso del mundo y reflexiona sobre sus propios defectos. Es valiente como un león y, confiando siempre en el Espíritu Santo, no se turba ante las adversidades. En su aspecto exterior, utiliza vestimentas sencillas y calza sandalias; muestra en toda ocasión desprecio de los placeres del cuerpo y se preocupa por el bienestar del espíritu y la salvación de las almas. El verdadero predicador evangélico, finalmente, lejos de codiciar los bienes mundanos, busca como recompensa la gloria de Dios y la salvación de los hombres; anhela para sí la “corona” de la vida eterna, prometida a todos aquellos que anuncian a Dios, y desea la “aureola” (signo de santidad) de mayor valor. En efecto –dice Espina– a los predicadores les corresponde una aureola de aun mayor jerarquía que la de vírgenes y mártires, dado que combaten al más cruel y fuerte de los enemigos: el diablo.

De las normas así establecidas, abundantes en el apartado en cuestión, surge un “garante” cuyo grado de precisión resulta notable. La instancia subjetiva así encarnada contribuye sin duda a la constru-

²¹ *Fortalitium fidei*, f. Vr.

²² *Ibidem*, f. VIr.

cción del *ethos* de Alonso de Espina (un precepto en particular parece fundamental al respecto: “Hec est enim lex predicatorum: ut impleant quod docent, cum turpe sit doctori si culpa redarguit ipsum ut Catho ait”).²³ Por otro lado, la exposición de reglas morales le permite amalgamar nuevamente su decir con lo dicho: su enunciación, predicación evangélica, se muestra destinada en su totalidad “a la utilidad del prójimo”.²⁴

Finalmente, detengámonos en el tercer elemento de la definición de Alain de Lille, esto es, que la predicación debe *proceder de la senda de las razones y de la fuente de las autoridades*. La modalidad del decir de Alonso de Espina se corresponde enteramente con esta última condición, como resulta evidente, por un lado, en virtud de la notable cantidad de referencias a la Sagrada Escritura, a los Padres y a los Doctores de la Iglesia y por el lugar medular que ocupa la inscripción de estas voces ajenas en la argumentación del fraile y, por otro lado, por el grado de evidencialidad que otorga el franciscano a las conclusiones obtenidas luego del desarrollo de cada disquisición.²⁵

El recurrente uso de la argumentación de autoridad o, en otras palabras, de la “autoridad polifónica”, permite afirmar que, también en este aspecto, Espina aplica a su enunciación una regla que menciona de forma explícita en su discurso, esto es, que la predicación debe partir ineludiblemente de la autoridad de la teología.²⁶ La referencia inicial a la *Summa de arte predicatoria* de Alain de Lille es un claro ejemplo del recurso a la cita de autoridad y es realmente muy sencillo hallar muchos otros ejemplos semejantes. Por caso:

²³ *Ibidem*, f. IVv.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ DUCROT, *op. cit.*, p. 206.

²⁶ Cf. *Fortalitium fidei*, f. IVr. Ducrot denomina “autoridad polifónica” a una aserción que se atribuye a un enunciador distinto del locutor y que, en el discurso, constituye el punto de partida de un razonamiento y sirve, a la vez, para justificar otra aserción, expresada en un segundo enunciado que, en este caso, sí asume el locutor (O. DUCROT, *op. cit.*, p. 154). En otras palabras, el decir de una autoridad resulta suficiente para justificar el hecho de que el locutor se vuelva, a su vez, enunciador de una segunda aserción cuya verdad se torna probable por la inclusión de la primera.

“Et sunt predicationis tres species, una que est verbo, de qua *Marci* ultimo: ‘Predicate evangelium omni creature’. Alia scripto, unde apostolus dicit se predicasse corinthiis quando eis epistolas scribit. Alia est in facto, unde dicit Gregorius: ‘Omnis Christi actio nostra est instructio’, sed illa est perfectissima ubi ad minus occurrunt duo, scilicet, doctrina et opus, exemplo christi ‘qui cepit facere et docere’” (*Act. I*).

Así pues, dado que los verdaderos predicadores son “anunciadores de la sabiduría divina”, Espina presenta su decir como si fuese la transmisión –mediada por la exégesis de la tradición teológica– de un decir previo e incuestionable. Discursos *ya dichos*, sagrados o autorizados, son presentados como fuente y legitimación del decir de Espina, razón por la cual abundan en el *Fortalitium* las “formas de heterogeneidad mostrada”, como denomina Jacqueline Authier a la presencia marcada de voces ajenas en el discurso, es decir, la manifestación explícita del interdiscurso, de la polifonía constitutiva del lenguaje.²⁷ Alonso de Espina hace uso, en particular, de lo que la autora denomina *connotación autonímica* (es decir, la mención de un fragmento que, al mismo tiempo, es utilizado e integrado en el hilo del discurso), estrategia efectiva para legitimar el habla del locutor, puesto que éste apoya el contenido remático del discurso en la inclusión explícita de una “alteridad”, de un acto de enunciación previo o “exterior” al discurso que es sagrado e indiscutible. Nuevamente abundan los ejemplos disponibles. Veamos uno de ellos: al explicar la definición de predicación de Alain de Lille, Espina cita un pasaje evangélico y, a continuación, se explaya respecto de las prácticas heréticas que él mismo combatirá más adelante en su tratado:

“manifesta debet esse predicatio, quare in manifesto proponenda est. Unde Christus ait *Math. X*: ‘Quod dico vobis in aure, predicate super tecta’. Si etiam occulta esset predicatio, suspiciosa esset (...). Immo talis predicatio videretur redolere heretica dogmata”.²⁸

²⁷ J. AUTHIER, “Hétérogénéité(s) énonciative(s)” en *Langages*, 73, 1984.

²⁸ Cf. *Fortalitium fidei*, f. IIIv.

La ruptura deliberada de la univocidad discursiva (siempre ilusoria) y la exposición palmaria de *lo ya dicho* como apoyo de *lo que se dice* cobra, por lo tanto, una importancia primordial en el discurso de Espina.²⁹ La inscripción constante y marcada del Otro (y, sobre todo, del Otro por antonomasia, la divinidad) constituye un modo, muy eficaz en la época, de legitimar la palabra de los hombres de Iglesia, *ministros* de la palabra: no son simplemente ellos quienes hablan al hablar; hablan por su boca Dios y los apóstoles, los santos y los teólogos. Como indica De Certeau, hasta el siglo XVI se considera que, de algún modo, la Escritura habla: “el texto sagrado es una voz, enseña (primer sentido de *documentum*), proviene de un ‘querer decir’ del Dios que espera del lector (el auditor, de hecho) un ‘querer escuchar’ del cual depende el acceso a la verdad”.³⁰ Es en este sentido que Espina llama a los predicadores *organum veritatis* (“instrumento de la verdad”) y *divine sapientie pro salute hominum elucidatores* (“anunciadores de la sabiduría divina para salvación de los hombres”).³¹ Adjudicarse el rol de mensajeros e intérpretes de aquel “querer decir” divino constituye el núcleo duro del *ethos* del predicador.

La heterogeneidad marcada, útil *per se* para convertir en innegable la argumentación expuesta (en tanto derrame de la palabra divina) también sirve, en ocasiones, para fijar en el discurso lo que Maingueneau denomina “escenas validadas”. Se trata, para el autor, de escenas ya instaladas en la memoria colectiva sobre cuyas huellas el locutor ubica sus propias palabras. La Biblia en particular, para el discurso religioso cristiano, constituye –como indica el autor– una reserva considerable de tales escenas.³² A modo de ejemplo, veamos el siguiente

²⁹ Según Ducrot, el recurso a la autoridad, intercalado en la exposición de un argumento, permite deducir de este último una conclusión sin necesidad de demostrar su verdad, O. DUCROT, *Op. cit.*, pp. 140.

³⁰ M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien I. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990. Cito por la siguiente edición en castellano: *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, traducción de Alejandro Pescador, México, Universidad Iberoamericana, 2000, p. 150.

³¹ Cf. *Fortalitium fidei*, ff. Vr., Vlv.

³² J. AUTHIER, *op. cit.*

pasaje, en el cual Espina, para describir la sencillez del aspecto exterior de los predicadores, recurre a diversas escenas validadas, todas provenientes de la autoridad de la palabra sagrada, que garantizan el *ethos* discursivo humilde y abnegado del predicador:

“Talis apparuit mundo primus predicator penitentie Johannes baptista tanquam forma et exemplar omnium predicatorum qui venturi erant sicut patet *Mathei* III ubi dicitur: ‘Erat Iohannes indutus pilis camelorum’, quod est vestimentum vile et asperum, quare magis movent facta quam verba in moralibus et vita sancta quam eloquia composita. Attendat etiam predicator non solum habitum in Iohanne sed et victum, scilicet, ‘locustas et lactucas silvestres agrestes’, quia debita dispositio predicatoris est mortificatio carnis, ut sit subdita spiritui, secundum quod Paulus dicit I *Cor.* IX: ‘Castigo corpus meum et in servitum redigo ne forte cum aliis predicaverim ipse reprobus efficiar’. Sic etiam Christus incomparabilis predicator industus fuit pauperimus vestimentis, quare inquit ipse ‘qui mollibus vestiuntur in domibus regum sunt’ (*Math.* XI)”³³

Por otra parte, como hemos dicho, el fraile castellano indica que la predicación debe proceder de “la senda de las razones”. En este sentido, podemos decir que la enunciación de Espina se muestra como fruto de un razonamiento irrefutable en virtud de la utilización de la modalidad de la evidencialidad, que aparece recurrentemente hacia el fin de los diversos apartados, expresada en frases como la siguiente: “Hec ibi, ex quibus omnibus clare patet qualis debet esse predicatio evangelica”³⁴.

Por otra parte, en variadas ocasiones, ciertas proposiciones son introducidas mediante el uso de conectores argumentativos que, traducidos como *ya que* o *puesto que*, justifican por sí mismos la enunciación y parecen dotar a la argumentación de premisas obvias, innegables. Como indica Ducrot, “*ya que* implica cierta representación de

³³ *Fortalitium fidei*, f. Vv.

³⁴ *Ibidem.*, f. IVv.

los decires y creencias de la persona a la que nos dirigimos” (es decir, permite apoyar la argumentación en una aserción que los destinatarios reconocen o asumen *de antemano* como cierta), de modo tal que los destinatarios “no pueden rechazar la aprobación que se les pide sin contradecir su propio punto de vista”.³⁵ Un ejemplo destacable, en este sentido, es el ya citado pasaje en el cual Alonso de Espina afirma: “manifesta debet esse predicatio: quare in manifesto proponenda est”.³⁶ La insoslayable reiteración recuerda a una frase de Pascal (analizada por Ducrot) que reza: “L’homme est donc misérable, puisqu’il l’est”.³⁷ En ambos casos la aparente redundancia tiene una razón de ser: el juicio expuesto se presenta como parte de un conjunto de creencias *anteriores* del destinatario, quien, por lo tanto, debe aceptar su inclusión y reafirmación en el discurso que lo actualiza.

Así pues, teniendo en cuenta los distintos elementos de la definición de Alain de Lille que cita Alonso de Espina mismo, es posible decir que el fraile castellano intenta adecuar la modalidad de su propia enunciación a la predicación evangélica que describe. Y su discurso no se ajusta solamente a los rasgos incluidos en la definición de Alain de Lille, hasta aquí privilegiados: el fraile se atiene también a otras tantas pautas que él mismo va postulando a lo largo de la *consideratio* estudiada e incluso a otras más que forman parte, simplemente, de su acervo cultural. Entre las primeras, por él mencionadas, cabe mencionar la regla según la cual la predicación debe evitar la inclusión “ritmorum”³⁸ melodias et metrorum consonantias que potius sunt ad aures demulcendas quam ad animos informandos” y aquella otra que afirma que no debe ser expuesta la predicación “propositio nimis obscura vel difficilis (...) ne auditores eam fastidiant”.³⁹ En este sentido, Espina, fiel a sus palabras, se rehúsa a pulir su discurso y a seducir a los lectores con el mero placer estético de la buena literatura y parece intere-

³⁵ DUCROT, *op. cit.*, pp. 143, 192.

³⁶ *Fortalitium fidei*, f. IIIv.

³⁷ DUCROT, *op. cit.*, p. 193 y ss.

³⁸ *ritmorum*] *rignorum* codex.

³⁹ Cf. *Fortalitium fidei*, ff. IVr.-IVv.

sado en evitar el tedio y la apatía por parte de sus destinatarios, como resulta destacable por la utilización de *exempla* y la recurrente inclusión de diálogos en discurso directo, que (además de hacer patente, como se ha dicho, la heterogeneidad discursiva) inyectan una cuota de histrionismo a la argumentación. Esto sucede, por ejemplo, cuando se narra en primera persona el malestar que sintió Alejandro al oír un largo y tedioso sermón, cuando se recrean las palabras de Agustín de Hipona respecto de la prédica de San Ambrosio que impulsó su propia conversión o cuando se reproduce un *exemplum* en el cual un hombre simple logra convertir, con claras y sencillas palabras, a un filósofo de gran elocuencia en el marco del Concilio de Nicea.⁴⁰ En segundo lugar, respecto de las características propias de la predicación que, si bien tácitas en el *Fortalitium fidei*, Espina parece respetar, cabe mencionar que la obra en su totalidad se ajusta al modelo, muy común entre los franciscanos, del sermón *themático*, es decir, del sermón que parte de un pasaje escritural como *thema* (en este caso, el cuarto versículo del *Salmo* LX: “Quia factus es spes mea: turris fortitudinis a facie inimici”).⁴¹ El *thema* constituye el hilo del discurso y la cuestión central que —mediante la tríada *ratio-auctoritas-exemplum*— se pretende demostrar en la predicación; su clarificación debe estar orientada, como es de esperar, a fines catequísticos o de instrucción moral.⁴²

Teniendo en cuenta lo dicho, es posible concluir que Espina intenta dotar su decir de los rasgos de una verdadera predicación y que la imagen de sí mismo que construye el fraile en el discurso es, sin duda, la del predicador de la palabra divina (es decir, que Espina pretende ser identificado con los rasgos específicos atribuidos a la figura del predicador evangélico). No obstante, para comprender de modo

⁴⁰ *Ibidem*, ff. IVv.-Vr.

⁴¹ Pasaje citado en el prólogo del *Fortalitium fidei* (f. IIr.). El *thema* del sermón, según indica Mormando, es lo siguiente: “the scriptural verse that opens the sermon and upon which, according to John Wales’s *De arte praedicatoria* ‘the entire edifice of the sermon is built’”, F. MORMANDO, *The Preacher’s Demons. Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*, Chicago, The Chicago University Press, 1999, p. 8.

⁴² *Ibidem*, pp. 8, 17.

más cabal el universo de sentido que el fraile intenta desplegar discursivamente para legitimar su decir en el marco descrito, apelemos a otro concepto utilizado por Maingueneau: el de “anti-garante”, que, en este caso, se trata del espejo invertido de aquellos valores que caben en la horma del “verdadero predicador”. Esta contrafigura, construida en base a oposiciones y contrastes, resulta útil para delinear y reforzar el *ethos* del verdadero predicador (de hecho, el anti-garante, al ser descalificado por la enunciación que lo presenta, constituye un verdadero “anti-*ethos*”).

Ahora bien, en el discurso de Espina, el rol del anti-garante, a mi entender, se desempeña doblemente, es decir, en dos niveles. En el primer nivel se hallan los predicadores que no se ajustan, por algún motivo, a las normas de comportamiento que les cabe como tales, cuya existencia se advierte desde el título mismo de la *consideratio*: si hay predicadores “verdaderos” es porque hay otros tantos que no lo son. Este predicador que no se acomoda a las normas establecidas adquiere corporeidad como anti-garante por medio, principalmente, de la inclusión de *enunciadores*, en el sentido dado por Ducrot al término, de cuyas voces, negadas u objetadas, emerge una figura axiológicamente contraria a la del “verdadero predicador” (en este sentido, cabe recordar que una afirmación subyace a todo enunciado negativo).⁴³ Como vimos, en el discurso de Espina abunda lo que Ducrot llama “negación polémica”, aquella destinada a contradecir una opinión inversa.⁴⁴ Por ejemplo, dice el fraile respecto de la predicación: “no debe tener en sí algunas cosas bufonescas o pueriles”; “no debe resplandecer con fábulas de palabras”, “no debe ser oscura o difícil”, etc. La voz de estos enunciadores, refutados, se identifica en el discurso con la de los predicadores que, vanidosos, pintan su discurso “con excesivos colores”. Para amonestarlos el fraile recurre a una escena validada que claramente los “incorpora” como anti-garantes: “Qui sic predicant phariseis comparantur qui ampliabant fimbrias et dilatabant

⁴³ DUCROT, *op. cit.*, p. 139.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 221.

filateria sua (Math. XXIII)”.⁴⁵

El eje *ethos/anti-ethos*, en este sentido, radica en la oposición entre un discurso ornamentado, destinado a acariciar los oídos de los hombres, y otro discurso, considerado “verdadera predicación”, diseñado para utilidad del prójimo. El objetivo del decir de quien predica vuelve a convertirse en un elemento clave para dividir aguas más adelante, cuando Espina indica que “*verus predicator evangelicus non debet attendere aliquid aliud nisi gloriam Dei et salutem animarum*”.⁴⁶ Privilegiar, por el contrario, fines egoístas o inapropiados en desmedro del servicio al prójimo aparece en diversas oportunidades como un modo de actuar vinculado con el anti-garante. Dice por ejemplo Espina: “*nec debet predicator petere thema cum pulpitu[m] ascendit a populo, sicut vidi de quodam cum talis modus magis videatur pretendere ostentationem quam edificationem*”.⁴⁷ En este caso, no apela el fraile a una escena validada pero él mismo, presentándose como testigo directo, da su propio testimonio como garantía.

Otras tantas negaciones incluidas en el discurso de Espina terminan de delinear, por oposición, el anti-*ethos* del predicador. Resulta destacable, en particular, la utilización de la negación seguida de la conjunción adversativa *sed* (sino), recurso que marca claramente el contraste entre las cualidades atribuidas al garante y las imputadas al anti-garante. Dice por ejemplo el fraile, citando palabras de Alejandro: “*Non est laudabilis predicatio que iuxta predicantis vires asseritur, sed iuxta possibilitatem audientium commendabilis potius reputatur*”.⁴⁸ Sucede lo mismo, luego, en el siguiente pasaje, atribuido a Nepociano: “*Nolo te declamatorem esse et rabulam garrolumque sine ratione sed mysterii peritum et sacramentorum Dei tui eruditissimum*”.⁴⁹ Por otro lado, la descalificación de la figura del anti-garante

⁴⁵ *Fortalitium fidei*, f. IVr.

⁴⁶ *Ibidem*, f. VIr.

⁴⁷ *Ibidem*, f. IVr.

⁴⁸ *Ibidem*, f. IVv.

⁴⁹ *Ibidem*, f. Vv.

se manifiesta, en ocasiones, a través del léxico mismo escogido por Espina (en particular, mediante ciertos términos, ‘subjektivemas’, que involucran directamente al locutor, es decir, mediante los cuales éste se reconoce implícitamente como la fuente evaluativa de lo afirmado).⁵⁰ Dice por ejemplo el fraile que la predicación que no parte de la teología sino de la filosofía o proverbios de uso común es “*potius (...) ridiculosa quam evangelica*”.⁵¹ Luego, sostiene que es propio “*indoc-torum hominum*” tergiversar palabras y provocar la admiración de sí mismos; que son *condenados* aquellos predicadores que se visten “*curiose molibus*” y, finalmente, que el predicador de la palabra divina que retarda la obra de predicación por asuntos terrenos “*ineptus est regno Dei*”.⁵²

Así, por distintos medios, se van configurando los pares de opuestos que definen al garante y a este primer anti-garante en el texto de Espina: discurso rectamente elaborado *versus* discurso excesivamente ornamentado, discurso destinado a la instrucción de la plebe *versus* discurso orientado a la ostentación del predicador, explicaciones claras *versus* disertaciones oscuras, prédica basada en la autoridad de la teología *versus* prédica apoyada en autoridades y saberes profanos, predicador valiente *versus* predicador temeroso, etc. Con todo, el binomio que, a mi entender, condensa la significación medular de la antítesis descrita es el contrapunto entre el “predicador-soldado de Cristo” y el “predicador-mercenario”. Este es el broche de oro que –hacia el final de la *consideratio* estudiada– permite definir el *ethos* del “verdadero predicador”, tal como se percibe en un pasaje muy sugestivo por la referencia concreta de Espina a su propio tiempo y por la alusión directa a quienes encarnan el anti-*ethos*, es decir, a la figura del anti-garante. Señala el franciscano:

⁵⁰ Cf. C. KERBRAT-ORECCHIONI, *L'énonciation. De la subjetivité dans le langage*, Paris, Armand Colin, 1980. Cito por la siguiente edición castellana: *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*, traducción de Grady Anfora y Emma Gregores, Buenos Aires, Edicial, 1993, p. 93 y ss.

⁵¹ *Fortalitium fidei*, f. IVr.

⁵² *Ibidem*, ff. Vv.-VIr.

“Sunt enim quidam qui finem sue predicationis constituunt mercedem terrenam, horum autem predicatio sumptuosa est et tales potius mercenarii quod predicatorum sunt, sicut accidit istis temporibus quomodo sic conducuntur predicatorum pro pecunia quarumdam bullarum colligenda”.⁵³

En un contexto en el cual la tarea de quien predica se asimila a la labor del soldado y la palabra divina al arma fundamental contra el enemigo, el “verdadero predicador” será quien lucha por amor a Dios y al prójimo mientras que el “predicador-mercenario” irá al combate para obtener meramente beneficios personales. Así adquiere valor la cita del Apóstol Pablo recogida por Espina mismo: “Non coronabitur nisi qui legitime certaverit”.⁵⁴

Teniendo en cuenta, pues, el clima de guerra que permea el discurso del franciscano, atendamos a otra figura que, también (aunque a otro nivel), ocupa el rol de anti-garante en el discurso de Espina: me refiere al enemigo al cual los predicadores, “verdaderos” o “mercenarios”, combaten con la fuerza de la palabra de Dios, que es –dice Espina– “quasi ignis ardens et quasi malleus conterens petras”.⁵⁵ El anti-garante que aparece constituido como tal en la *consideratio* en cuestión es, principalmente, el hereje, cuya figura toma cuerpo, nuevamente, mediante ciertos pares de opuestos.⁵⁶

En particular, dos antítesis fundamentales resultan los pilares de la construcción de este segundo anti-garante: la oposición entre una predicación manifiesta y otra oculta y, en segundo término, el contraste entre una predicación basada en verdades y otra que envuelve false-

⁵³ *Ibidem*, f. VIr.

⁵⁴ *Ibidem*, f. VIIr.

⁵⁵ *Ibidem*, f. IIIv.

⁵⁶ Se podría decir, incluso, que es posible incluir a los demonios mismos dentro de esta segunda categoría de “anti-garantes”, junto a los herejes, puesto que los demonios –como se ha dicho anteriormente– son explícitamente presentados en el discurso como los enemigos a vencer por los predicadores (f. VIIr.) y serán efectivamente combatidos por Espina en el último libro del *Fortalitium fidei*.

dades. Este segundo anti-garante es rechazado más rotundamente que el primero: mientras que la predicación del “predicador-mercenario”, pese a todo, “suscipienda est et audienda” (es decir, “debe ser contemplada y oída”), en el caso del hereje “predicatio omnino abiicienda est et omnino est perniciosa”.⁵⁷

El carácter subrepticio del enemigo herético deja traslucir una concepción de herejía que —presente ya en el primer libro del *Fortalitium* y reforzada, luego, en el libro siguiente— resulta original. En efecto, si se partiera de la célebre definición del franciscano Robert Grosseteste para sintetizar la concepción bajomedieval de la herejía, el sintagma *palam edocta* no hallaría lugar alguno en la concepción de Alonso de Espina, puesto que éste —como ya se ha visto— atribuye al hereje la calidad de oculto, subterráneo, simulado.⁵⁸ En efecto, dice Espina respecto de la predicación oculta: “talis predicatio videretur redolere heretica dogmata”.⁵⁹ Si bien el carácter oculto no estaba tradicionalmente unido de modo incuestionable a la noción de herejía, Espina hace uso aquí nuevamente de la autoridad polifónica para fundamentar su argumentación. No recurre en este caso a una cita de autoridad pero sí a una proposición encabezada por *videretur* (“parecería”). De este modo, se muestra la aserción como la voz de terceros —es decir, como si hubiese cierto consenso al respecto—y su carácter de “verdad” se torna, de este modo, necesario o al menos probable.⁶⁰

En segundo término, Alonso de Espina se centra en el carácter falaz de la prédica de los herejes, diciendo lo siguiente:

⁵⁷ *Fortalitium fidei*, ff. VIr. y IVr.

⁵⁸ La aludida definición de Robert Grosseteste es la siguiente: “*Haeresis est sententia humano sensu electa, scripturae sacrae contraria, palam edocta, pertinaciter defensa*” (cf. M. CHENU, “Ortodoxia y herejía. El punto de vista del teólogo”, en J. LE GOFF (comp.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*, Madrid, Siglo XXI, 1987 (1962), p. 2).

⁵⁹ *Fortalitium fidei*, f. IIIv.

⁶⁰ Cf. O. DUCROT, *op. cit.*, pp. 152-153.

“non debent in predicatione evangelica interseri falsa ad maiorem christiane religionis laudem (...). Talis autem predicatio hereticorum solet esse que vera proponunt et consequenter falsa concludunt, de quibus dicitur *Tren. IIII*: «Lamee denudaverunt mammas lactaverunt catulos suos». Lamee virgineas habent facies sed pedes equinos, pedes equinei ungulas non findunt, sed firmiter se terre infigunt. Per lameas intelliguntur ‘heretici’ qui proponunt faciem virginis sed concludunt aculeum scorpionis. Primo enim ponunt vera, consequenter assumunt falsa, pedes vero habent equinos, quare affectus mentis in Dei dilectione et proximi non dividunt sed omnes affectus terrenis delectationibus infigunt”.⁶¹

En este pasaje del texto, aparece reiteradamente el movimiento argumentativo de concesión-restricción, expresado mediante la conjunción adversativa *sed* (‘pero’). Como indica Ducrot, cuando dicha conjunción coordina dos proposiciones, por ejemplo *p* y *q*, se agregan las siguientes ideas a las proposiciones en cuestión: “la primera es que una determinada conclusión *r*, que es la que se tiene presente mentalmente, y que el destinatario puede encontrar, sería sugerida por *p* e invalidada por *q*; dicho de otro modo: *p* y *q* tienen, en relación a *r*, orientaciones argumentativas opuestas. La segunda es que *q* tiene más fuerza en contra de *r* que la que *p* tiene en favor de *r*, de tal modo que el conjunto *p* pero *q* va dirigido en el sentido de no-*r*”.⁶² Este análisis sin duda se aplica a los enunciados en cuestión: las lamias tienen caras virgíneas *pero* pies equinos; sus pies no dividen pezuñas *pero* se fijan a la tierra firmemente; muestran cara de virgen *pero* encierran un aguijón de escorpión. Sin embargo, considero que en esta ocasión la estructura argumentativa utilizada da cuenta, además, de la idea central que el discurso de Espina pretende transmitir: que los herejes parecen ser, en un principio, puros y veraces y, en verdad, son seres deplorables cuyas disquisiciones culminan en mentiras. El enunciado apunta a primera vista hacia una conclusión *y*, luego, la proposición

⁶¹ *Fortalitium fidei*, f. IVr.

⁶² DUCROT, *op. cit.*, p. 168.

encabezada por *pero*, asumida por Espina como suya, viene a develar el verdadero sentido de la argumentación. Lo mismo pretende decir el *Fortalitium fidei* respecto de los herejes: hay hombres que en apariencia parecen fieles cristianos pero son, en verdad, herejes ocultos cuya verdadera naturaleza el fraile se esfuerza por mostrar (hay que tener en cuenta, en este sentido, que Espina –respecto de los herejes– se ocupa de modo casi exclusivo de los conversos “judaizantes”, en el libro II de su obra).

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, cabe decir, a modo de conclusión, que el discurso de Alonso de Espina despliega un universo de sentido, a lo largo de la *consideratio* estudiada, que le confiere cierto estatus como locutor y que contribuye a la legitimación de su habla: el *ethos* del predicador-soldado de Cristo, que combate con la palabra de Dios como arma en una situación de guerra (escenario que cruza desde el comienzo hasta el fin la trama discursiva del *Fortalitium fidei*), le permite suscitar adhesión y dar un peso particular a su decir. El fraile, en tanto predicador, es “instrumento de la verdad”, “hacedor de las maravillas divinas”, “cultor en la viña del señor” y “pastor de su rebaño”; pero, sobre todo, es verdadero “soldado contra los herejes insurgentes” en un mundo que se tiñe de campo de batalla. La escenografía que construye discursivamente Espina no es, por lo tanto, una simple alegoría militar sino el retrato de un combate considerado real y acuciante. Su propio decir no se presenta como mera instrucción sino como un arma ineludible para obtener la victoria, un arma “penetrabilior omni gladio”.⁶³

⁶³ *Fortalitium fidei*, f. IIIv.

**EDICIÓN Y TRADUCCIÓN DE “DE ARMATURA VERORUM
PREDICATORUM IN SPECIALI (*FORTALITIUM FIDEI*,
“LIBER PRIMUS”, “DE CONSIDERATIO” SECUNDA,
FF. IIIV.-VIIR.)¹**

Circa secundam considerationem huius primi libri quare vera armatura militum Christi ad extirpandum predictos errores et ad crimina increpanda consistit in predicatione verbi Dei, quod est “quasi ignis ardens et quasi malleus conterens petras” (*Hiere.* XXIII); ideo ut predicatorum evangelici predictum bellum securi possint intrare cum spe victoriae obtinende, quatuor debent diligenter attendere in quibus consistit eorum armatura. Primum quid est predicatio; secundum qualis debet esse predicatio; tertium cui prodest predicatio; quarto qualis debet esse predicator.

Ad primum respondet Alanus quod predicatio est manifesta et publica morum instructio et fidei et hominum informationi deserviens, ex rationum semita et auctoritatum fonte procedens, manifesta debet esse predicatio,

ración de este primer libro: por qué cosa la verdadera armadura de los soldados de Cristo para extirpar los susodichos errores y para increpar los crímenes consiste en la predicación de la palabra de Dios, que es “como fuego ardiente y como un martillo que muele piedras” (*Jeremías* XXIII)¹¹; por esto, para que los predicatorum del Evangelio puedan entrar seguros a la susodicha guerra, con esperanza de obtener victoria, deben atender diligentemente cuatro (cosas) en las cuales consiste su armadura. La primera, qué es la predicación. La segunda, cómo debe ser la predicación. La tercera, a quién es útil la predicación. La cuarta, cómo debe ser el predicator.

A lo primero responde Alain que la predicación es la instrucción manifiesta y pública de las costumbres y de la fe y que sirve para la formación de los hombres, que procede de la senda de las razones y de la fuente de las autoridades¹². La predicación debe ser manifiesta, puesto que debe

¹ Transcripción del mencionado pasaje del *Fortalitiu fidei* a partir de la edición de Antonius Koberger, impresa en Nuremberg en febrero de 1494. Dicha edición consta de 289 folios, impreso cada uno recto y vuelto, en escritura gótica y cuya paginación se señala en el original con números romanos en el margen superior derecho de cada folio.

quare in manifesto proponenda est. Unde Christus ait *Math. X*: “Quod dico vobis in aure, predicate super tecta”. Si etiam occulta esset predicatio, suspiciosa esset sicut latius declarabitur in tertia consideratione huius primi libri. Immo talis predicatio videretur redolere heretica dogmata. In conciliabulis enim suis latenter predicant heretici ut facilius illos decipiant. Publica debet esse quare non uni sed pluribus proponenda. Si enim tantum uni proponeretur non esset predicatione sed doctrina. Hec est enim differentia inter predicationem et doctrinam quare predicatio est illa instructio que pluribus fit et in manifesto et ad morum instructionem. Doctrina vero //III^r que a pluribus vel uni fit ad scientie eruditionem. Per hoc quod sequitur instructio morum et fidei insinuantur due partes theologie, una rationalis que divinorum scientia prosequitur, alia moralis que morum informationem pollicetur. Predicatio, enim, nunc de divinis instruit, quod significatur per angelos ascendentes, nunc de humanis quod significatur per descendentes in scala Iacob (*Gen. XXVIII*). Angeli, enim, ascendentes et descendentes sunt predicatorum qui tunc ascendunt dum celestia

ser expuesta in forma manifesta; de donde Cristo dice en *Mateo X*: “Lo que digo a ustedes en el oído, prediquenlo sobre los techos”¹³. Además, si fuera oculta la predicación, sería sospechosa como más extensamente será declarado en la tercera consideración de este primer libro. Por cierto, tal predicación parecería oler a enseñanzas heréticas. En efecto, en sus reuniones los herejes predicán en secreto para engañar a aquellos más fácilmente. Debe ser pública porque no debe ser expuesta a uno sino a muchos. En efecto, si tal solo fuera expuesta a uno no sería predicación sino enseñanza. Esta es la diferencia entre la predicación y la enseñanza, porque la predicación es aquella instrucción que se hace para muchos y en forma manifiesta y para la instrucción de las costumbres. La enseñanza, en cambio, //III^r es la que es hecha por muchos o por uno para erudición de la ciencia. Por esto que se sigue, “la instrucción de las costumbres y de la fe”, se introducen dos partes de la teología: una racional que persigue el conocimiento de las cosas divinas; otra moral que ofrece la formación de las costumbres. La predicación, en efecto, ya instruye acerca de las cosas divinas –lo cual es significado por medio de los ángeles que ascienden–, ya acerca de las cosas humanas –lo cual es significado por los que descienden en la escalera de Jacob (*Génesis XXVIII*)¹⁴. En efecto, los ángeles que ascienden y

predicant, descendunt quando per moralia se inferioribus conformant. Per hoc quod sequitur hominum informationi deserviens significatur causa finalis sive utilitas predicationis, et quare rationibus subnixa debet esse predicatio et auctoritatibus roborata, consequenter annectitur ex rationum semita et auctoritatum fonte procedens.

Qualis debet esse predicatio

Circa secundum huius secunde considerationis, scilicet, qualis debet esse predicatio, respondetur quod vera evangelica predicatio debet qualificari tribus conditionibus negativis et totidem affirmativis. Procedendo primo de negativis dico quod predicatio evangelica non debet in se habere aliqua scurrilia vel puerilia vel rí/morum¹ melodias et metrorum consonantias que potius sunt ad aures demulcendas quam ad animos informandos et ideo omnifarie contenenda. De tali predicatione dicitur a propheta: “caupones vestri miscent aquam vino”, in illa predicatione mixta est aqua vino in qua puerilia et scurrilia verba et animos quodammodo effemiantia ponuntur.

descienden son los predicadores que, mientras ascienden, entonces predicán cosas celestes; descenden cuando por las cosas morales se adaptan a cosas más inferiores. Por esto que sigue, “que sirve a la formación de los hombres”, se significa la causa final o la utilidad de la predicación y, puesto que la predicación debe ser sostenida con razones y robustecida con autoridades, consecuentemente se añade que “procede de la senda de las razones y la fuente de las autoridades”.

Cómo debe ser la predicación

Acerca de lo segundo de esta segunda consideración, es decir, cómo debe ser la predicación, se responde que la verdadera predicación evangelica debe ser calificada con tres condiciones negativas y otras tantas afirmativas. Procediendo primero acerca de las negativas, digo que la predicación evangelica no debe tener en sí algunas cosas bufonescas o pueriles o melodías de ritmos y consonancias de metros, las cuales son más para acariciar los oídos que para formar los ánimos y por esto deben ser reprimidas del modo que sea. Acerca de tal predicación es dicho por el profeta: “nuestros posaderos mezclan agua con vino”¹⁵. En esta predicación está mezclada el agua con el vino, en la cual son puestas palabras pueriles y bufonescas y cosas que afeminan los ánimos de algún modo.

Secundo predicatio non debet splendere fabulis verborum purpuramentis colorum, nec minus exanguibus verbis debet esse directa sed medium tenuere beati, quare si nimiis esset coloribus picturata, videretur nimio studio esse excogitata et potius elaborata ad sonorem hominum quam ad utilitatem proximorum et ita minus moveret animos auditorum. Qui sic predicant phariseis comparantur qui ampliabant fimbrias et dilatabant filateria sua (*Math. XXIII*). Talis enim predicatio superstitiosa potest dici non contenenda sed sustinenda. Unde apostolus ait *Ad phil. I*: “Quacumque occasione Christus predicatur in hoc gaudeo sed et gaudebo”.

Tercio non debent in predicatione evangelica interseri falsa ad maiorem christiane religionis laudem, quare non minus irascitur Christus de falsa laude quam de negata veritate. Talis autem predicatio hereticorum solet esse que vera proponunt et consequenter falsa concludunt, de quibus dicitur *Tren. III*: “Lamee denudaverunt mammas lactaverunt catulos suos”. Lamee virgineas habent facies sed pedes equinos, pedes equinei ungulas non find-

Segundo, la predicación no debe resplandecer con fábulas de palabras, púrpuras de colores, ni menos debe ser dirigida con palabras exanguës; por el contrario los santos sostuvieron un estilo medio, ya que si estuviese pintada con demasiados colores, parecería haber sido imaginada con demasiado empeño y elaborada más para la sonoridad de los hombres que para utilidad del prójimo y así menos movería los ánimos de los oyentes. Quienes así predicaron son comparados con los fariseos que ampliaban las borlas y agrandaban sus filacterias (*Mateo XXIII*)¹⁶. En efecto, se puede decir que tal predicación superstitiosa no debe ser refrenada sino sostenida. De donde el apóstol dice en *Filipenses I*: “En cualquier ocasión que Cristo sea predicado, en esto yo me alegro y también me alegraré”¹⁷.

Tercero, no deben en la predicación evangélica ser alegadas cosas falsas para mayor alabanza de la religión cristiana, puesto que no menos se enoja Cristo por la falsa alabanza que por la verdad negada. En cambio, tal predicación de los herejes suelen ser cosas que ponen primero verdades y a continuación concluyen falsedades, acerca de las cuales se dice en *Lamentaciones IV*: “Las lamias desnudaron las mamas, amamantaron a sus cachorros”¹⁸. Las lamias tienen caras virgíneas pero pies equinos. Los pies de equino no dividen pezuñas pero firmemente se

unt, sed firmiter se terre infigunt. Per lameas intelliguntur ‘heretici’ qui proponunt faciem virginis sed concludunt aculeum scorpionis. Primo enim ponunt vera, consequenter assumunt falsa, pedes vero habent equinos, quare affectus mentis in Dei dilectione et proximi non dividunt sed omnes affectus terrenis delectationibus infigunt. Talis predicatio omnino abiicienda est et omnino est perniciosa.

Secundo qualificatur predicatio evangelica tribus aliis conditionibus affirmativis. Prima est ut initium sit ab auctoritate theologie tanquam a sui proprio fundamento maxime ab evangeliiis psalmis Pauli epistolis et libris salomonis quia in istis specialiter resultat moralis instructio. Si ergo fundamentum predicationis quis poneret dicta philosophorum vel procardica proverbialia que in usu comuni habentur potius talis predicatio esset ridiculosa quam evangelica, nec debet predicator petere thema cum pulpito ascendit a populo, sicut vidi de quodam cum talis modus magis videatur pretendere ostentationem quam edificationem, licet crederem illum ex simplicitate facere et deinde sumpto themate si fuerit

fijan a la tierra. Por ‘lamias’ se entiende ‘herejes’, que exponen su cara de virgen pero encierran un aguijón de escorpión. En efecto, primero ponen cosas verdaderas, a continuación asumen falsas. En verdad, tienen pies equinos porque no dividen los afectos de la mente en el amor de Dios y del prójimo sino fijan todos los afectos a las delectaciones terrenas. Tal predicación debe ser completamente desechada y es totalmente perniciosa.

Segundo, es calificada la predicación evangélica con otras tres condiciones afirmativas. La primera es que el inicio es a partir de la autoridad de la teología como a partir de su propio fundamento, sobre todo a partir de los evangelios, los salmos, las epístolas de Pablo y los libros de Salomón, porque en estos especialmente resuena la instrucción moral. Si, por lo tanto, alguien pusiera como fundamento de la predicación los dichos de los filósofos o proverbios, máximas, que son tenidos en el uso común, tal predicación sería más ridícula que evangélica; ni debe el predicador pedir del pueblo el *thema*¹⁹ cuando asciende al púlpito, como vi de alguno, cuando tal modo más parece pretender ostentación que edificación, aunque yo creyera que aquel actúa por simplicidad. Y luego, asumido el *thema*, si fuera necesario, deben ser tomadas de los libros de página sagrada las autoridades útiles para el propósito y [el predicador]

necesse de libris sacre pagine sumende sunt auctoritates ad propositum utiles et potest inserere dicta gentilium vera, sicut et paulus in epistolis suis aliquando philosophorum auctoritates interserit, quare tunc accipiantur //^{IIIv}. ab eis tanquam ab iniustis possessoribus et debet cavere quod fundamentum sue predicationis non sit propositio nimis obscura vel difficilis proposita, ne auditores eam fastidiant et ita minus attente audiatur.

Secunda conditio affirmativa est quod habeat in sententiis pondus ut virtute sententiarum animos auditorum emollit, ad lacrimas moveat, excitet mentem, pariat contritionem compluat doctrinis, intonet minis, blandiatur promissis et ita tota tendat ad utilitatem proximorum. Et sunt predicationis tres species, una que est verbo, de qua *Mar.* ul.: “Predicate evangelium omni creature”, alia scripto, unde apostolus dicit se predicasse corinthiis quando eis epistolas scribit. Alia est in facto, unde dicit Greg.: “Omnis Christi actio nostra est instructio”, sed illa est perfectissima ubi ad minus occurrunt duo, scilicet, doctrina et opus, exemplo christi “qui cepit facere et docere” (*Act.*

puede incorporar dichos verdaderos de los gentiles (como incluso Pablo, en sus epístolas, algunas veces alega las autoridades de los filósofos), ya que entonces se reciben //^{IIIv}. de ellos como de los injustos poseedores y debe precaverse de que el fundamento de su predicación no sea expuesto como una proposición demasiado oscura o difícil, para que los oyentes no la desdeñen y sea así escuchada menos atentamente.

La segunda condición afirmativa es que tenga en sus sentencias el peso como para ablandar los ánimos de los oyentes con la fuerza de las sentencias, para provocar lágrimas, excitar la mente, procurar la contrición, regar con conocimientos, gritar con amenazas, acariciar con promesas y así toda tiende a la utilidad del prójimo. Y hay tres especies de predicación: una que es con la palabra, acerca de lo cual en *Marcos*, último: “Prediquen el Evangelio a toda creatura”²⁰. Otra que es por escrito, de donde el Apóstol dice que él predicó a los corintios cuando escribe a ellos las epístolas. Otra que es de hecho, donde dice Gregorio: “Toda acción de Cristo es instrucción nuestra”²¹, pero aquella es perfectísima cuando al menos ocurren dos cosas, es decir, la enseñanza y la obra, por el ejemplo de Cristo, “quien logró hacer y enseñar” (*Hechos I*)²². Estas cosas, en efecto, comúnmente hacen el peso de la predicación, puesto que la vida de aquel es despreciada sólo

I). Hec enim comuniter faciunt pondus predicationis, quare cuius vita despicitur restat ut eius predicatio contemnatur. Item confirmat predicationem, operum perfectibilitas et exemplorum virtuositas, quare “qui fecerit et docuerit hoc magnus vocabitur in regno celorum” (*Math. V*). Hec est enim lex predicatorum: ut impleant quod docent, cum turpe sit doctori si culpa redarguit ipsum ut Catho ait.

Tercia conditio predicationis affirmativa est quod sit brevis, unde ad *Corinth. XIII*, dicit apostolus: “In ecclesia volo quinque verba magis loqui”, id est, pauca “sensu meo”, id est, ut intelligam et ab aliis intelligar, “et sic eos instruam quam X milia verborum in lingua”, id est, quam maximam verborum copiam sine huiusmodi intellectu.

Sciendum autem quod apostolus specialiter se dicit hic velle loqui quinque verba, quare predicatorum ecclesie debent annunciare quinque, scilicet credenda, agenda, vitanda, timenda et speranda, quare predicatio debet esse de his que pertinent ad fidem et sic habetur primum et de his que pertinent ad mores et sic habentur alia quatuor, scilicet, virtutes

falta que su predicación sea desdenada. Asimismo confirma la predicación la perfectibilidad de las obras y el virtuosismo de los ejemplos, puesto “que quien hiciera y enseñara, este será llamado grande en el reino de los cielos” (*Mateo V*)²³. Esta es, en efecto, la ley de los predicadores: que cumplan aquello que enseñan, porque es vergonzoso para el doctor si la lengua lo refuta, como dice Catón²⁴.

La tercera condición afirmativa de la predicación es que sea breve. De donde en *Corintios XIV* dice el Apóstol: “En la Iglesia más quiero decir cinco palabras”, esto es pocas, “a mi entender”, esto es, para que yo entienda y sea entendido por otros y así los instruya, “que diez mil palabras en la lengua”, esto es, que una muy grande abundancia de palabras sin ningún tipo de entendimiento²⁵.

Por otra parte, debe saberse que el Apóstol dice especialmente aquí que él quiere hablar cinco palabras porque los predicadores de la Iglesia deben anunciar cinco cosas, es decir, las cosas que deben creerse, que deben hacerse, vivirse, temerse y esperarse, porque la predicación debe ser acerca de aquellas cosas que pertenecen a la fe y así se considera lo primero. Y, acerca de aquellas cosas que pertenecen a las costumbres, también así deben considerarse otras cuatro, es decir, las virtudes y los vicios, la pena y la gloria. Y, dado que

et vicia, pena et gloria. Et quare ista debent predicari cum brevitate sermonis, ideo dicit apostolus quinque verba, id est, pauca.

Similem doctrinam tradidit predicatoribus pater noster seraphicus Franciscus dicens in regula: “Monio quoque et exhorto fratres meos ut in predicatione quam faciunt sint examinata et casta eorum eloquia ad utilitatem et edificationem populi annunciando eis vicia et virtutes penam et gloriam cum brevitate sermonis, quare *verbum abbreviatum fecit Dominus super terram (Esa. X)*”. Secundum aliam translationem exemplum huius ponitur in libro de vita et moribus apostolorum ubi dicitur quod sermotonatus est quidam coram Alexandro et longum egit sermonem et tedio affectus Alexander dixit: “Non est laudabilis predicatio que iuxta predicantis vires asseritur, sed iuxta possibilitatem audientium commendabilis potius reputatur”. Hec ibi, ex quibus omnibus clare patet qualis debet esse predicatio evangelica.

Quod etiam nolentibus audire prodest evangelica predicatio

De tercio huius secunde considerationis, scilicet, cui prodest

estas cosas deben ser predicadas con brevedad de discurso, por esto dice el Apóstol “cinco palabras”, esto es, pocas.

Dio una enseñanza similar a los predicadores nuestro padre seráfico Francisco diciendo en la regla: “Amonesto y también exhorto a mis hermanos a que, en la predicción que hacen, sus expresiones sean examinadas y puras, para utilidad y edificación del pueblo, anunciando sus vicios y virtudes, su pena y su gloria con brevedad de discurso, puesto que *el Señor hizo palabra abreviada sobre la Tierra (Isaías X)*”²⁶. Según otra traducción el ejemplo de aquel es puesto en el libro acerca de la vida y las costumbres de los apóstoles, donde se dice que alguien dio un sermón en presencia de Alejandro y llevó a cabo un largo sermón y, afectado por el tedio, Alejandro dijo: “No es loable la predicción que es declarada de acuerdo con las fuerzas de quien predica sino más recomendable es la que es pensada de acuerdo con la posibilidad de los oyentes”. Aquí estas cosas, a partir de todas ellas es claramente patente cómo debe ser la predicción evangélica.

Que también es útil la predicación evangélica para quienes no quieren oír

Acerca de lo tercero de esta segunda consideración, es decir, a quién es

predicatio, respondetur quod evangelica predicatio non solum prodest volentibus audire sed etiam nolentibus. Unde dicit apostolus II *Ad Timotheum* III: “Predica verbum, insta oportune importune, argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina. Erit enim tempus cum et sanam doctrinam non sustinebunt sed ad sua desideria coacervabunt sibi magistros prurientes auribus et a veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem convertentur”. Quod exponens Nicolaus de Lyra dicit sic, predica verbum, scilicet, evangelicum, insta, id est, instanter facias hoc, oportune, id est, illis qui desiderant audire, importune, id est, etiam illis qui accipiunt gratiose, quare aliquando est ibi perfectus magnus, sicut dicit Augustinus de seipso audiente predicationem Sancti Ambrosii ex curiositate motus et non ex utilitate: “Cunque inten- // ^{Vr.} derem quam pulcre diceret me invito intravit quam verum dicebat” et sic conversus ad fidem multum profecit in ecclesia Dei. Argue peccantes ex ignorantia, obsecra peccantes ex infirmitate ut abstineant propter reverentiam rei sacre, scilicet, passionis eis in baptisate communicate. Increpa verbis duris peccantes ex certa

útil la predicación, se responde que la predicación evangélica no sólo es útil a quienes quieren oír sino también a quienes no quieren. De donde dice el Apóstol, en II *Timoteo* IV: “Predica la palabra, insiste, oportuna o inoportunamente; discute, ruega, increpa con toda paciencia y enseñanza. En efecto, llegará el tiempo cuando incluso no soportarán la sana enseñanza sino que, de acuerdo con sus propios deseos, amontonarán para sí maestros, al sentir comezón en las orejas, y, ciertamente, apartarán el oído de la verdad y se tornarán a las fábulas”²⁷. Nicolás de Lyra, exponiendo esto, dice así: “Predica la palabra” –es decir, evangélica–, “insiste” –esto es, haz esto insistentemente–, “oportunamente” –esto es, a aquellos que desean oír–, “o inoportunamente” –esto es, también a aquellos que lo reciben vanamente, puesto que a veces allí se termina grande, como dice Agustín de sí mismo al escuchar la predicación de San Ambrosio movido por la curiosidad y no por la utilidad: “como oyera yo // ^{Vr.} cuán bellamente hablaba, a pesar mío, entró [en mí] cuánta verdad decía” y así, convertido a la fe, muy útil fue en la iglesia de Dios²⁸. *Discute* a quienes pecan por ignorancia; *ruega*, a quienes pecan por debilidad, que se abstengan a causa de la reverencia de la cosa sagrada, es decir, de la pasión comunicada a ellos en el bautismo; *increpa* con duras palabras a quienes pecan por cierta ma-

malicia in omni patientia ad repugnantes et doctrina ad recipientes ipsos diligenter instruendo et subuitur ratio predicte monitionis dicens. Erit enim tempus cum sanam doctrinam non sustinebunt, quasi dicat propter hoc instandum est doctrina veritatis quamdiu sunt aliqui volentes audire, et ante quam veniat tempus in quo sana doctrina non sustinebitur sed secundum sua desideria coacerbabitur sibi magistros loquentes sibi tantummodo placentia prurientes auribus, id est, desiderantes audire ab istis doctoribus, et a veritate quidam, id est, a doctoribus veritatis, auditum avertent repugantes eorum doctrinam nimis duram, sicut *Joh. VI* dixerunt aliqui de sermone Christi: “durus est hic sermo ¿et quis potest eum audire?”. Ad fabulas autem convertentur, id est, ad doctrinam humanitas convictam et veritate carentem, ex quibus clare patet quibus predicatio est fienda et quibus prodest.

Qualis debet esse predicator

Circa quartum et ultimum huius secunde considerationis videndum est qualis debet esse predicator. Ad hoc respondetur dupliciter. Primo in generali, secundo in speciali.

licia, *con toda paciencia* a quienes se resisten y *con enseñanza* a quienes (la) reciben, instruyéndolos diligentemente. Y se añade una razón de la predicha advertencia diciendo “en efecto, llegará el tiempo cuando incluso no soportarán la sana enseñanza”, como si dijera: a causa de esto debe insistirse en la enseñanza de la verdad mientras que haya algunos que quieran oír y antes que llegue el tiempo en el cual la sana enseñanza no será soportada sino que, “de acuerdo con sus deseos, amontonarán para sí maestros que les digan solamente cosas placenteras, sintiendo comezón en las orejas”, esto es, deseando oírlas de estos doctores, y algunos²⁹ “apartarán el oído de la verdad” —esto es, de los doctores de la verdad—, considerando su enseñanza demasiado dura, como en *Juan VI* dijeron algunos acerca del sermón de Cristo: “este es un duro discurso ¿y quién puede oírlo?”³⁰. “Y se tornarán a las fábulas”, esto es, a la enseñanza refutada humanamente y carente de verdad. A partir de estas cosas claramente es patente a quiénes la predicación debe ser confiada y a quiénes resulta útil.

Cómo debe ser el predicator

Acerca del cuarto y último (punto) de esta segunda consideración debe ser visto cómo debe ser el predicator. A esto se responde doblemente.

De primo dico quod generaliter loquendo oportet quod verus predicator sit sanctus, quare peccatori dixit Deus: “¿quare tu enarras iusticias meas et assumis testamentum meum per os tuum? (Psal. XLIX). Predicadores enim sunt organum veritatis et aliquando subtrahitur sermo pro culpa predicatoris, aliquando pro culpa auditorum prout ait Greg. *Moralis* III, in fine. Tunc enim est sermo vivus et efficax cum est predicatoris pura sanctitas et virtuosa perfectibilitas, sicut fuit de beato Stephano. *Act* VI de quo dicitur quod non poterant resistere sapientie et spiritui qui loquebatur. De quo habetur pulcrum exemplum X li. *Ecclesiastice historie*, ubi dicitur quod cum sancti patres convenissent ad concilium niceinum et ibidem essent philosophi et dialectici, quorum unus conflictum cum episcopis movebat in dialectica intantum quod fiebat ingens spectaculum convenientibus ad audiendum, nec poterat philosophus concludi a quoquam aut constringi, tanta enim dicendi arte objectis questionibus occurrebat, ut ubi maxime putaretur obstrictus velut anguis lubricus laberetur, quod videns quidam ex confessoribus vir simplex et nihil aliud sciens nisi Iesum et hunc

Primero en general, segundo en especial. Acerca de lo primero digo que, generalmente hablando, es necesario que el verdadero predicator sea santo, puesto que dijo Dios al pecador: “¿Por qué explicas en detalle mis justicias y asumes mi testamento en tu boca?” (*Salmo* 49)³¹. En efecto, los predicadores son instrumento de la verdad y a veces el sermón pierde valor por culpa del predicator, a veces por culpa de los oyentes, según dice Gregorio en los *Morales* III, en el fin. Entonces, el sermón es, en efecto, vivo y eficaz cuando hay pura santidad del predicator y virtuosa perfectibilidad, como hubo en San Esteban (*Hechos* VI), acerca de quien se dice que no podían resistir la sabiduría y el espíritu con que hablaba. De esto se tiene bello ejemplo en el décimo libro de *Historia eclesiástica*, donde se dice que, habiéndose reunido los santos padres en el Concilio de Nicea y estando allí mismo filósofos y dialécticos, uno de ellos generó un conflicto con los obispos en dialéctica, en tanto que hacía ingente espectáculo a los que se habían reunido para oír. No podía el filósofo ser callado ni contenido por nadie. En efecto, con tan grande arte de hablar, salía al encuentro de las cuestiones objetadas, de modo tal que cuando se consideraba muy atado se deslizaba como una anguila escurridiza. Viendo esto algún hombre simple de los confesores y no conociendo ninguna otra

crucifixum poposcit se posse cum philosopho sermocionari quod videntes illi qui noverant eius simplicitatem noluerunt pati ne risui haberetur sancta simplicitas. Ille tamen prestitit movens sermonem ac dicens: “In nomine Iesuchristi, philosophe audi que vera sunt. Deus unus est qui fecit omnia et creavit virtute verbi sui, hoc verbum et sapientia quam nos dicimus ‘caro factum est’; et filius natus est et per passionem suam nos a morte liberavit et resurrectione sua² nobis vitam eternam promisit quem expectamus iudicem omnium. ¿Credis ita philosophe?”. At ille, velut nunquam ullum contradicendi sermonem didicisset ita obstupefactus virtute verborum, ac mutus ad omnia hec solum potuit respondere³ ita sibi videri nec aliquid posse esse magis verum. Cui senior: “si hec ita credis surge et sequere me et huius fidei signaculum suscipe”. Et conversus philosophus ad homines ait: “Audite o viri eruditi dum verbis mecum res gesta⁴ est. Verba verbis opposui et que dicebantur dicendi arte subverti, ubi vero pro verbis virtus processit ex ore dicentis, nec resistere verba virtuti nec adversari homo deo potuit. Et ideo siquis vestrum potuit sentire que

cosa excepto a Jesús —y a este crucificado— pidió poder charlar con el filósofo. Viendo esto, aquellos que habían conocido su simplicidad no quisieron padecer que la santa simplicidad fuese tenida en risa. Sin embargo, aquel sobresalió promoviendo un discurso y diciendo: “En nombre de Jesucristo, oye filósofo las cosas que son verdaderas: Dios es uno, quien hizo todas las cosas y (las) creó con la fuerza de su palabra, esta palabra y sabiduría que nosotros decimos ‘se hizo carne’; y el Hijo nació y por su pasión nos liberó de la muerte y con su resurrección nos prometió la vida eterna, a quien esperamos como juez de todos. ¿Lo crees así filósofo?”. Y él, como si nunca hubiese aprendido discurso alguno de contradecir, así, estupefacto y mudo por la fuerza de las palabras, solo pudo responder a todas estas cosas que a él le parecía así y que nada podía ser más verdadero. A él [dijo] el señor: “si así crees, levántate y sígueme y adopta la señal de esta fe”. Y convertido el filósofo dijo a los hombres: “Oigan, oh, hombres eruditos, cuando la cuestión conmigo fue hecha con palabras, opuse palabras a palabras y las cosas que eran dichas tergiversé con el arte de decir; cuando en cambio en lugar de palabras salió virtud de la boca de quien hablaba, las palabras no pudieron resistirse a la virtud ni el hombre enfrentarse a Dios. Y por esto, si alguno de ustedes pudo sentir

sensi in his que dicta sunt credat Christum et sequatur hunc senem in quo locutus est Deus”. Et ita philosophus christianus effectus est. Et tandem gratulatus est se esse victum. Sanctitas ergo et vite perfectibilitas magis efficiunt //^{Vv.} in predicatione ut utiliter predicet quam scientie luminositas propter quod ait dominus. *Esa. XXXV.* “Super montem excelsum ascende tu qui evangelizas Syon”, id est, super eminentiam vitae, prout exponit Gregorius super Ezechielem, omelie X et ideo dicit ‘speculator’ *Ezech. III:* “Speculatorem dedi te”. Beatus autem Hiero. In II epistola ad nepotianum monachum eleganter scribit qualis debeat esse predicator in sermone dicens: “Nolo te declamatorem esse et rabulam⁵ garrolumque sine ratione sed mysterii peritum et sacramentorum Dei tui eruditissimum verba voluere et sceleritate dicendi apud imperitum vulgus admirationem sui facere indoctorum hominum est”. Preceptor quondam meus Gregorius Nazanzenus rogatus a me ut exponeret, quid sibi vellet in Luca “sabbato deuteroproton⁶” eleganter lusit: “Docebo te inquiens in ecclesia ubi omni populo aclamante cogaris invitus scire quod nescis, aut si certe solus tacueris

lo que sentí en estas cosas que fueron dichas, que crea en Cristo y que siga a este anciano mediante el cual habló Dios”³². Y así el filósofo se hizo cristiano y finalmente se congració de haber sido vencido. Por lo tanto, más se lleva a cabo la santidad y la perfectibilidad de la vida //^{Vv.} en la predicción, porque predica útilmente, que la luminosidad de la ciencia. A causa de esto dice el señor, en *Isaías XXXV:* “Súbete Sión a un monte excelso, tú que evangelizas”³³, esto es, sobre la eminencia de la vida, según expone Gregorio sobre Ezequiel, en la homilía X. Y por esto dice ‘centinela’ en Ezequiel III: “Te di como centinela”³⁴. Por su parte, san Jerónimo en la segunda epístola al monje Nepociano escribe elegantemente cómo debía ser el predicator, diciendo en un discurso: “no quiero que tú seas declamador y criticón y charlatán sin razonamiento sino experto y eruditísimo en el misterio de los sacramentos de tu Dios. Es propio de hombres indoctos tergiversar palabras y con maldad del decir, ante el vulgo inexperto, provocar la admiración de sí mismos. Otrora, a mi maestro Gregorio Nacianceno le rogué que expusiera qué significa en Lucas ‘sábado segundo-primero’, jugó finamente. Te enseñaré diciendo: *cuando en la Iglesia, aclamando todo el pueblo, eres forzado contra tu voluntad a asber lo que no sabes, o si ciertamente te callaras tú solo, por todos serás imputado*³⁵ de estu-

ab omnibus stulticie deputaberis⁷. Nihil tam facile quam vilem plebicum et indoctam contionem lingue volubilitate decipere que quicquid non intelligit miratur”. Hec ille.

Nunc descendo magis in speciali qualis debeat esse predicator verbi divini ubi quinque sunt per ordinem declaranda. Primum qualis debeat esse predicator in habitu exteriori. Secundum, qualis debet esse predicator in conversatione. Tertium, qualis predicator debet esse in predicatione. Quartum, qualis in animo. Quintum, qualis debet esse predicator in premio.

Ad primum dico quod predicator verbi divini debet esse in habitu exteriori camelus, id est, debet indui vestibus pauperrimis et despectis in quo reluceat mundi contemptus. Talis apparuit mundo primus predicator penitentiae Johannes baptista tanquam forma et exemplar omnium predicatorum qui venturi erant sicut patet *Mathei* III ubi dicitur: “Erat Iohannes indutus pilis camelorum”, quod est vestimentum vile et asperum, quare magis movent facta quam verba in moralibus et vita sancta quam eloquia composita. Attendant etiam predicator non

pidez. Nada tan fácil como engañar a la vil plebezueta y a la indocta multitud con volubilidad de lengua, la cual admira cualquier cosa que no entienda”. Esto dijo él³⁶.

Ahora ahondo más, en especial, en cómo debe ser el predicator de la palabra divina. Allí deben ser declaradas en orden cinco cosas. Primero, cómo debe ser el predicator en el aspecto exterior. Segundo, cómo debe ser el predicator en su trato. Tercero, cómo debe ser el predicator en la predicación. Cuarto, cómo en el ánimo. Quinto cómo debe ser el predicator en cuanto a la recompensa.

A lo primero, digo que el predicator de la palabra divina debe ser en el aspecto exterior un camello, esto es, debe cubrirse con vestimentas paupérrimas y despreciables, en lo cual reluzca el desprecio del mundo. Así apareció en el mundo el primer predicator de la penitencia, Juan el Bautista, como imagen y modelo de todos los predicadores que vendrían, como es patente en *Mateo* III, donde se dice: “Estaba Juan cubierto con pelos de camellos”³⁷, que es vestimenta vil y áspera, puesto que más mueven los hechos que las palabras en las cuestiones morales y la vida santa que las expresiones acomodadas. Atiende también el predicator no solo al aspecto en Juan sino también a la comida, es decir, “langostas y lechugas silvestres agrestes”, por-

solum habitum in Iohanne sed et victum, scilicet, “locustas et lactucas silvestres agrestes”, quia debita dispositio predicatoris est mortificatio carnis, ut sit subdita spiritui, secundum quod Paulus dicit I *Cor.* IX: “Castigo corpus meum et in servitutem redigo ne forte cum aliis predicaverim ipse reprobus efficiar”. Sic etiam Christus incomparabilis predicator industus fuit pauperimus vestimentis, quare inquit ipse “qui mollibus vestiuntur in domibus regum sunt” (*Math.* XI). Sic beatus pater noster Franciscus pauperum patriarcha noluit fratres suos apparere mundo dicens: “et fratres omnes vestimentis vilibus induantur ut possint ea repetiari de saccis et aliis peciis cum benedictione Dei”. Tales enim pecie⁸ et repetiatones velut margarite fulgent in habitu fratrum minorum ontendentes mundi contemptum in quo condemnantur predicatorum qui curiose molibus vestiuntur specialiter minores.

De secundo, scilicet, qualis debeat esse predicator in conversatione, respondeo quod predicator evangelicus in sui conservatione debet esse agnus ut possit de eo dici “ecce agnus Dei”, cavens sibi a peccato et proximo a scan-

que la debida disposición del predicator es la mortificación de la carne, que sea súbdita del espíritu, según lo que dice Pablo en I *Corintios* IX: “Castigo mi cuerpo y lo reduzco a servidumbre para que, habiendo predicado a otros, no me convierta yo mismo en réprobo”³⁸. Así también Cristo, predicator incomparable, se cubrió con paupérrimos vestidos, puesto que él mismo dijo “quienes se visten delicadamente están en casas de reyes” (*Mateo* XI)³⁹. Así nuestro padre san Francisco, patriarca de los pobres, no quiso que sus hermanos se mostraran al mundo diciendo: “y que todos los hermanos se vistan con vestimentas viles, porque pueden reforzarlas con sayales y otros retazos con la bendición de Dios”⁴⁰. En efecto, tales retazos y refuerzos refulgen como perlas en el aspecto de los hermanos menores que muestran desprecio del mundo, por el cual son condenados los predicatorum que se visten afectadamente con cosas suaves, en especial los menores.

Acerca de lo segundo, es decir, cómo debe ser el predicator en el trato, respondo que el predicator evangelico en el trato debe ser un cordero para que se pueda decir acerca de él “he aquí el cordero de Dios”, que se resguarda a sí del pecado y al prójimo del escándalo, que se dedica a amar y ser amado, que se exhibe cariñoso y afable, con toda castidad, que no está siempre entre las turbas sino de vez en cuando se retira de

dalo, studeat amare et amari blandum se et affabilem exhibere cum omni castitate, nec semper sit inter turbas. Sed aliquando recedat ab eis et vadat in desertum locum, exemplo Christi *Math. XIII*, ubi dicitur quod cum audisset Iesus mortem, scilicet, Iohannis propter doctrina veritatis secessit inde in desertum locum. Secessit non timens mortem sed ostendit quod aliquando cedendum sit malicie humane et ut daret exemplum predicatoribus verbi divini, aliquando recedendi a turbis et redire ad locum solitarium propter duo, primo ad recolligendum proprios defectus qui contrahuntur in conversatione cum hominibus. Secundo ad vacandum orationi ut ibi predicator hauriat quod postea populis effundat. Debet etiam in sua conversatione fugere populi applausum sicut legimus de Christo *Marci I* quod cum multa demonia eiiceret et demonia clamaret etc., non sinebat ea loqui.//
 VIr. Sequitur et “diluculo valde surgens egressus abiit in desertum locum”. In hoc dans exemplum ut predicator mirabilium divinorum operator debeat fugere mundi a-plausum. Verumtamen quare non debet dimittere salutem animarum sequitur eamus in proximos vicos et civitates.

ellas y marcha a un lugar desierto, según el ejemplo de Cristo en *Mateo XIV*, donde se dice que, habiendo escuchado Jesús la muerte, es decir, de Juan, a causa de la enseñanza de la verdad, se retiró de allí a un lugar desierto⁴¹. Se retiró no temiendo la muerte sino mostrando que de vez en cuando debe retirarse de la malicia humana y para dar ejemplo a los predicadores de la palabra divina de retirarse de las turbas e ir a un lugar solitario a causa de dos cosas: primero, para recoger los propios defectos que se concentran en el trato con los hombres. Segundo, para estar disponible para la oración, para que el predicador extraiga de allí lo que luego derramará a los pueblos. Debe también en su trato huir del aplauso del pueblo, como leemos de Cristo en *Marcos I*, que habiendo expulsado muchos demonios y habiendo clamado los demonios etc., no permitía que ellos hablaran⁴².//
 VIr. Se sigue también: “levantándose muy de madrugada, salió, se alejó a un lugar desierto”⁴³, dando ejemplo en esto: que el predicador, hacedor de las maravillas divinas, debe huir del aplauso del mundo. Sin embargo, puesto que no debe abandonar la salvación de las almas, se sigue que vayamos a las aldeas y las ciudades próximas.

Respecto de lo tercero, es decir, cómo debe ser el predicador evangélico en la predicación, digo que debe ser Marta y fuego. Marta en la soli-

Circa tertium scilicet qualis debet esse predicator evangelicus in predicatione dico quod debet esse Martha et ignis. Martha in sollicitudine quare predicator verbi divini retardans opus predicationis pro amicis carnalibus vel terrenis negociis ineptus est regno Dei. Et ponitur exemplum de arante et retro aspiciente *Luce*. VIII: “Nemo mittens manum ad aratrum et aspiciens retro aptus est regno Dei”. Secundo debet esse ignis in fervore, ut possit inflamare corda audientium. Exemplo Helye de quo dicitur *Ecclesiastici* XLVIII: “surrexit Helyas quasi ignis et verbum eius quasi facula ardebat”, quia ut dicit Bernardus, “qui ardet incendit”.

De quarto scilicet qualis esse debeat predicator in animo, respondeo quod predicator evangelicus debet esse animo leo quare non debet adversitate terri, cogitans quod est missus “sicut agnus inter lupos” (*Math. X*). Nec debet turbari si non habeat tempus precogitandi quid respondeat persecutoribus duplici de causa. Primo quare in tali casu sufficit fidem constanter confiteri coram persecutoribus quod potest facere quilibet christianus quantumcunque simplex. Secundo quare

citudo, puesto que el predicador de la palabra divina que retarda la obra de predicación por sus amigos carnales o negocios terrenos es inepto en el reino de Dios. Y se pone el ejemplo del que ara y mira hacia atrás, en *Lucas* VIII: “Nadie que echa mano al arado y mira hacia atrás es apto en el reino de Dios”⁴⁴. Segundo, debe ser fuego en fervor, para que pueda inflamar los corazones de los oyentes; con el ejemplo de Elías, de quien se dice en *Eclesiástico* XLVIII: “Se levantó Elías como un fuego y su palabra ardía como una antorcha”⁴⁵, porque, como dice Bernardo, quien arde enciende.

Acerca de lo cuarto, es decir, cómo debe ser el predicador en ánimo, respondo que el predicador evangélico debe ser en ánimo león, puesto que no debe aterrorizarse con la adversidad, pensando que es enviado “como cordero entre lobos” (*Mateo X*)⁴⁶. Ni debe turbarse si no tiene tiempo de premeditar qué cosa responder a los perseguidores por doble causa. Primero, porque en tal caso es suficiente manifestar la fe constantemente en presencia de los perseguidores, lo que puede hacer cualquier cristiano por simple que sea. Segundo, porque a los hombres que confían en Dios el Espíritu Santo no les falla en la necesidad, diciendo el salvador en *Mateo X*: “Pero cuando los entreguen, no quieran pensar de qué modo o que cosa han de decir. En efecto, se les dará a ustedes en aquella hora lo que

hominibus de Deo confidentibus spiritus sanctus non deficit in necessitate dicente salvatore *Mat.* X: “Cum autem tradent vos nolite cogitare quomodo aut quid loquamini, dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini”. Et patet ex predictis quod non loquitur hic Christus de verbo predicationis sed cum fuerint traditi ante iudices, quare predicator verbi divini precogitare debet quomodo debeat verbum divinum predicare sive proponere secundum quod dicitur *Proverb.* XVI: “Hominis est animum preparare et Dei gubernare linguam”, aliter temptaret Deum si negligenter de hoc cogitet dum tamen habeat tempus opportunum. Sit ergo animo leo imperterritus et non turbatus ponens ante oculos suos cum peccata publica habuerit reprehendere illud⁹ verbum Johannis baptiste *Mar.* VI: “Non licet tibi habere uxorem fratris tui”. Et verbum Petri ad principes sacerdotum *Act.* V: “Obedire oportet Deo magis quam hominibus” et verbum Dei ad Hieremiam *Hiere.* I: “Accinge lumbos tuos et surgere et loquere ad eos omnia quo ego precipio tibi ne formides a facie eorum. Ego quippe dedi te hodie in civitatem munitam et in columnam ferream et in murum ferreum

han de decir”⁴⁷. Y es patente a partir de las cosas dichas que no habla aquí Cristo de la palabra de predicación sino como fueran entregados ante los jueces, puesto que el predicador de la palabra divina debe premeditar de qué modo debe predicar o exponer la palabra divina según aquello que se dice en *Proverbios* XVI: “Es del hombre preparar el ánimo y de Dios gobernar la lengua”⁴⁸, de otro modo tentaría a Dios si negligentemente pensara acerca de esto teniendo, sin embargo, tiempo oportuno. Que sea por consiguiente un león imperterrito en ánimo y que ponga ante sus ojos, sin turbarse, cuando tuviere que reprehender los pecados públicos, aquella palabra de Juan el Bautista, en *Marcos* VI: “No te está permitido tener a la mujer de tu hermano”⁴⁹. Y la palabra de Pedro a los príncipes de los sacerdotes, en *Hechos* V: “Es necesario obedecer a Dios más que a los hombres”⁵⁰ y la palabra de Dios a Jeremías en *Jeremías* I: “Ciñe tus lomos, levántate y diles todo lo que yo te mande. No temas ante ellos. Yo ciertamente te pongo hoy en la ciudad fortificada y en el muro férreo sobre toda la tierra para los reyes de Judá y sus príncipes y sus sacerdotes en todo pueblo de la tierra y pelerarán contra ti y no prevalecerán porque yo estoy contigo –dice el Señor– para liberarte”⁵¹.

Acerca de lo quinto, es decir, cómo debe ser el predicador en cuanto a la recompensa, si debe es-

super omnem terram regibus iuda et principibus eius et sacerdotibus eius in omni populo terre et bellabunt adversum te et non prevalebunt quare ego tecum sum ait dominus ut liberem te”.

Circa quintum scilicet qualis debeat esse predicator in premio, utrum debeat attendere pro premio sui laboris temporale emolumentum¹⁰, respondo quod verus predicator evangelicus non debet attendere aliquid aliud nisi gloriam Dei et salutem animarum. Sunt enim quidam qui finem sue predicationis constituunt mercedem terrenam, horum autem predicatio sumptuosa est et tales potius mercenarii quod predicatorum sunt, sicut accidit istis temporibus quomodo sic conducuntur predicatorum pro pecunia quarumdam bullarum colligenda. Ac si essent operarii qui ad vineas excolendas conducuntur in platea ut pro qualibet bulla quam dederunt recipiant tantum, ut ex hac avaricia dissolute sunt multe religiones in isto regno. Predicatio tamen illorum suscipienda est et audienda. Unde dominus de similibus predicatoribus dicit Mathei XXIII: “que dicunt facite que autem faciunt nolite facere, dicunt enim et non faciunt”. Sed de quo debet vivere predicator

perar como recompensa de su labor la ganancia temporal, respondo que el verdadero predicator evangélico no debe esperar ninguna otra cosa sino la gloria de Dios y la salvación de las almas. En efecto, hay algunos que constituyen como fin de su predicación la merced terrena, cuya predicación, por otra parte, es suntuosa; y los tales son más mercenarios que predicatorum, como sucede en estos tiempos en que así son llevados los predicatorum a recolectar dinero de algunos sellos de oro. Y si hubiese en la plaza trabajadores que fueran llevados a la cosecha de las viñas para recibir tan gran cantidad por cualquier sello de oro que dieran, cuando a partir de esta avaricia han sido disueltas muchas devociones en este reino, sin embargo, la predicación de estos debe ser contemplada y oída. De donde dice el Señor acerca de semejantes predicatorum en *Mateo* XXIII: “hagan lo que ellos dicen pero no quieran hacer lo que ellos hacen. En efecto, dicen y no hacen”⁵². Pero acerca de aquello de lo cual debe vivir el predicator evangélico, respondo que los predicatorum deben cubrir los gastos a partir del pueblo al cual predicar, como muestra el Apóstol en I *Corintios* IX doblemente. Primero por autoridad del uso público y razonable. Segundo, por autoridad de la ley divina. Muestra lo primero diciendo así: “¿quién alguna vez sirve en el ejército a sus propias expensas?”, como si dijera

evangelicus, respondeo quod predicatorum sumptus debent habere a populo cui predicant, sicut ostendit Apostolus I *Corum*. IX dupliciter. Primo auctoritate usus publici et rationabilis. Secundo auctoritate divine legis. Primum ostendit sic dicens: “¿Quis militat suis stipendiis unquam?”, quasi dicat nullus, immo milites sumunt stipendia a populo terre quam defendunt. Idem ostendit de agricolis et gregum pastoribus. De agricolis dicit: “¿Quis//^{Viv} plantat vineam et de fructu eius non edit?”. De gregum pastoribus dicit: “¿quis pascit gregem et de lacte gregis non manducet?”. Apostoli vero fuerunt milites contra hereticos insurgentes et in vinea domini cultores et gregis domini pastores propterea a populo eis sumptus dabantur. Secundum probat sic dicens: Nunquid secundum hominem dico, id est, ex auctoritate consuetudinis humane tantum scilicet quod predicatorum sumptus habere debeant a populo quasi dicat immo cum hoc auctoritate legis divine. Scriptum est enim *Deutro*. XXV: “Non alligabis os bovi trituranti”, id est, predicatori laboranti in area domini. Confirmantur predicta ex precepto Christi quod dedit apostolis quando misit eos ad predicandum

‘nadie’. Por cierto, los soldados viven a expensas del pueblo de la tierra que defienden. Lo mismo muestra acerca de los agricultores y los pastores de rebaños. Acerca de los agricultores dice: “¿quién //^{Viv} planta una viña y no come de su fruto?”. Acerca de los pastores de rebaños dice: “¿quién paca el rebaño y no bebe de su leche?”⁵³. Por su parte, los apóstoles fueron soldados contra los herejes insurgentes y cultores en la viña del señor y pastores del rebaño del señor, a causa de lo cual sus gastos serán cubiertos por el pueblo. Prueba lo segundo así diciendo: “¿Acaso hablo con criterio humano?”⁵⁴, esto es, ‘¿sólo a partir de la costumbre humana?’; es decir que los predicadores deben cubrir los gastos a partir del pueblo, como si dijera, por el contrario, ‘con esta autoridad de la ley divina’. En efecto, está escrito en *Deuteronomio* XXV. “No sujetarás la boca de la vaca que mastica”, esto es, del predicador que trabaja en el campo del señor. Se confirman las cosas susodichas a partir del precepto de Cristo que dio a los apóstoles cuando los envió a predicar la palabra de Dios, diciendo en *Mateo* X: “Gratis lo recibieron – es decir, la gracia a ustedes conferida, ya sea gracia que hace agradecido o gracia dada gratis– denlo gratis”⁵⁵, en el mismo modo en que recibieron por sus actos espirituales, como por la administración de las cosas sagradas y la predicación y co-

verbum Dei, *Math. X.*, dicens: “*Gratis accepistis*”, scilicet, gratiam vobis collatam sive sit gratia gratum faciens sive gratia gratis data, “*gratis date*”, eodem modo sicut accepistis pro spiritualibus eius actibus ut pro administratione sacrorum et predicatione et similibus non debet quicquam postulando recipi quasi precium et sic tollitur cupiditas predicatorum male accipiendo. Tollit etiam Christus cupiditatem predicatorum in male possidendo ibidem dicens: “*Nolite possidere aurum neque argentum neque pecuniam in zonis neque peram neque duas tunicas*”, id est vestes superfluas, “*neque calciamenta*”, scilicet integra quare apostoli utebantur sandaliis, ut habetur *Math. VI*. Per que omnia dat intellegere quod predicator evangelicus debet esse absolutus a sollicitudine mundiali vel temporalis, quare temporalia in sui possessione, quare sunt iam quasi membra incorporata ipsi habenti et ideo magis trahunt hominis animum ad deordinatam dilectionem sui et quia hoc suffocat verbum Dei, ideo non debet esse in predicatoribus evangelii sed attendendum quod Christus negavit predicatoribus euntibus per viam virgam (*Math. X*) et concessit eis (*Math. VI*) que vi-

sas semejantes, no debe, pidiendo alguna cosa, ser recibido como paga y así se suprime el deseo de los predicadores en el mal recibir. Suprimió también Cristo el deseo de los predicadores en el mal poseer, diciendo allí mismo: “no quieran poseer oro ni plata ni riqueza en fajas ni alforja ni dos tunicas” —esto es, vestidos superfluos— “ni calzados” —es decir, íntegros, porque los apóstoles usaban sandalias—⁵⁶; como se tiene en *Mateo VI*. Por todo esto da a entender que el predicador evangélico debe estar liberado de la solitud mundana o temporal, porque las cosas temporales en posesión suya, puesto que ya son como miembros incorporados a aquel que los tiene, también por eso más arrastran el ánimo del hombre a una dilección desordenada de sí; y porque esto sofoca la palabra de Dios, por eso no debe existir en los predicadores del evangelio. Pero se debe atender a que Cristo negó el bastón a los predicadores que iban por el camino (*Mateo X*)⁵⁷ y les permitió (*Marcos*⁵⁸ *VI*)⁵⁹ cosas que parecen contrarias [a lo anterior]. Debe decirse que ‘bastón’ aquí y allí es tomado equívocamente, puesto que en *Mateo X* ‘bastón’ es tomado metafóricamente, de donde el sentido es ‘ni siquiera bastón’, esto es, no se apoyen en una ayuda temporal, como el cuerpo se apoya en el bastón que lo sostiene. En *Marcos* se toma ‘bastón’ literalmente cuando se dice que no lleven en el camino sino sólo un

dentur contraria. Dicendum quod virga hic et ibi accipitur equivoce, quare *Math. X* ‘virga’ accipitur metaphorice. Unde sensus est neque virgam, id est, non innitami subsidio temporali, sicut corpus innititur baculo sustentanti. In *Marco* accipitur ‘virga’ ad litteram cum dicitur quod non portarent in via nisi virgam tantum, quare doctores hebreorum in signum doctrine portabant virgam in manu quare consuetum erat apud iudeos provideri eis de victu a populo quem docebant, ideo christus voluit quod hoc sufficeret apostolis pro sua provisione per hoc enim ostendebatur quod populus cui predicabant debet eis providere, et ideo sequitur: “dignus est operarius cibo suo”, quare de iure naturali et in divino et humano illi qui serviunt comunitati in spiritualibus et divino cultu et vera doctrina debent a comunitate de temporalibus provideri, dignus est ergo operarius id est predicator qui operatur opus Dei ad utilitatem populi cibo suo id est victu convenienti, per quod etiam intelligitur vestimentum et domicilium sine quibus non vivit decenter genus humanum. Et ideo dicit Apostolus *I Corum. IX*, quod dominus ordinavit his qui evangelium annunciant de

bastón, puesto que los doctores de los hebreos, en signo de enseñanza, portaban un bastón en la mano, porque era costumbre entre los judíos que les fuera provisto el sustento por el pueblo al que enseñaban. Por esto, Cristo quiso que eso fuera suficiente a los apóstoles para su provisión. En efecto, por esto se mostraba que el pueblo a quien predicaban debe proveerlos y por esto se sigue: “quien trabaja es digno de su sustento”⁶⁰, puesto que por derecho natural y en el divina y humano aquellos que sirven a la comunidad en cuestiones espirituales y en el culto divino y en la verdadera enseñanza deben ser provistos por la comunidad de cosas temporales. Digno es, por lo tanto, el trabajador —esto es, el predicator, que trabaja la obra de Dios para utilidad del pueblo— de su sustento, esto es, alimento conveniente, por lo que también se entiende vestimenta y domicilio sin los cuales no vive decentemente el género humano. Y por esto dice el Apóstol en *I Corintios IX* que el Señor ordenó a estos que anuncian el Evangelio vivir por el Evangelio, donde dice la glosa “a los predicadores ordenó vivir del Evangelio para que estén más dispuestos a predicar la palabra de Dios”, licencia que el Señor dio a ellos cuando los envió a predicar diciendo: “He aquí que yo los envió”, etc. Y, luego, Pablo: “En cualquier casa que entren, permanezcan en ella comiendo y bebiendo lo que haya entre ellos: el

evangelio vivere, ubi dicit glosa “predicatoribus ordinavit vivere de evangelio ut expeditiores sint ad predicandum verbum Dei”, quam licentiam dedit eis dominus quando misit eos ad predicandum dicens: “Ecce ego mitto vos”, etc. Et Paulo post: “In quamcunque domum intraveritis in eadem manete edentes et bibentes que apud illos; sunt dignus est enim operarius mercede sua”. Hec ibi. Verus predicator evangelicus pro premio debet expectare vitam eternam sicut eis promittitur a sapientia infinita *Ecclesiastici* XXIII: “Qui elucidant me vitam eternam habebunt”. Veri predicatorum sunt divine sapientie pro salute hominum elucidatores. Debet etiam verus predicator ex hoc officio ultra premium essenziale quod metaphorice dicitur corona expectare premium accidentale, non quodlibet sed illud quod correspondet sive debetur operi excellenti et privilegiato, scilicet, martyrio virginitati predicationi. Et sic triplex distinguitur aureola secundum quod tres sunt hostes quos per pugnam vincimus qui sunt //^{VIIr.} caro, mundus et demonia. Martires enim vincunt mundum et ita debetur eis primera aureola, quare vincunt hostes inferentes passiones ad

trabajador es digno de su paga”⁶¹. Allí estas cosas. El verdadero predicador evangélico por recompensa debe esperar la vida eterna como fue prometida a ellos por la sabiduría infinita en *Eclesiástico* XXIII: “Quienes me anuncian tendrán la vida eterna”⁶². Los verdaderos predicadores son anunciadores de la sabiduría divina para salvación de los hombres. Debe también el verdadero predicador esperar de este deber, más allá de la recompensa esencial que metafóricamente se dice ‘corona’, una recompensa accidental, no cualquiera sea sino aquella que corresponde o se debe a la obra sobresaliente y privilegiada, es decir, al martirio, a la virginidad y a la predicción. Y así triplemente se distingue la aureola según que hay tres enemigos a los cuales vencemos por la lucha, que son //^{VIIr.} la carne, el mundo y los demonios. En efecto, los mártires vencen al mundo y así se debe a ellos la primera aureola, puesto que vencen a enemigos que llevan las pasiones hacia fuera. Las vírgenes vencen la carne y así se debe a ellas la segunda aureola, puesto que superan las pasiones innatas y como esta es una victoria más sobresaliente así también es más sobresaliente la aureola. Los predicadores vencen al diablo, y así se debe a ellos la tercera aureola, la cual por tanto es la más sobresaliente, puesto que vencen a un más cruel y más fuerte enemigo, expulsándolo no solo de sí

extra. Virgines vincunt carnem et sic eis debetur secunda aureola, quare superant passiones innatas et sicut est ista excellentior victoria sic et excellentior aureola. Predicadores vincunt diabolum, et sic debetur eis tercia aureola, que pro tanto est excellentissima, quare crudeliorem et fortiozem, vincunt inimicum expellentes non solum de se sed etiam de cordibus audientium, nec etiam dicendum est ut dicunt quidam quod aureola predicatorum debetur prelati solummodo quibus competit ex officio predicare et docere, sed quibuscumque qui licite exercent actum istum. Prelatis autem non debetur aureola hec quamvis habeant officium predicandi nisi actu predicent, quare aureola non debetur auditui sed actui pugne, secundum illud Apostoli II *Thio.* II: “Non coronabitur nisi qui legitime certaverit”. Patet igitur ex predictis quid est predicatio, qualis debet esse et cui prodest ac qualis debet esse predicator evangelicus, in quibus consistit armatura spiritualis viri predicatoris cum quibus ad pugnam potest exire impavidus contra hostes annunciando populo Dei scelera eorum et domui Iacob peccata eorum.

Acerca de la segunda conside-

sino también de los corazones de los oyentes, ni tampoco debe decirse, como dicen algunos, que la aureola de los predicadores se deba tan solo a los prelados, a quienes compete por deber predicar y enseñar sino a cualquiera sea que lícitamente lleve a cabo este acto. Pero a los prelados no se debe esta aureola por mucho que tengan el deber de predicar salvo si predicán en acción, puesto que la aureola no se debe a oír de la lucha sino a su acto⁶³, según aquellos del Apóstol en II *Timoteo* II: “No será coronado sino quien legítimamente combatió”⁶⁴. Así pues, es patente a partir de las cosas susodichas qué es la predicación, cómo debe ser y a quién es útil y cómo debe ser el predicator evangélico, en qué cosas consiste la armadura espiritual del hombre predicator, con qué cosas puede salir impávido a la lucha contra los enemigos, anunciado al pueblo de Dios sus crímenes y a la casa de Jacob sus pecados.

¹ *ritmorum*] *rigmorum* codex.

² *resurrectionis sue* cod.

³ *responderi* cod.

⁴ *gestum* cod.

⁵ *rabolum* cod.

⁶ *de utero prothopon* cod.

⁷ *deputabis* cod.

⁸ *petie* cod.

⁹ *illund* cod.

¹⁰ *emolimentum* cod.

¹¹ *Jeremías* 23, 29.

¹² ALAIN DE LILLE, *Summa de arte predicatoria* (PL CCXX, 111).

¹³ *Mateo* 10, 27.

¹⁴ *Génesis* 28, 12.

¹⁵ *Isaías* 1, 22.

¹⁶ Cf. *Mateo* 23, 5

¹⁷ *Filipenses* 1, 18.

¹⁸ *Lamentaciones* 4, 3. En la mitología antigua, se llamaba Lamia “a un monstruo femenino del cual se decía que robaba a los niños y las amas lo utilizaban para asustarlos”; “se llamaban también Lámias unos genios femeninos que, agarrándose a las personas jóvenes, les sorbían la sangre” (GRIMAL, PIERRE, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, París: Presses Universitaires de France, 1951. Cito por la siguiente edición en castellano: *Diccionario de mitología griega y romana*, Buenos Aires – Barcelona – México: Paidós, 1997 (1965) pp. 303-304).

¹⁹ El *thema* del sermón, según indica Mormando, es lo siguiente: “*the scriptural verse that opens the sermon and upon which, according to John Wales’s De arte praedicatoria ‘the entire edifice of the sermon is built’*” (MORMANDO, FRANCO, *The Preacher’s Demons. Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*, Chicago: The Chicago University Press, 1999, p. 8).

²⁰ *Marcos* 16, 15.

²¹ Como indica Schenk, “for some time now there has been a certain perplexity over the origin of the saying ‘*Omnis Christi actio nostra est instructio*’. Thomas cites this axiom at least seventeen times in his works. The phrasing and the constancy of the formulation made the axiom easily identifiable as a quote, but none of the common editions or translations seems to offer an adequate identification of the source. (...) J. G. Bougerol has shown recently that Bonaventure cites the axiom at least five times in his homilies, which leads the accomplished scholar to claim that the idea belongs to the central and characteristic themes of Bonaventure’s thought and exemplifies the Franciscan school of theology” (SCHENK, RICHARD, O.P., *The Soteriology of Thomas Aquinas in Transcendental Theological Reflection: Notes on the Tertia pars of the Summa Theologiae*, Lecture 4, en: http://www.opwest.org/sap/alt/classroom/sithoah_4b.htm).

²² *Hechos de los apóstoles* 1, 1.

²³ *Mateo* 5, 19.

²⁴ CATÓN, *Dísticos*, 1.30.

²⁵ *I Corintios* 14, 19.

²⁶ Cf. SAN FRANCISCO DE ASÍS, *Regla Bulada*, cap. 9. La cita bíblica no es del libro de Isaías sino de *Romanos* 9, 28.

²⁷ *II Timoteo* 4, 2-4.

²⁸ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* XIV, 24.

²⁹ Aquí Espina escribe *quidam* y no *quidem*, como se lee más arriba en las palabras del

Apóstol en la segunda epístola a Timoteo.

³⁰ *Juan* 6, 61.

³¹ *Salmo* 50 (49), 16.

³² Cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica*, Libro X, cap. 3.

³³ Cf. *Isaías* 40, 9.

³⁴ *Ezequiel* 3, 17.

³⁵ En la epístola de Jerónimo *Ad Nepotianum* se lee “*condemnaberis*”.

³⁶ Cf. SAN JERÓNIMO, *Ad Nepotianum*, epíst. 3, 52.

³⁷ *Mateo* 3, 4.

³⁸ I *Corintios* 9, 24.

³⁹ *Mateo* 11, 8.

⁴⁰ SAN FRANCISCO, *Regla no bulada*, cap. 2.

⁴¹ *Mateo* 14, 13.

⁴² Cf. *Marcos* 1, 34.

⁴³ *Marcos* 1, 35.

⁴⁴ *Lucas* 9, 62.

⁴⁵ *Eclesiástico* 48, 1.

⁴⁶ *Mateo* 10, 16.

⁴⁷ *Mateo* 10, 19.

⁴⁸ *Proverbios* 16, 1.

⁴⁹ *Marcos* 6, 18.

⁵⁰ *Hechos de los apóstoles* 5, 29.

⁵¹ Cf. *Jeremías* 1, 17-19.

⁵² Cf. *Mateo* 23, 3.

⁵³ I *Corintios* 9, 7.

⁵⁴ I *Corintios* 9, 8a.

⁵⁵ *Mateo* 10, 8.

⁵⁶ *Mateo* 10, 9-10.

⁵⁷ *Mateo* 10, 10.

⁵⁸ En el código: *Mateo*.

⁵⁹ *Marcos* 6, 8.

⁶⁰ *Mateo* 10, 10.

⁶¹ Este pasaje corresponde a *Lucas* 10, 7.

⁶² *Eclesiástico* 24, 31.

⁶³ Cf. *Suma Teológica* III q. 96, art. 7.

⁶⁴ II *Timoteo* 2, 5.

LA CUESTIÓN CATALANA EN EL PERÍODO DE ENTREGUERRAS: LAS POSICIONES DE LOS “CATALANES DE AMÉRICA” DE BUENOS AIRES Y DE FRANCESC CAMBÓ

MARCELA LUCCI

Universitat Autònoma de Barcelona

Resumen

Entre 1916 y 1939 los “catalanes de América” de Buenos Aires difundieron y solventaron económicamente el ideal independentista catalán desde las premisas del catalanismo cultural. La correspondencia del grupo y los artículos que publicaron en la revista “*Ressorgiment*” permiten establecer su militancia desde el contrapunto ideológico que los vinculó con Francesc Cambó y el partido político que había fundado en 1901, la *Lliga Regionalista de Catalunya*. Las tensiones entre ambos discursos permiten analizar la problemática del catalanismo cultural y político durante el período de entreguerras, momento en que se vio favorecido por el auge de los sentimientos nacionalistas generados inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial.

Abstract

Between 1916 and 1939 the “Catalans of America” of Buenos Aires spread and provided economic support to the Catalan independentism born of the premises of the cultural catalanism. The correspondence of the group and the articles they published at “*Ressorgiment*” magazine allow us to establish their activism, by studying the ideological counterpoint between them and Francesc Cambó, leader of the *Lliga Regionalista de Catalunya*, political party founded in 1901. Tensions between both conceptions allow to analyze the issue of cultural and political catalanism during the interwar period, when national groups ruled by former European empires clamoured for independence.

Palabras clave

Catalanismo –“catalanes de América”-Cambó – inmigración española en Buenos Aires- independentismo catalán.

Key words

Catalanism – “catalans of America – Cambó – spanish immigration in Buenos Aires - catalan independentism.

En este artículo se establecerá el rol del grupo de catalanes independentistas conocidos como “catalanes de América” de Buenos Aires en la producción y reproducción de la identidad nacional catalana a partir de la tensión ideológica que los relacionó, entre los años 1916 y 1939, con la actuación de Francesc Cambó, uno de los políticos y empresarios catalanes más importantes del siglo XX.

Con miras a contextualizar la investigación se impone dotar de una visión más abarcadora a los estudios sobre los procesos migratorios en la sociedad contemporánea, de modo tal de superar perspectivas parciales como la económica, la política o la institucional. Los trabajos sobre la inmigración española son prolíficos en el análisis de los contingentes que llegaron a América en general y a la Argentina en particular. Sin embargo, en la actualidad no hay proyectos que incluyan el concepto del catalanismo cultural o político de ultramar que se afincó en los países americanos. Este hecho constituye una carencia científica que limita la comprensión de la vigencia de ese pensamiento en la sociedad española del siglo XXI y condiciona la visión de la vida sociocultural y política peninsular, anclándola en posturas historiográficas impuestas por el franquismo que deben ser superadas.

Si bien es cierto que la investigación sobre el catalanismo porteño durante el período de entreguerras no se agota ni mucho menos con este artículo, es ineludible reconocer que esta temática debe ser integrada a los trabajos sobre inmigración española en Argentina. Es necesario profundizar en la problemática del estudio del nacionalismo catalán y sus derivaciones en el plano americano, cuyo desarro-

llo teórico se encuentra infravalorado. La causa fundamental de esta afirmación es que hay un extenso corpus documental –inédito en su mayor parte-, que prueba la envergadura de las prácticas culturales y políticas de los “catalanes de América” porteños desde mediados de la década de 1910.¹ Esta documentación es imprescindible para incorporar al grupo a la historiografía existente sobre estudios culturales y migratorios españoles partir de trabajos que reconstruyan su existencia y establezcan su contribución específica.

Desde la riqueza temática y documental apuntada se establecerán las coincidencias y tensiones que caracterizaron a la relación del grupo catalanista de Buenos Aires con la actuación política de Francesc Cambó desde el final de la Primera Guerra Mundial hasta la guerra civil española. Los archivos del *Comitè Llibertat* de Buenos Aires, una de las asociaciones desde donde el grupo llevó a cabo su activismo, y la revista “*Ressorgiment*”, que fue su órgano oficial, permitirán establecer la consistencia de la relación ente su apego a la propia cultura y la política catalana. Enmarcando su actividad en este entorno integrador se analizará el discurso cultural que guió su posición ideológica y las características que imprimió a su actividad asociativa.

Este tipo de análisis impone incorporar a los estudios del catalanismo independentista las variantes de proyectos que aparecieron en las comunidades de inmigrantes y exiliados durante el período de entreguerras, para buscar una respuesta al problema catalán. El estudio de las diferentes visiones que Cambó y los “catalanes de América” de Buenos Aires tenían de la cuestión catalana -primordialmente la relación de Cataluña con el estado español- permite centrar el foco de atención en actores sociales y geografías poco transitados por las historiografías peninsular y argentina. Esta renovación permitirá establecer una realidad compleja y plantear nuevos interrogantes en cuestiones históricas que faciliten la comprensión del carácter estructural

¹ M. LUCCI, *La Colectividad catalana en Buenos Aires en el siglo XX: una visión a través de los “catalanes de América”*, Bellaterra, Servei de Publicacions de la UAB, 2009 (format digital), http://publicacions.uab.es/tesis/fitxa_web.asp?Autor=lucci&Submit=Cerca&ID=5028

de la problemática migratoria que condiciona a la Argentina, a España y a la Unión Europea, y a la relación que las vincula desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad, más de un siglo y medio después.

El catalanismo es una corriente cultural de mediados del siglo XIX que tiene su origen en la conformación de una conciencia nacional catalana a partir de recuperar y reivindicar la lengua, la historia y las tradiciones nacionales. Durante el último tercio del siglo, generó críticas hacia el modelo centralista del estado español que cuestionaron la idea vigente de unicidad cultural peninsular. Así nació el catalanismo político, que era la cristalización de un proceso de modernización de las prácticas políticas. En él se reconocen dos vertientes: una tuvo su origen en la izquierda de tradición federalista y progresista y la otra procedía del arco político de la derecha conservadora y se contraponía con las propuestas republicanas.²

En esa coyuntura, la actuación de Francesc Cambó es insoslayable no sólo por su actuación en el partido *Lliga Regionalista de Catalunya*, sino por la magnitud de sus actividades económicas, que siempre supeditó a sus aspiraciones políticas. Durante la primera mitad de la década de 1920 su prestigio y su ascendiente en el gobierno fueron centrales en la vida política española.³

La discrepancia dentro del catalanismo enfrentaba en la península

² P.GABRIEL, “Las bases políticas e ideológicas del catalanismo de izquierdas del siglo XX”, *Espacio, tiempo y forma, Serie V, Historia Contemporánea*, 13, (2000), pp. 73-103 y B. de RIQUER, “Francesc Cambó, un regeneracionista desbordado por la política de masas”, *Ayer*, 28, (1997), pp. 91-125.

³ Para la trayectoria política, ideológica y empresarial de Cambó, consultar: R. AL-CALDE CERAVALLS, “Cambó a la CHADE: l’inici dolç i el final amarg”, *Recerques* 52-53(2006), p. 212, G. DALLA CORTE, *Casa de América de Barcelona. Comillas, Cambó, Gil Torres y mil empresarios en una agencia de información e influencia internacional*, Madrid, LID, 2005, B. de RIQUER, *Francesc Cambó. Entre la Monarquía i la República. (1930-1932)*, Barcelona, Ed. Base, 2007, B. de RIQUER, *Escolta, Espanya. La cuestión catalana en la época liberal*, Madrid, Marcial Pons, 2001, B. de RIQUER, “Francesc Cambó i la guerra civil. El suport a la causa franquista com a objectiu per refer la unitat nacional catalana”, en J.SOLÉ SABATÉ i VILLARROYA (Dir.), *Breu història de la Guerra Civil a Catalunya*, Barcelona, Edicions 62, 2005, p.240 y B. de RIQUER, *Francesc Cambó, home de negocis i empresari cultural*, Mataró, Caixa Laietana, 2005.

a aquellos políticos que sustentaban la defensa de la identidad catalana sobre la base de un proyecto de autonomía amplia dentro del estado español con los que pensaban que sólo era viable a partir de la independencia política. Sin embargo, esta disidencia también tuvo un espacio de discusión en plazas americanas y, de manera destacada, en Buenos Aires. Nueva documentación prueba que las colectividades catalanas asentadas por lo menos en Argentina, Uruguay, Chile, Paraguay, México o Estados Unidos de América también tenían interés en difundir y participar del proyecto independentista propuesto por el catalanismo político.⁴

Los estudios en el campo de la historia cultural catalana que se llevan a cabo desde la última década establecen que, desde 1900 hasta por lo menos el final del peronismo, un sector del colectivo catalán porteño militó en el independentismo catalán y participó de manera decisiva del debate cultural e ideológico que sostenía el discurso separatista.⁵ Desde mediados del siglo XIX desarrollaron un entramado de sociedades desde las cuales se promovía el desarrollo económico, la vigencia de su vida cultural y la cohesión interna de la comunidad en un entorno que les permitía fomentar prácticas sociales y políticas modernas.⁶ Una de ellas, el *Centre Català*, que databa de finales del siglo XIX, se había volcado a la actividad social y consideraba a Cataluña como una región de España. En 1908 exiliados e inmigrantes

⁴ R. FAURA i HOMEDES, *El complot de Prats de Molló*, Barcelona, El llamp, 1991, M. LUCCI, *La Colectividad catalana...*, *op.cit.*, y E. UCELAY da CAL, *El Nacionalisme radical català i la resistència a la Dictadura de Primo de Rivera 1923-1931*, Tesis de Doctorado. Director: Josep Fontana, Universitat Autònoma de Barcelona, 1983.

⁵ Para más datos, consultar: M. LUCCI, *La colectividad catalana...*, *op.cit.*

⁶ Para más datos sobre las características de la vida de las colectividades de inmigrantes en Buenos Aires y el resto de Argentina en el contexto del proyecto de Organización Nacional, consultar: F.DEVOTO, *Historia de la inmigración en la Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003, A.E. FERNANDEZ, “Mutualismo y asociacionismo”, en P.VIVES, P.VEGA y J.OYAMBURU (Coords.), *Historia general de la emigración española a Iberoamérica*, Madrid, Historia 16, 1992, M.Z. LOBATO, (Dir.), *El progreso, la modernización y sus límites. Colección Nueva Historia Argentina*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2000, e H. SÁBATO, *La política en las calles. Entre el voto y la movilización. Buenos Aires 1862-1880*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998.

catalanes fundaron el *Casal Català*, que desde sus estatutos estuvo vinculado al catalanismo independentista.⁷

Dos de los socios del *Casal* participaron de manera fundamental en otros tantos proyectos del mismo calibre. En 1916 Hipòlit Nadal i Mallol, exiliado por razones políticas en Buenos Aires⁸ fundó, junto a los catalanes independentistas Pius Arias, Manel Cairol y Francesc Colomer, la revista en catalán “*Ressorgiment*”. La publicación logró una continuidad ininterrumpida durante más de medio siglo⁹ y adquirió prestigio entre los colectivos catalanes en el exterior y en la península. Nadal desarrolló su catalanismo específicamente desde la vertiente del periodismo, haciendo de “*Ressorgiment*” un órgano para la difusión catalanista escrito en catalán para los catalanes de Buenos Aires y los “catalanes de América” la utilizaron como su órgano oficial. Pere Seras¹⁰, exiliado en Buenos Aires por las mismas razones

⁷ Los estatutos fundacionales de la asociación proponían: “(...) *mantener vivo el amor a Cataluña y trabajar por el reconocimiento de su personalidad nacional (...) Para lograr estos fines el Casal Català se valdrá de todos los elementos a su alcance que estén en armonía con la dignidad y la cultura de las civilizaciones modernas, manteniéndose estrictamente neutral en materia política y religiosa.*”, ACLI (Archivos del Comitè Llibertat, colección particular), *Estatutos del Casal Català de Buenos Aires, año 1910*, Art. I y II, p.1. (T.de la A.) (traducción de la autora).

⁸ Nadal tenía fuertes convicciones independentistas. Participó como delegado de su pueblo, Port de la Selva, en el congreso del partido *Unió Catalanista* de 1912 y se negó a realizar el servicio militar debido a que se oponía al cumplimiento de las leyes emanadas de la monarquía española. Como fuera considerado desertor y no podía utilizar su documentación para salir de España, un amigo le dejó la suya y además le financió el viaje a Buenos Aires. Para 1916 continuaba con su militancia, estaba ya integrado a su nueva vida porteña y era parte activa del *Casal Català*, única asociación catalana a la que se asoció. Fuente: Conversaciones inéditas con Fivaller Seras de fecha 18-5-2006 y con Joan Nadal, de fecha 3-6-2006.

⁹ Es la revista de mayor duración editada en América en idioma catalán. Editó en Buenos Aires, entre 1916 y 1972, 677 números con una periodicidad mensual.

¹⁰ Pere Seras Isern había simpatizado con el socialismo y con la causa independentista catalana. Había militado en el partido *Unió Federal Nacionalista Republicana* y se había negado a efectuar el servicio militar obligatorio para el que había sido convocado en España. Seras llegó a Buenos Aires en 1913 sin documentación legal, pero se integró a la vida porteña trabajando primero en relación de dependencia y luego como pequeño empresario del ramo de juguetes. AHCF (Arxiu Històric Comarcal de Figueres-España) *Alistamiento-Reemplazo*

que Nadal fundó en 1922 el *Comitè Llibertat*, que se constituyó en el brazo político del Casal y organizó la mayor parte del apoyo político, ideológico y económico porteño al proyecto independentista catalán.

El estudio de la colectividad catalana porteña es, por lo tanto, un exponente del hecho de que debe dejarse de lado definitivamente la concepción de que el inmigrante peninsular llegaba a la Argentina con expectativas meramente económicas y sólo se relacionaba con su pasado a partir de sentimientos de melancolía. Los “catalanes de América” prueban la diversidad que encierran los procesos migratorios españoles e imponen reflexionar, más allá de estas páginas, sobre la pertinencia de considerar al exilio como una característica constitutiva de la historia española. El grupo porteño hizo de su obligada lejanía de la patria un proyecto activo que lo mantuvo pendiente de Cataluña y de la realidad política peninsular no sólo para observarla sino para reclamar un lugar en ella e influir en su devenir desde el otro lado del Atlántico.

Tanto Cambó y la *Lliga* cuanto los “catalanes de América” defendían la existencia de un bagaje cultural distintivo como la base de la ideología que sustentaba sus discursos políticos. Esta controversia ideológica tuvo como base la cultura catalana, ya que las dos posiciones que analizaremos reivindicaban la originalidad del pasado tradicional catalán. En un punto concordaron durante sus décadas de activismo político antagónico: la reivindicación de la cultura catalana, representada sobre todo en su lengua y en su historia, que era digna de un trato igualitario dentro del contexto cultural peninsular y que, en consecuencia, debía defenderse y preservarse.

La tensión entre los discursos catalanistas de Cambó y de los “catalanes de América” se extendió durante tres décadas. Puede establecerse el comienzo en 1916, cuando apareció el primer número de “*Ressorgiment*”. Desde ese momento el grupo porteño comenzó su tarea de divulgación de la cultura catalana en el colectivo afincado en

de 1913. *Ayuntamiento de Figueras*. 15 de enero de 1913, Caja 1346, y conversaciones inéditas con Fivaller Seras, de fecha 9-1-2004.

Buenos Aires para lograr la cohesión alrededor de una cosmovisión que se percibiera como común a todos. Es pertinente entonces rastrear el parecer sobre la actuación política de Cambó en lo tocante a la cuestión catalana y la posición del propio grupo sobre el particular en los editoriales y artículos que se publicaban. El archivo privado de la revista posee el fondo de la correspondencia de Nadal, con lo cual es posible profundizar y cruzar los textos publicados con los que le hacían llegar los miembros de grupo que residían en Cataluña.

El prestigio de Cambó como político y empresario y la importancia de la *Lliga* siempre fueron reconocidos desde América:

“No puede negarse de ninguna manera el poder de irradiación que tiene la fuerza que impele la actuación de los hombres de la Lliga Regionalista. Decir lo contrario es desconocer la realidad de hecho y la situación actual de Cataluña.”¹¹

También reconocían sus “*formidables*” esfuerzos económicos para promover la difusión de la cultura y lengua catalanas, como la creación de la *Fundació Bernat Metge*, a la que calificaban de una decisión “*encomiable*”.¹²

Borja de Riquer aporta nueva documentación que confirma la posición que Cambó sostuvo durante toda su vida política: conseguir “(...) *un gobierno propio (...) y la restauración de la lengua y del sentimiento nacional de los catalanes (...)*”¹³ pero siempre dentro del contexto español. Los “catalanes de América” estaban en total consonancia con la reivindicación cultural que implicaba ese programa.¹⁴

¹¹ J. NUT, “Focs d’encenalls”, *Ressorgiment*, 21(1918), p.437. (T.de la A.)

¹² “En Cambó als Catalans d’Amèrica”, *Ressorgiment*, 55(1921), p. s/nº y “Déu vos guard, senyor Cambó”, *Ressorgiment*, 95(1924), p. 1509.

¹³ *Carta de Francesc Cambó a Joan Ventosa i Calvell, de julio de 1936*, ANC (Arxiu Nacional de Catalunya) Arxiu Narcís de Carreras, citado en B. de RIQUER, *Francesc Cambó. Entre la..., op.cit.*, p.154.

¹⁴ “La sobirania de l’idioma català”, *Ressorgiment*, 21(1918), p.487. (T.de la A.)

Sin embargo, los ideales políticos del grupo porteño, ligados a lograr un estado catalán independiente del español, se acercaban más a la posición que ya en 1917 expresaba el prócer Francesc Macià durante una sesión en el Ayuntamiento barcelonés: “(...) *invitar a las demás regiones a que constituyan su representación en la forma que crean más conveniente.*”¹⁵

A finales de la Primera Guerra Mundial, las aspiraciones de Cambó para Cataluña se centraban en conseguir una autonomía amplia que la integrara en el estado español de la manera más favorable a los “*intereses de sus energías colectivas.*”¹⁶ Sin embargo, en esos años, a pesar de las críticas que se le hacían por esta manera “*conciliatoria*” en que planteaba el problema catalán, la actuación del político era aceptada como ejemplar. “*Ressorgiment*” exaltó la retirada de los parlamentarios catalanes de las Cortes españolas propugnada por Cambó al ser rechazadas las demandas catalanas de autonomía en 1918.¹⁷

Durante la década de 1910 los “catalanes de América” basaron su quehacer en la difusión del catalanismo cultural pero comenzaron también a diversificar sus bases de acción incursionando en el ámbito político para ganar experiencia organizativa.¹⁸ El grupo defendía la validez de su activismo por dos razones. Primero, porque llevándolo a cabo desde un país en el cual la democracia gozaba de un sólido pres-

¹⁵ Discurso de Francesc Macià en la sesión del 5 de julio de 1917 del Ayuntamiento de Barcelona, en J.PABON, *Cambó 1876-1947*, Madrid, Alpha, 1999, pp. 409 y 410.

¹⁶ *Ibidem*,

¹⁷ Para más datos, consultar: *Ressorgiment*, 29 (1918), p. s/nº y de Ll. M. PUIG i OLIVER, “El catalanisme polític durant la Restauració. Dels orígens a la Mancomunitat”, en J. SOBREQUÉS i CALLICÓ, (Ed.), *Història Contemporània de Catalunya*, vol. I., Barcelona, Columna Edicions, 1997.

¹⁸ Para ese año, los “catalanes de América” habían fundado el *Comitè d'Acció Catalana de Sud Amèrica*, que asociaba los esfuerzos independentistas de los activistas de Buenos Aires con organizaciones y publicaciones del interior y de Chile, Paraguay y Uruguay. Desde allí comenzarían a ensayar acciones conjuntas, primero en el ámbito cultural y luego en el netamente político. Fuente: AR, *Correspondencia del Comitè d'Acció Catalana de Sud Amèrica, años 1919 y 1920* y *Correspondencia del Comitè d'Acció Catalana de Sud Amèrica, años 1919 y 1920*.

tigio, el bagaje cultural catalanista se enriquecía a partir del contacto con ideas de vanguardia.¹⁹ Pero también porque permitía practicar su militancia desde una estricta prescindencia política que los mantenía a salvo de entrar en componendas partidistas.²⁰

El repaso de las fuentes hemerográficas y documentales establecen el definitivo alejamiento del grupo de Buenos Aires respecto de la posición de Cambó en 1920. La correspondencia de Pius Arias, uno de los fundadores de “*Ressorgiment*” que había regresado a Cataluña, analizaba de manera sistemática para Nadal la actuación de la *Lliga*, a la que calificaba de “*descatalanizadora*”²¹. Por esa razón, el grupo porteño se distanció paulatinamente del discurso de Cambó. Nadal afirmaba que ese partido se enrolaba en el regionalismo a la vez que intentaba imprimirle a su discurso un cariz nacionalista para evitar que se le tildara de debilidad ideológica.²² Para el grupo, regionalismo y nacionalismo eran conceptos distintos. Mientras que definían al primero como

“(…) la expresión de sentimientos colectivos de los habitantes de una región que anhelan ciertos privilegios económicos para desarrollarse con más holgura en el ámbito de la nación a la que pertenecen por afinidad de costumbre, carácter y lengua (...)”²³,

el nacionalismo era la

¹⁹ Esta convicción se convirtió en el motor central de cambios que “(...) dieron un nuevo impulso a las tendencias de la sociedad a la movilidad, la integración y la democratización de las relaciones.” Fuente: L.A. ROMERO, *Sociedad democrática y política democrática en la Argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2006.

²⁰ M. LUCCI, *La colectividad catalana...*, *op.cit.*

²¹ AR (Archivo de *Ressorgiment*, colección particular), *Carta de Pius Arias a Hipòlit Nadal i Mallo, de fecha 21 de mayo de 1920*. (T.de la A.)

²² NADAL i MALLOL, H., “Regionalisme i Nacionalisme”, *Ressorgiment* 29 (1918), p.437.

²³ *Ibidem*. (T.de la A.)

“(…) expresión obvia y concreta del deseo de reivindicación política, social y económica de un pueblo (...) con costumbres, carácter, lengua y leyes naturales propias, sometida al poder incontrastable de un estado dentro del cual todos se sienten extraños.”²⁴

El catalanismo porteño era consciente del incremento del activismo independentista que se vivía en Cataluña desde el final de la Primera Guerra Mundial.²⁵ Este hecho reforzó su convicción de que la única salida posible al problema catalán era la independencia, ya que sólo la completa soberanía permitiría un desarrollo integral de Cataluña, el florecimiento de su cultura y, por lo tanto, su inserción en el concierto de naciones democráticas.²⁶

Fue en ese momento de cristalización de la militancia política de ultramar cuando Cambó se dirigió a los todos los “catalanes de América”. En un artículo en catalán que se publicó en setiembre de 1920 en “*La Nova Catalunya*” de La Habana les ofreció su opinión sobre la función y el comportamiento de las agrupaciones que conformaban. Cambó acababa de cerrar el acuerdo para constituir la CHADE, era diputado en las Cortes en Madrid y comenzaba a disfrutar de relaciones económicas, comerciales y políticas de alto nivel. Desde su actuación en la *Lliga* buscaba concretar una autonomía catalana amplia

²⁴ *Ibidem.* (T.de la A.)

²⁵ Desde 1914, la *Mancomunitat de Catalunya*, que fortalecía el gobierno autonómico catalán permitió, además de una fuerte concientización de la causa catalana a través de la gestión oficial, el aumento y la evolución del activismo independentista. Esta coyuntura interna se correspondió con el desmoronamiento de los imperios centrales al acabar la Primera Guerra Mundial y el consiguiente incremento de las demandas de independencia por parte de grupos nacionales que reivindicaban el derecho a una existencia política autónoma. Para más datos consultar, entre otros: M. MACMILLAN, M., *PARÍS, 1919. Seis meses que cambiaron el mundo*, Barcelona, Tusquets editores, 2005, Ll. M. PUIG i OLIVER, “El catalanisme polític...”, *Op.cit.*, J. TERMES, *Història del catalanisme fins al 1923*, Barcelona, Pòrtic, 2000 y E. UCELAY DA CAL, *El Imperialismo catalán. Prat de la Riba, Cambó, D’Ors y la Conquista Moral de España*, Barcelona, Edhasa, 2003.

²⁶ H. NADAL i MALLOL, “Catalanisme ultramarí”, *Ressorgiment*, 55 (1921), p. 872.

que imprimiera, desde el ámbito catalán, un impulso modernizador a la “España grande”. Este era un proyecto político en el que venía esforzándose desde mediados de la década de 1910, que representaba sus propios intereses y los de la burguesía conservadora catalana y que, por lo tanto, requería mucha prudencia.²⁷ Por ello reconoció los esfuerzos que provenían desde América y alabó su fidelidad a la patria catalana, pero puntualizó que su principal objetivo debía ser convertirse en “*instrumentos vivos*” de propaganda.²⁸ Les recordó que el patriotismo no justificaba los excesos políticos, ya que no era un sentimiento privativo de los catalanes “*emigrados*”, sino que también les “*(...) había sido dado a aquellos que no abandonaron el suelo natal.*”²⁹ Puntualizaba también los defectos que minaban la eficacia de su militancia: juzgaban superficialmente la actividad parlamentaria española, dispersaban sus esfuerzos en demasiadas tareas y estaban desorientados en cuanto a sus opiniones políticas. Por esa razón había que controlarlos desde la península (“*a casa nostra*”), orientándolos y supervisándolos mediante organismos políticos y diplomáticos que aseguraran obtener provecho de sus actividades.

El artículo de Cambó establece su preocupación de que el catalanismo ultramarino pudiera actuar según su propio arbitrio o bajo la influencia de partidos con propuestas radicales. La intención camboniana era convencerlos para que colaboraran con el programa político de su partido. Para ello, debían tener siempre presente los esfuerzos de la *Lliga* y colaborar con ella para “*dar sensación de unidad a la política catalana.*”³⁰ El “*altísimo valor moral*” del trabajo desde América habría de imponerles la claudicación ideológica en aras del deber patriótico de resignar su radicalismo para beneficiarse de una acción

²⁷ Para más datos consultar: B. de RIQUER, *Escolta, Espanya...*, *Op.cit.* y B. de RIQUER, “Francesc Cambó: un regeneracionista...” *op.cit.*

²⁸ F. CAMBÓ, “Als catalans d’Amèrica”, *La nova Catalunya*, 232(1920), p.10. (T.de la A.)

²⁹ *Ibidem.* (T.de la A.)

³⁰ *Ibidem.* (T.de la A.)

política más integradora.³¹ Los esfuerzos que provenían de América debían alinearse con la obtención de la autonomía catalana:

“Porque la autonomía tendrá que venir, si el Estado español, reaccionando, se convence de la locura que representa mantener sin resolver (...) la magna cuestión catalana, y de la necesidad de emprender con coraje nuevas rutas históricas a base de la concordia ibérica.”³²

En este texto de crítica y seducción al catalanismo americano, Cambó incluía el concepto de concordia para determinar el cariz de las relaciones entre España y Cataluña que definiría su derrotero político durante las dos décadas siguientes.³³

El artículo generó una respuesta integral por parte grupo catalanista de Buenos Aires. El editorial de febrero de 1921 de “*Ressorgiment*” respondió a Cambó que el proceso de concientización catalana no pasaba por la moderación de los sentimientos nacionales, sino por una actuación decidida y constante de divulgación de su cultura: “*La conciencia debe surgir acercando a la masa a las cosas innatas del espíritu catalán, (...), enseñándole los valores que adquirió nuestra patria en el pasado y en el presente.*”³⁴ También reivindicaba la actuación de la prensa catalanista en el extranjero, que no se ocupaba gratuitamente de informar sobre las novedades culturales, publicar artículos sobre historia y geografía y difundir los avances de la organización de la lengua catalana, sino que lo hacía para que se tomara conciencia de la necesidad de un gobierno propio y para que la labor en ese sentido de la *Mancomunitat de Catalunya* fuera valorada también desde le exterior. Finalmente, se reafirmaron en la observancia

³¹ *Ibidem.* (T.de la A.)

³² *Ibidem*, pp. 10-11. (T.de la A.)

³³ B. de RIQUER, *Francesc Cambó. Entre..., op.cit.*

³⁴ H. NADAL i MALLOL, “En Cambó als catalans d’Amèrica”, *Ressorgiment* 55(1922), p. s/nº. (T.de la A.)

de una prescindencia política que no los comprometiera exclusivamente con alguna plataforma específica:

“No se debe olvidar que la Lliga es un partido político y nosotros entendemos que nuestra obra, tanto la de la prensa como la de las organizaciones, debe permanecer al margen de todo color político, y hacer obra fuertemente patriótica, puramente nacionalista (...)”³⁵

Cambó no contestó y no hay documentación que establezca que mantuvo contacto ulterior con los grupos independentistas porteños.

A medida que avanzaba la década, el estado inicial de tolerancia y expectativa del grupo porteño por la posición camboniana se convirtió en inequívoca oposición. Durante los años '20, los “catalanes de América” refinaron su activismo y lo dirigieron hacia la política, sustentándolo en una actividad cultural diversificada y amplia³⁶, que legitimara el discurso independentista y lo integrara con el de la península. Por su parte, los esfuerzos de Cambó buscaron consolidar una trayectoria que fijara en la opinión pública su imagen de político comprometido con la preservación de la unidad española a partir de ofrecer una solución definitiva al problema de Cataluña sobre las bases de la concordia y el mutuo respeto cultural.³⁷ En Buenos Aires estaban informados de la actuación del político no sólo por la prensa argentina sino por la correspondencia que recibían desde Cataluña, que hablaba de la necesidad de formar una izquierda catalana

³⁵ *Ibidem.* (T.de la A.)

³⁶ Crearon una biblioteca catalana en el *Casal*, editaron el diccionario de P. Fabra, publicaron el *Martín Fierro* en catalán, continuaron con la organización de los Juegos Florales de Buenos Aires y con el montaje de obras de teatro de autores catalanes, logrando que se programaran en el circuito teatral porteño. Para más datos, consultar: M. LUCCI, *La colectividad catalana...*, *op.cit.*

³⁷ Este hecho se plasmó en el derrotero político de Cambó durante esos años y en la publicación de diversos trabajos en los que se daba a conocer su plataforma en ese sentido. Para más datos, consultar: B. de RIQUER, *Francesc Cambó. Entre...*, *op.cit.*

“(…) más radical en sentido nacionalista que en lo social (...), de manera tal que en la política fuera posible (...) neutralizar la influencia malsana de la Lliga cuando pacta groseramente con los enemigos de Cataluña.”³⁸

Para los catalanistas de ultramar, la política de conciliación camboniana no era viable porque condicionaba el futuro de Cataluña a los intereses españoles. De manera que cuando Cambó aceptó el cargo de ministro de Hacienda en el gobierno de Antonio Maura en 1921, consideraron que había actuado de manera poco patriótica, guiado por sus ambiciones personales.³⁹ Y si bien son indiscutibles sus esfuerzos por defender y difundir la cultura catalana, lo cierto es que durante la década de 1920 Cambó estaba inmerso en dos proyectos personales ligados de manera indisoluble. Por un lado, trabajaba en la ampliación de sus negocios empresariales, hecho que beneficiaba a sus correligionarios de la *Lliga* que participaban en ellos activamente. Por el otro, estaba concentrado en lograr una “concordia identitaria” entre Cataluña y España que lo catapultaría como la única opción provechosa para la comprometida vida política peninsular.⁴⁰ Desde “*Ressorgiment*” esa actuación sería tildada de “*oportunismo político*”⁴¹, ya que siempre reduciría el problema de la libertad de Cataluña a los avatares de la coyuntura política española.⁴²

Para mediados de la década, la prescindencia política de los “cata-

³⁸ AR, *Carta de Martí Folguera i Durán a Hipòlit Nadal i Mallol, de fecha octubre de 1920, p.2.* (T.de la A.)

³⁹ H. NADAL i MALLOL, “La actitud d’en Cambó jutjada a Amèrica”, *Ressorgiment* 68(1922), p. s/nº. Este repudio no era una actitud extraña; Borja de Riquer especifica que Cambó despertaba habitualmente “(...) adhesiones incondicionales o rechazos radicales.” Fuente: B. de RIQUER, “Francesc Cambó i la guerra civil...”, *op.cit.*, p. 240.

⁴⁰ B. de RIQUER, *Francesc Cambó. Entre..., op.cit.*

⁴¹ J.ALEMANY i BORRÀS, “La figura d’en Cambó vista d’Amèrica estant”, *Ressorgiment*, 82(1923), p.1305. (T.de la A.)

⁴² Ver, entre otros: H. NADAL i MALLOL, H., “L’actitud d’en...” *op.cit.*, “El nou partit d’en Cambó”, *Ressorgiment* 176(1931), p. 2845 y “L’ànchora de salvació”, *Ressorgiment*, 224(1935), p. s/nº.

lanes de América” les había permitido estudiar las plataformas de los partidos catalanes y determinar cuál elaboraba el proyecto nacional más viable. En ese sentido, adhirieron al ideario de Francesc Macià, fundador del partido independentista *Estat Català*, identificados con su concepto de nación moderno y socialmente humanitario que reivindicaba la democracia y la forma de gobierno republicana. La actuación política más destacada a favor del independentismo catalán que el *Comitè Llibertat* llevó a cabo en esa década fue liderar la organización, junto con el resto de asociaciones catalanistas americanas, de la difusión ideológica y la financiación del intento de Macià de proclamar una república catalana a partir de una acción armada que liberara a Cataluña de la dictadura de Primo de Rivera. Fracasado el proyecto en Prats de Molló, el grupo porteño organizó y sufragó el exilio de Macià y su correligionario Ventura Gassol a Buenos Aires. Además fue el operador que gestionó la colaboración de Alfredo Palacios en la solicitud de asilo político que Macià y Gassol efectuaron ante la justicia argentina.⁴³ Para el grupo porteño, Macià era la opción viable para la solución de la cuestión catalana y Cambó el líder que “(...) por [satisfacer a] España siempre ha sacrificado a Cataluña y a la propia palabra empeñada en momentos difíciles.”⁴⁴

En esos años de actuación conjunta con el independentismo catalán, la correspondencia que llegaba a la redacción de “*Ressorgiment*” calificaba de “*pérfida*”⁴⁵ a la acción de algunos integrantes de la *Lliga*, ya que entorpecía el proyecto de cristalizar un frente político único a favor del independentismo. No obstante, admiraban como siempre la magnanimidad del mecenazgo con que el partido beneficiaba a la difusión del patrimonio cultural nacional. Por lo tanto, la publicación

⁴³ Para más datos, consultar: M. LUCCI, *La colectividad catalana...*, *op.cit.* y J. CARBÓ y FARRÉ, *El Casal Català de Buenos Aires. Text de la conferència pronunciada el 9 de maig de 1970 a l'Obra Cultural Catalana*, Buenos Aires, Estudio Index Comunicació, 1995.

⁴⁴ “Déu vos guard, senyor Cambó”, *Ressorgiment*, 95(1924), p. 1509. (T.de la A.)

⁴⁵ AR, *Carta de Josep Carner-Ribalta a Hipòlit Nadal i Mallol de fecha 12 de junio de 1924*. (T.de la A.)

propuso directamente a Cambó que conociera en persona los núcleos argentinos de patriotas catalanes ya que eran quienes, en momentos de dictadura, alzaban “(...) *la voz por Cataluña y proclamaban al mundo sus derechos inalienables (...) a ser una nación independiente (...)*.”⁴⁶

Durante la primera mitad de la década de 1930, los “catalanes de América” continuaron marcando las diferencias con el proyecto camboniano. Para el grupo, los esfuerzos de Cambó por la defensa de la institución monárquica como opción de gobierno y del proyecto político de la *Lliga*, continuaba relacionándolo con un proyecto catalán que representaba sólo a la burguesía conservadora e integraba a Cataluña al Estado español. Por más que compartían con él la defensa de la cultura catalana y reconocían su influencia política, reforzaron sus diferencias ideológicas debido a que la opción independentista pasaba por el proyecto de Macià, el “(...) *patriota que simboliza más que nadie, en los actuales momentos, las aspiraciones de libertad de Cataluña.*”⁴⁷ A comienzos de la década, el único aporte válido que reconocían a Cambó era que con su actuación política de cariz “*españolista y monárquica*”⁴⁸ mostraba al mundo que Cataluña había agotado todas las vías para intentar entenderse con España, antes de comprender que la mejor opción era dar el paso definitivo hacia la formación de un Estado independiente.⁴⁹

Durante los primeros años de la II República española, la figura de Cambó fue muy criticada por el grupo de Buenos Aires, que había celebrado el 14 de abril de 1931 la proclamación de la República Catalana por Francesc Macià y su posterior reconversión en la *Generalitat de Catalunya*. Aún después de la muerte de Macià, los “catalanes de América” apoyaron la labor del gobierno legítimo debido a que

⁴⁶ H. NADAL i MALLOL, “Déu vos guard,...”, *op.cit.*, p. 1509. (T.de la A.)

⁴⁷ H. NADAL i MALLOL, “El retorn del cabdill”, *Ressorgiment* 176(1931), p. 2839. (T.de la A.)

⁴⁸ H. NADAL i MALLOL, “El nou partit...”, *op.cit.* (T.de la A.)

⁴⁹ P.DE REIG, “La política d’en Cambó”, *Ressorgiment*, 168 (1930), p. 2631.

consideraban que la reivindicación cultural catalana podía hacerse de manera institucional y constituía así la mejor opción que se había tenido en muchos siglos. Sin embargo, continuaron ejerciendo un análisis crítico de la política peninsular que los llevó a afirmar que en Madrid los intereses catalanes sólo eran tolerados para lograr un equilibrio de fuerzas que frenara los ataques conservadores al gobierno republicano: “*Es evidente que más que un sentimiento de libertad y justicia, los mueve el propio interés político.*”⁵⁰ La correspondencia que llegaba de Barcelona a “*Ressorgiment*” transmitía que Cambó era uno de los “*desencantos*” que empujarían a la libertad de Cataluña a partir del fracaso de la política de concordia, ya que con “*los maridajes no hay nada que hacer.*”⁵¹

A medida que la vida republicana peninsular se enrarecía, el grupo reforzó su discurso cultural a través de “*Ressorgiment*”, volviendo a remarcar la estrecha relación entre una cosmovisión en común y el derecho a cristalizarla en una vida política independiente. Así, el derrotero ideológico de Cambó se desacreditó por dos razones. Una, más puntual, fue que el político no apoyó en las Cortes la Ley de Contratos de Cultivo que el gobierno catalán había votado en el parlamento autonómico. Esta actitud fue considerada “*el desacierto político con mayor falta de ética patriótica*”⁵² de toda su carrera. La segunda causa del desprestigio camboniano era más grave, ya que implicaba la subordinación de la cultura catalana a proyectos que significaban la desaparición de toda opción política independentista. Para 1935, Cambó reforzó el cariz catalanista de sus discursos, intentando relacionar al gobierno de la *Generalitat* con la traición a las tradiciones catalanas:

⁵⁰ H. NADAL i MALLOL, “Imperialisme? No!”, *Ressorgiment*, 217(1934), p. 3495. (T.de la A.)

⁵¹ AR, *Carta de Leandre Cervera a Hipòlit Nadal i Mallol de fecha 26-8-32*. (T.de la A.)

⁵² H. NADAL i MALLOL, “L’ànchora de...”, *op.cit.* (T.de la A.)

“(...) de cuantos pecados pudiéramos acusar a aquellos hombres, ninguno tendría tanta gravedad como el de haber llevado la discordia al campo, sobre el que se habían apoyado siempre las glorias catalanas y que había hecho posible la restauración económica y espiritual de Cataluña.”⁵³

Desde Buenos Aires, esas palabras eran sólo una fachada electoralista que encerraba un discurso culturalmente perverso: buscaba la redención del catalanismo en la plaza política castellana y situaba al enemigo en el gobierno autonómico catalán. Esta posición, que socavaba la base de las reivindicaciones del independentismo americano, marcó la ruptura definitiva con el político catalán.

Durante la guerra civil española los “catalanes de América” se alinearon con el gobierno republicano. El grupo interrumpió sus actividades independentistas y puso toda su fuerza de convocatoria en la organización de un sistema de socorro a las víctimas catalanas de la guerra, que desarrolló de manera completamente independiente del que se organizó desde la representación española en Buenos Aires y del que generó la sociedad argentina a partir de su propia movilización. Ideológicamente, desde el catalanismo cultural desarrollaron un alegato humanista desde el cual denunciaron el alzamiento franquista y la política del nazismo y del fascismo. Este enriquecimiento fundamental de su discurso, integró al grupo porteño en la corriente cultural e ideológica de vanguardia hasta el final de la II Guerra Mundial.⁵⁴ El análisis de la actividad política de Cambó⁵⁵ dejó de interesarles. Para

⁵³ “Liga Catalana celebra un acto de afirmación catalanista en Tarragona”, *La Vanguardia*, 26 de febrero de 1935.

⁵⁴ Para más datos, consultar: M. LUCCHI, *La Colectividad catalana...*, *op.cit.*,

⁵⁵ Cambó y sus correligionarios comprendieron a su vez que, a pesar de haber sostenido el alzamiento en sus inicios, no tendrían cabida en la dictadura, que volvía a imponer la idea de una España unívoca culturalmente, que no reconocería sus esfuerzos durante la guerra y que no incluía una salida democrática o siquiera un juego político fiscalizado que hiciera espacio a las aspiraciones de la burguesía catalana. Fuente: B. de RÍQUER, “*La Dictadura de Franco*”, en J. FONTANA y R. VILLARES (Dir.), *Historia de España, Volumen 9*, Barcelona, Crítica-Marcial Pons, 2010.

ellos, había que cerrar filas contra el alzamiento porque su ideario era el siguiente:

“Unitarismo y clericalismo constituían su bandera; unitarismo que no se reducía a hacer de la república un cuerpo uniforme, hermético, insensible a las necesidades de lo que ellos llamaban “regiones”, sino que conspiraba contra la misma seguridad del régimen [republicano].”⁵⁶

Afianzado el franquismo en el poder, retomaron su labor por la independencia catalana, asociándose al catalanismo político en el exilio, aunque nunca volvieron a tener la penetración de que gozaron durante las décadas de 1920 y 1930.

El repaso de las actividades de los “catalanes de América” pone de relieve la variedad de experiencias que contiene el fenómeno de la inmigración peninsular en Argentina y abona la necesidad de abordar su estudio desde perspectivas que, como la cultural, promuevan trabajos con visiones más abarcadoras. Prueba el gran apego hacia la cultura catalana de una parte de ese colectivo afincado en Buenos Aires y la directa relación entre la adscripción a un pasado común y las prácticas sociales y políticas de aquellos que vivieron su lejanía obligada de la patria de manera activa. El análisis del derrotero del grupo porteño desde estas premisas culturales ha permitido profundizar en las diferentes concepciones políticas que el catalanismo generó a principios del siglo XX y constatar que fue un fenómeno que no se circunscribe al ámbito territorial español sino que tuvo uno de sus capítulos más destacados en tierras argentinas. El intento de Cambó de cooptar la militancia y los esfuerzos económicos del grupo porteño y de sus similares americanos comprueba también que eran vistos como útiles o potencialmente necesarios en diferentes proyectos políticos en el momento de captar tanto adeptos como recursos financieros.

⁵⁶ H. NADAL i MALLOL, “Un any de tragèdia”, *Ressorgiment*, 252 (1937), p.4071 (T.de la A.)

Finalmente, abre el campo de estudio de un corpus documental poco transitado desde el cual es posible intentar efectuar aportaciones originales a las historiografías hispana, catalana y argentina en el campo de la historia cultural, política e institucional.

RESEÑAS

LUIS FERNANDO BERNABÉ PONS, *Los moriscos. Conflicto, expulsión y diáspora*, Madrid, Catarata, 2009, 192 págs., ISBN: 8483194457.

La editora Catarata nos acerca esta interesante y condensada obra de Luis Fernando Bernabé Pons sobre la comunidad morisca española, y el conflicto que entre ésta y la comunidad cristiana se suscitó durante los siglos XVI y XVII. Pocos autores resultan mejor preparados para un libro de estas características que éste catedrático español, miembro del Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante y colaborador regular de la renombrada revista *Sharq al-Andalus*. En este trabajo Bernabé Pons lleva a cabo una obra de reflexión antes que de investigación, donde narra, analiza e interpreta la historia y experiencia del pueblo morisco en dichos siglos. Esta reflexión se desarrolla desde un enfoque principalmente filológico, otorgándole a la obra un carácter e interés particular.

Los moriscos. Conflicto, expulsión y diáspora, adecúa perfectamente su estructura al título. En la introducción, por un lado, el autor plantea el conflicto ideológico que suscita la “cuestión morisca” en España, tanto en los siglos XVI-XVII como hasta el día de hoy en el pensamiento español. De esta manera, ofrece una indudable actualidad al tema y justifica largamente la relevancia de este trabajo. Por otra parte, nos introduce en los antecedentes históricos de la “cuestión morisca” en la España del XVI y el XVII. Allí expone la serie de edictos de conversión obligatoria en los Reinos de España entre 1501 y 1526, y la consecuente proscripción del Islam, como punto de partida de los conflictos. A su vez, presenta algunas reacciones extremas de ciertos notables, como el entonces obispo de Segorbe ante la cuestión morisca, dando contexto ideológico al tema. Por último, el autor

nos introduce en ciertas temáticas fundamentales de dicho conflicto que oficiarán de eje a los procesos históricos trabajados en el cuerpo del libro. En particular, éstas serían: las dificultades que planteaba el status social de los moriscos para integrarse en la sociedad cristiana tradicional, la complicación que a este problema agregaba la propia complejidad de la sociedad morisca, y la novedad de conflictos políticos que el cristiano-moro planteaba a las autoridades cristianas.

En el primer capítulo el autor examina el carácter de la comunidad morisca en el siglo XVI y desarrolla su historia político-religiosa. Allí se percibe como Bernabé Pons considera sincrónicamente la transformación política de Granada en un reino español y el proceso de conversión de su comunidad islámica al cristianismo. Ambos fenómenos históricos aparecen en forma paralela y entrelazada, donde el autor pone de manifiesto cómo las “ansiedades” de la autoridad real y de ciertos sectores eclesiásticos, en llevar a cabo el proceso de unificación religiosa en la Península, impulsaron los bautismos “forzosos” de 1499. Así se puso fin a la política “integracionista” del primer arzobispo de Granada, Hernando de Talavera, quien pretendía evangelizar a partir la persuasión intelectual, y se inició un proceso de profunda incompreensión seguida por la tragedia narrada en el segundo y tercer capítulo (expulsión y dispersión). A continuación, se analiza el programa de aculturación y prohibiciones que, a través de la Inquisición, tanto Carlos I como Felipe II llevaron a cabo sobre los “cristianos nuevos”. De esta manera, aumentaba el grado de hostilidad y odio general hacia el morisco que la guerra contra el Imperio Turco iba agudizar y tendría su punto más álgido en la rebelión morisca, que derivó en la Guerra de las Alpujarras (1568-1570).

Las distintas características de las comunidades moriscas y de la relación de éstas con los “cristianos viejos” en cada reino justifican el análisis por separado que lleva a cabo el autor: la estructura socio-económica de la comunidad morisca en cada lugar, y en particular los conflictos que podían suscitarse entre el poder central (la corona) y los nobles locales por la relaciones vasalláticas que los moriscos habían contraído con éstos, donde la cuestión morisca materializaba el conflicto de poder existente entre los señores y la Corona y la Iglesia,

y el accionar pendular de la Inquisición de acuerdo al lugar y al gobierno vigente. Asimismo, se analizan las diversas producciones culturales e intelectuales que llevó a cabo el pueblo morisco en sus dos siglos de historia, producción que, según describe el autor, contenía tanto temas islámicos como formas que fueron producto de la relación con el mundo cristiano viejo como la aljamía, una lengua románica vernácula creada por los moriscos para expresar temas musulmanes.

El último apartado del primer capítulo podríamos considerarlo el núcleo de la obra y de la reflexión de su autor. Allí Bernabé Pons se aplica responder por qué ambas comunidades no pudieron integrarse. En primer lugar, la integración estuvo impedida por la cuestión religiosa. La incompreensión de parte de las autoridades cristianas, eclesiásticas y laicas, de la perspectiva religiosa de los moriscos, como la falta de un clero preparado para llevar a cabo su predicación, fue determinante para el fracaso de la misión evangelizadora, lo que llevó a poner fin mediante una decisión política a este problema religioso. Por otro lado, con aguda percepción y dejándose llevar por los testimonios literarios de la época, el autor considera que el proceso de integración de la comunidad morisca en la comunidad “cristiana vieja” se vió afectado por las características propias de la estructura de la sociedad española de la época. La imposibilidad de ascenso social que a los moriscos imponía el carácter estamental de la sociedad cristiana tradicional fue “el mayor obstáculo que en el camino de los moriscos se interpuso para una total integración dentro de la sociedad cristiana”. Esto provocó, a grandes rasgos, la afirmación de muchos moriscos, como Ibn Abd ar-Rafí, en su religión ancestral y el consecuente surgimiento entre los cristianos viejos, de apologistas anti-moriscos como Pedro Aznar Cardona, quien identificaba arquetípicamente al “otro” morisco como un “enemigo”.

En el segundo capítulo, el autor analiza y describe las circunstancias históricas que precedieron y sucedieron a la expulsión definitiva de los moriscos de España (años 1609-1614). Como bien afirma Bernabé Pons, hasta el día de hoy es difícil develar las causas de la decisión final de Felipe III de expulsar definitivamente a los moriscos de España. Más allá de las excusas barajadas por la Corona en la época,

el autor sugiere perspicazmente que la causa más firme podría haber sido un efecto propagandístico por parte de la Corona para demostrar su fortaleza ante una comunidad interna que era vista como aliada del enemigo turco. No obstante la discusión que pueda suscitarse, Bernabé Pons parece dejar en claro que las causas eran más políticas que teológicas. La oposición a la expulsión de una comunidad bautizada por parte de importantes eclesiásticos parece indicar que en la historia de la relación de la Iglesia con la comunidad morisca primó antes la incomprensión que el ánimo de segregación. A continuación, el autor ofrece un mapa de cómo repercutió la medida en las diferentes regiones de España y revive la odisea de los moriscos invocando distintas imágenes de lo que pudo haber sido el egreso hacia otros lugares y estima el impacto que el acontecimiento tuvo en su comunidad.

En el tercer y último capítulo, Bernabé Pons describe los distintos rumbos que tomó la comunidad morisca en torno al Mediterráneo. Analiza cómo se integró social, económica y políticamente en las diferentes regiones que la recibieron, casi todas habitadas por pueblos islámicos. Mide el impacto que provocaron en éstas y describe la difusión que hicieron de los patrones culturales que traían consigo tales como la lengua española. Por otro lado, el autor expone el renovado impulso anticristiano que estos moriscos aportaron a las comunidades islámicas del norte de África, que tendrá importantes consecuencias en el desarrollo de la historia política mediterránea de los siglos XVII y XVIII.

Especialista en filología, las distintas reflexiones que el autor hace de las experiencias que signaron la formación, el desarrollo, los conflictos y la expulsión de los moriscos en España, no podían más que fundamentarse principalmente en las imágenes que nos transmiten las distintas obras literarias del periodo y cuyos fragmentos Bernabé Pons selecciona juiciosamente. Por otra parte, con ello logra hacer de este libro una lectura amena que no pierde el carácter científico que debería implicar un estudio de esta naturaleza. Los distintos pasajes de obras cristianas y moriscas que gentilmente ofrece respiran continuamente las experiencias, los sentimientos y los pensamientos de esa parte de la historia española. Pese a estar destinado a un público no es-

pecialista el trabajo denota la enorme erudición del autor con respecto al tema y en particular el sólido manejo de la literatura de la época como fuente para el estudio de los problemas sociales abordados.

JUAN PABLO ALFARO

IMAM MALIK IBN ANAS, *Al-Muwatta*. Edición y traducción del árabe de Haÿÿ Abdul Ghani Melara Navío. Granada, Madrasa editorial, 2009, 603 págs, ISBN: 978-84-85973-20-0.

La editorial Madrasa es el órgano de publicaciones de la comunidad musulmana en España y se propone entre sus objetivos dar a conocer el Islam en Occidente. El camino elegido para ello es la difusión en lengua española de los textos clásicos del Islam, en especial en aquellos lugares donde se habla este idioma. La traducción de estas obras tradicionales está destinada también a divulgar el conocimiento científico desarrollado por los musulmanes.

Es, por tanto, una obra clave en la historia del Islam puesto que representa el legado del Imam Malik Ibn Anas de Medina.

En primer lugar se podría categorizar a esta obra como una recolección de *hadices* de las primeras épocas, en el que se acopian tradiciones de Mahoma, de sus compañeros, y de sus iniciales seguidores. Pero además contiene algo que no está en las colecciones de *hadices* posteriores y es el registro del establecimiento del Islam en Medina a lo largo de las tres primeras generaciones, es decir, que está enriquecido con lo que indicaba la “Práctica” de la gente de esta ciudad y el consenso de sus hombres más sabios.

Como expresa su traductor, Haÿÿ Abdul Ghani Melara Navío, la “Práctica de Medina” es aquella que quedó allí establecida y pervivió durante las generaciones de los mejores, habiéndose tomado directamente del Mensajero de Allah...”

En la nota introductoria del traductor se explica que presentar una biografía de este imam y jurista de tanta trascendencia para el mundo islámico requeriría un libro aparte, por lo tanto, se esboza muy acertadamente un resumen de los rasgos principales de su figura y la importancia de su labor. A partir de unos diez mil *hadices*, revisados por Malik Ibn Anas durante décadas y luego de una tarea de eliminación de aquellos que no eran fidedignos, compuso esta obra que puso al servicio de su comunidad medinesa desde donde se irradió a todos los lugares del Islam, siendo la España musulmana uno de los territorios donde más presencia tuvo.

A lo largo de las casi seiscientas páginas que comprende la obra se desarrollan los consejos y reglamentaciones sobre variados aspectos de la vida cotidiana del fiel musulmán. Los primeros libros están relacionados con el cumplimiento de los preceptos religiosos (la oración, la purificación, las fiestas, la peregrinación, la limosna, el ayuno, el *ÿihad*, las ofrendas, los funerales). Luego los aspectos vinculados a las distintas etapas de la vida: el nacimiento y el rito de la *'aqiqa*, la lactancia, el matrimonio, y el divorcio. En tercer lugar todas las normas a seguir en el ejercicio de la actividad comercial y el trabajo de la tierra. La herencia, la esclavitud y la manumisión, el ejercicio de la justicia, aspectos cotidianos como la alimentación, la vestimenta, o el cuidado del cabello, el mal de ojo, el saludo y otras normas de convivencia completan los sesenta y un libros que componen esta obra.

El valor fundamental de este libro radica en que es la primera edición en lengua española traducida directamente del árabe. Los musulmanes españoles de hoy tenían dificultades a la hora de acudir a las fuentes bibliográficas islámicas, tanto clásicas como modernas, puesto que la inmensa mayoría se encontraban escritas en lengua árabe y sólo se contaba con algunas traducciones al inglés o al francés. Se hacía necesaria una traducción fidedigna y directa desde la fuente original, de textos fundamentales tanto de jurisprudencia como de pensamiento. El reto añadido consistía en que dicha traducción no fuera hecha sólo por un gran conocedor de la lengua árabe, sino que además fuera un erudito musulmán, español y contemporáneo, de allí el gran logro de esta publicación. El sello editorial se propone continuar con

esta tarea de edición en la que prevé traducir las distintas compilaciones de *Hadiz*, *Tafsir* (interpretación y comentarios del Corán), *Fiqh* (jurisprudencia), además de colecciones de tradiciones sobre la vida de Mahoma y obras claves del sufismo.

Esta tarea no sólo redundará en beneficio de los fieles musulmanes sino que, además, facilitará el acceso a los no musulmanes, estudiantes, profesores universitarios, investigadores y público en general al conocimiento de primera mano del Islam clásico, del legado andalusí y del pensamiento islámico contemporáneo.

SILVIA NORA ARROÑADA

FELIPE MAILLO SALGADO, *De Historiografía árabe*, Madrid, Abada Editores, 2008, 200 págs, ISBN 978-84-96775-47-3.

El Dr. Maíllo Salgado es un reconocido arabista, autor de una extensa obra en el campo de la historia y en el de las traducciones del árabe clásico al español de textos fundamentales para el estudio de esa cultura. Este libro *De Historiografía árabe* ha sido pensado como una obra de soporte para los medievalistas interesados en la historia de España. Los temas que trata el trabajo han sido divididos en tres partes.

En la primera el autor reflexiona, de manera muy interesante, sobre el discurso histórico en general, la posibilidad que éste sea objetivo y la influencia del lenguaje en la comprensión y transmisión de las ciencias sociales. Luego se expone en la valoración y concepción de la historia por los musulmanes, un concepto lineal donde Dios es la fuerza motriz, y en la cual no existen documentos neutros, lo que transforma a la historia del Islam ante todo en una historiografía. Para explicar esto parte de la antigua historia árabe preislámica y el cambio que en su concepción implica la llegada de la religión del profeta. Luego analiza la cronología y los períodos historiográficos, las historias universales y las historias locales, hasta llegar a la historiografía

árabe en la época contemporánea, que finaliza con un interesante anexo que contiene una traducción de un texto de Ibn 'Idari y su concepción de la historia.

La segunda parte aborda la historiografía árabo-islámica para la historia medieval de la Península Ibérica. En ella el Dr. Maíllo Salgado da muestra de su profundo conocimiento de las fuentes para esta temática; esencialmente trabaja sobre diferentes crónicas, obras geográficas, antologías literarias, libros de viajes, los espejos de príncipes y hasta los tratados para el buen gobierno del zoco, fuente de una gran riqueza para el conocimiento de la sociedad y sus costumbres. En cada caso se analiza su valor y fiabilidad con un gran apoyo erudito.

Por último, realiza una serie de consideraciones sobre la lengua árabe y las dificultades que encierra su traducción a las lenguas europeas así como el análisis de determinados fenómenos lingüísticos.

Sin duda la obra es de una enorme erudición y espíritu crítico, un tanto abrumadora para aquellos que no se dedican especialmente a la historia del Islam o de Al Andalus, pero de consulta obligada para poder conocer y entender una parte de la historia medieval española.

CECILIA BAHR

JOSEPH ÁNGELO DÁVILA, *Historia de Xerez de la Frontera. Estudio preliminar, edición anotada e índices de Juan Abellán Pérez*, Finlandia, Academia Scientiarum Fennica, 2008, 300 páginas, ISBN 978-951-41-1022-1.

La cooperación editorial de la Academia de Ciencias y Letras de Finlandia y La Sociedad Finlandesa de Ciencias y Letras, nos acercan a través de *Annales Academiae Scientiarum Fennicae* la obra *Historia de Xerez de la Frontera* de Joseph Ángelo Dávila junto con un estudio preliminar, una edición anotada e índices de Juan Abellán Pérez.

El ejemplar esta organizado en tres apartados. En primer lugar, se encuentra un estudio preliminar realizado por Juan Abellán Pérez, Doctor en Historia Medieval por la Universidad de Murcia, profesor en la Universidad de Granada (1975-1981) y posteriormente de la Universidad de Cádiz. En este estudio, se incluye un panorama completo acerca de la historiografía jerezana hasta el siglo XVIII, breves datos biográficos de Joseph Ángel Dávila, una referencia a los manuscritos de la obra de dicho autor, la valoración de los mismos y las fuentes en las cuales éste se basó para la escritura de la crónica.

En segundo lugar se encuentra el relato de Joseph Ángel Dávila “*Historia de Xerez*, que contiene desde su conquista, y todas las demás cosas memorables de esta Ciudad, todo lo relativo a los Ynstrumentos del Archivo y Libros Capitulares”.

La obra se compone de un prólogo, donde *El esclarecido príncipe el señor rey Don Alonso el Sabio, y décimo de este nombre que gana la ciudad de Xerez de la Frontera* realiza el repartimiento de la ciudad, y 38 capítulos. En los mismos se relata, desde los tiempos de la conquista de la ciudad por el Rey Alfonso X hasta los tiempos del Emperador Carlos V, las diversas batallas llevadas a cabo por los jerezanos contra los moros para ganar dicha ciudad y otras ciudades aledañas, los diferentes acontecimientos políticos y sociales que ocurrieron durante el período, las visitas reales y la milagrosa aparición de la imagen de Nuestra Señora de la Consolación.

Si bien no ha sido incluida en esta edición, existe un capítulo 39 que continúa el relato cuya autoría pertenece a Gonzalo Padilla.

Por último, la edición se completa con un índice onomástico y uno toponímico realizados por Juan Abellán Pérez.

Escasa es la información que se tiene sobre Joseph Ángel Dávila, el autor de la fuente, ya que solo se cuenta con los testimonios de B. Gutiérrez quien apenas lo menciona en su obra, y d. Felipe Rodríguez, escribano mayor del cabildo, al cual Joseph le entregó una copia de su manuscrito.

La obra se presenta como una herramienta útil para la investiga-

ción; el estudio preliminar expone los lineamientos generales para comprender la fuente en el contexto en la que fue escrita y como ésta forma parte del rico desarrollo historiográfico que se ha generado en torno a Xeréz de la Frontera.

Asimismo, las notas junto con los índices, completan la crónica y ofrecen interesantes correlaciones con Actas capitulares y otras fuentes.

LUCÍA BERALDI

RAFAEL CARRASCO, *Deportados en el nombre de Dios. La expulsión de los moriscos: cuarto centenario de una ignominia*, Barcelona, Ediciones Destino, 2009, 380 págs., ISBN: 978-84-233-4152-8.

Rafael Carrasco, catedrático de civilización española en las universidades del Franco Condado, de Estrasburgo y, en la actualidad, de Montpellier, miembro correspondiente de la Real Academia de la Historia en su país de origen, es reconocido internacionalmente como especialista en el siglo XVI, período al cual se ha abocado en sus obras sobre la Inquisición y la represión de las minorías, al que dedica este libro.

El autor establece como objetivo principal de su trabajo, estudiar la historia desde los *vencidos*, es decir a través de la versión de los moriscos antes, durante y después de su expulsión de los distintos reinos de España, teniendo en cuenta las diferentes esferas de análisis: política, religiosa, económica, cultural y social. Este libro se centra en el choque entre ambos grupos, en un rechazo recíproco, que finalizó con la eliminación del más vulnerable. Dicha expulsión, según su percepción, fue el: “*último combate del Islam peninsular –su agonía- a la vez como persecución religiosa, rechazo al otro y cuestión política.*”

La obra se divide en cuatro partes, la primera de ellas profundiza en el contexto histórico que llevó a la expulsión; la segunda, se centra en el análisis de documentos entrecruzados para analizar en detalle la

visión que se tenía del otro (sobre todo de los cristianos viejos hacia los moriscos); la tercera, versa sobre la tarea de la Inquisición en este proceso, y en la cuarta parte, el autor se dedica particularmente a la decisión de expulsar a los moriscos, la expulsión en sí y las consecuencias de la misma.

En su análisis del contexto histórico del cual surgió la medida de la expulsión, hace particular hincapié en el reinado de los Reyes Católicos puesto que, a partir de ese momento, según su concepción, se fue exacerbando cada vez más la identificación de lo “español” con lo católico, que llevó a la segregación paulatina de las minorías. A su vez, el autor aclara que este proceso se dio como parte de un conflicto internacional entre los turcos y los españoles.

En segundo término, Rafael Carrasco, hace un análisis profundo de diversas fuentes, llegando a una mayor comprensión de la visión que tenían unos de otros y de cómo se fue configurando cada vez más esa segregación de los moriscos. En tercer lugar, el autor se detiene en el papel de la Inquisición (y de la Iglesia en general) en este proceso tomando diferentes estadísticas y hablando de casos particulares, tal como el de Diego de Arcos. En la última parte de la obra, se expone en los pasos de la expulsión, los diferentes reinos que la fueron tomando, en qué orden, y las consecuencias que en todos los ámbitos produjo esta extrema decisión.

El libro está escrito en forma amena y no da ningún conocimiento previo por sentado, por lo cual constituye una buena introducción a la historia española de la Modernidad. Su vasto manejo documental hace de esta obra una importante referencia sobre el proceso tratado.

ELINA CARRASCO

SEBASTIÁN GASPARIÑO GARCIA, *Historia de Al-Andalus según las crónicas medievales*, Tomo X. Murcia, Editorial Fajardo el Bravo, 2009, 537 págs., ISBN: 978-84-935592-2-9.

El libro de Sebastián Gaspariño García forma parte de un ambicioso proyecto de la editorial murciana Fajardo el Bravo de publicar, en alrededor de 20 volúmenes, la traducción de las crónicas históricas sobre Al-Andalus, ordenadas de forma cronológica. Se presentan en este tomo las crónicas musulmanas referidas al período comprendido entre los años 778 y 931. Esta época se caracteriza por un progresivo y gravísimo debilitamiento del poder central del Emirato, que motiva la aparición por todo el territorio andalusí de multitud de levantamientos que desembocan en la formación de verdaderas dinastías locales. Aquí irrumpen las grandes familias que fueron protagonistas de la historia de esta época, como los Banu Qasi en el Norte, los Banu-l-Hayyay en el Sur, los Banu Marwan en el Oeste, o los Banu Hafsun, que estuvieron a punto de apoderarse de Córdoba, sin olvidar a los fenómenos más locales, como el de Daysam b. Ishaq, que llegó a acuñar moneda a su nombre en Lorca.

Las crónicas, como fuentes para acercarnos a una época, nos aproximan a hechos históricos presentados en un orden cronológico, y relatados a menudo por testigos presenciales o contemporáneos. En este caso el autor deja en claro que los testimonios seleccionados corresponden a períodos conocidos y no tanto de la historia hispanomusulmana.

La historia de Al-Andalus, en este libro, no se nos presenta haciendo hincapié en cada gobierno y los logros principales de cada uno de ellos, sino que está enfocada a partir de “la relación de los rebeldes” y su articulación con los gobiernos centrales, a los que pusieron en jaque en varias oportunidades. En cada caso se presenta un cuadro detallado con los nombres de los rebeldes, su posición social y las principales fechas descriptivas de las actividades de estos personajes, que nos descubren una mirada diferente de la historia.

Este trabajo se encuentra estructurado en diez partes, según las distintas kuras que se fueron rebelando a los diferentes gobiernos emirales. El autor distingue tres motivos básicos que llevaron a la proliferación de los levantamientos. El primero se refiere al poder que adquirieron las ciudades y la belicosidad de su gente, fomentada por el constante enfrentamiento con el enemigo cristiano, que los

llevó a fortalecerse frente al poder central. El segundo motivo es la autonomía en la que vivían de hecho, dada la lejanía del poder emiral caracterizado por su heterogeneidad, compuesto por bereberes, sirios y árabes que trataban de imponerse unos sobre otros. La tercera causa responde a la posibilidad de acceder al poder central en momentos de inestabilidad política o cuando la situación económica se tornaba agobiante.

Al comienzo de la narración de cada rebelión, el autor hace una breve referencia al gobernante de turno y a su relación con el pueblo. Sin duda, Gaspariño García ha elegido a los personajes de estas crónicas porque se han destacado a la hora de defender sus ideales y por no dejarse absorber frente a las diferentes estructuras políticas y religiosas del poder central.

MARIA EUGENIA COLLA

ISTVÁN SZÁSZDI LEÓN-BORJA, *Juan Ponce de León y su época*, Valladolid, Diputación de Valladolid, 2011, 179 págs., ISBN: 978-84-7852-301-6.

El Doctor István Szászdi León Borja, reconocido historiador del Derecho Indiano y profesor de la Universidad de Valladolid, nos ofrece en esta obra una investigación sobre la figura del conquistador español Juan Ponce de León y su época, destacando que se encuentra estrechamente vinculado a la “memoria histórica” del pueblo portorriqueño. Por esta razón, su objetivo es realizar una aproximación distinta, de carácter institucional, a la trayectoria de Ponce de León y sus contemporáneos en los distintos oficios temporales y espirituales.

La metodología aplicada en esta obra es la de consultar las grandes biografías escritas sobre este personaje para tener una independencia de las que otros autores escribieron sobre Juan Ponce de León. Otro punto interesante es el apéndice documental que brinda al final de cada capítulo. Con excepción del séptimo, ya han sido publicados con anterioridad, siendo en este libro revisados y modificados.

En la primera parte del libro “Juan Ponce de León y el Infante Don Fernando de Habsburgo. Clientela y gobierno en el 1500 antillano”, plantea los orígenes del conquistador y las conexiones que éste tuvo con la Corona de España antes de viajar a América. El objetivo que se propone en este capítulo es el de descubrir las relaciones de clientela que tuvo Ponce, al igual que otros conquistadores españoles en las Indias. Al respecto destaca la relación que mantuvo con Don Pedro Nuñez de Guzmán, de quien fue su paje.

En el capítulo “Compostela de Azua y el Comendador Gallego, un contino entre África y las Yndias. El inicio de la Encomienda indiana”, el autor analiza las fundaciones que Nicolás de Ovando realizó en las Indias, destacando que su intervención en Santo Domingo marcó el urbanismo de la ciudad hispanoamericana, en su manera de distribuir las parcelas y de organizar las defensas, a semejanza de las ciudades fronterizas castellanas. Aunque los reyes españoles no dictaron una organización especial para las nuevas urbes, Ovando decidió adoptar el sistema de tablero de ajedrez ya que con este modelo racional se lograba una mejor protección y comunicación de la ciudad.

Dentro de este mismo capítulo, y en conexión con lo expuesto anteriormente, el autor analiza la figura del “Comendador Gallego”, Gabriel Varela, contino de la reina Isabel de Castilla. Con esto introduce una perspectiva distinta de este personaje. Al contrario de lo que plantean algunos autores, Varela no fue el encargado de transmitir a los Reyes Católicos detalles sobre la conducta de Cristóbal Colón en las Indias, sino que fue un personaje de importancia del segundo viaje y estuvo en el consejo que organizó el Almirante Colón en la Isabela. Szászdi León Borja cree que por recomendación de Varela, Colón tuvo en cuenta algunos nombres para las fundaciones, como es el caso del bautismo de la isla de Jamaica con el nombre del santo patrono de España, Santiago de Compostela, por ser oriundo Varela de esa zona. El autor relata el recorrido de Varela por España, Tenerife y África occidental, destacando que fue un personaje importante con parentesco de abolengo, allegado a los Reyes Católicos. Su reconocimiento ya venía dado por la guerra de Granada (1487).

La diferencia entre el repartimiento colombino y la encomienda

de Ovando, según Szászdi León Borja, es que el primero se realizó de inmediato y sin instrucciones de los soberanos españoles, mientras que el segundo tenía claras instrucciones de los Reyes Católicos para que se protegiera la vida y el derechos de los “naturales a ser catequizados”.

El capítulo que lleva por título “El licenciado Alonso Manso, natural de Becerril de Campos y el nacimiento de la Iglesia Indiana” tiene por objetivo explicar, a través de la biografía del Obispo Alonso Manso, las dificultades de la fundación de las primeras diócesis americanas.

En el siguiente capítulo “La naturaleza medieval original de la encomienda indiana”, Szászdi León Borja analiza el repartimiento de indios anterior a 1511, cuando se comenzó a llamar Encomienda a la institución, que en su opinión, vertebró la conquista y colonización del Nuevo Mundo en el siglo XVI y su contexto *iushistórico*. También se ocupará de las distintas naturalezas medievales de la encomienda antillana.

Asimismo, el autor analiza un documento por él encontrado en el Castillo de Simancas, en los libros de Células de la Cámara de Cati-llas, que revela las intenciones que tuvieron los Reyes y Ovando respecto de la organización aborígen en las Indias castellanas. Se trata de una Célula (18 de octubre de 1501, Granada) de los Reyes Católicos dirigida al Gobernador Frey Nicolás de Ovando. A fines de 1503, por Real Provisión, Ovando fue autorizado a iniciar la encomienda de Indias, sistema por el cual los indios se limitaban a pagar tributo a los Reyes. Los naturales estarían bajo la custodia de un encomendero cristiano por merced real, cuyas obligaciones eran evangelizarlos, vestirlos y alimentarlos. Pero la encomienda como institución laboral tuvo escaso éxito debido a la mortandad y deserción de los indígenas, lo que hizo buscar mano de obra esclava en indios enemigos y amigos.

Por Real Célula, el 20 de diciembre de 1503 se legalizó el sistema de repartimiento y de trabajo forzoso de los indios, a quienes se les debía pagar salarios por ser vasallos libres.

El autor concluye diciendo que el presente capítulo tiene el fin de

desmitificar la figura de Cristóbal Colón, “hombre mezquino, amigo del oro y de la gloria, personaje de talante arbitrario que nunca debió alcanzar jamás oficios de gobierno”. Más allá de que la esclavitud era una institución aceptada, el negociar la esclavitud de indios taínos iba en contra de la moral católica y del compromiso adquirido por parte de los Reyes Católicos con Alejandro VI. El autor rescata la preocupación de Isabel la Católica en la antesala de su muerte por las acciones de Colón con los indios, lo que ponía en peligro la salvación de su alma.

En el penúltimo capítulo “Los Continuos de Don Cristóbal Colón” Szászdi León Borja se ocupa de los Continuos Reales, oficiales nombrados por los reyes con funciones indeterminadas para prestar servicios donde sus señores deseaban.

En su último capítulo Szászdi León Borja retoma el resumen planteado en el primero de las circunstancias de la llegada de Ponce de León, relatando la pacificación de la isla de Puerto Rico y otras zonas, y su relación con los indios de allí. Gracias a la colaboración de los indios Higüey, Ponce de León supo de las riquezas auríferas de la isla San Juan Bautista (Puerto Rico), estímulo necesario para iniciar la colonización hispana.

Ponce de León inició la exploración de la isla en 1508 y en 1509 funda la villa de Caparra. El autor nos relata la relación que entabló el conquistador con los caciques de la isla utilizando como instrumento el pacto de guatiao, útil para la pacificación antillana y su posterior colonización.

En 1511 Juan Ponce de León es destituido de la gobernación de la isla, ya que el Consejo Real de Castilla falla a favor de los Colón sobre su derecho a gobernar la isla por haberla descubierto. Esto suscitó conflictos entre Diego Colón y Ponce León.

El autor pone de relieve, a través de datos bibliográficos de Ponce, sus vínculos personales con los frailes dominicos y la preocupación mutua por la situación de los indios de la isla San Juan Bautista, dados los hechos acontecidos a partir del repartimiento de indios realizado Colón.

István Szászdi León Borja finaliza su obra rescatando la figura de Juan Ponce de León, que más allá de sus intereses secretos, pensó “en fundar villas cristianas, sembrar conucos, trabar amistades con los indios y llevar la palabra de Dios. Servir al Rey y servir a Dios, un hidalgo castellano leonés nacido en el camino de Santiago no podía obrar de otra manera”.

GISELA CORONADO-SCHWINDT

MAXIMILIANO FUENTES CODERA, *El campo de fuerzas europeo en Cataluña. Eugeni d’Ors en los primeros años de la Gran Guerra*, Lleida, Pagés Editores, 2009. 308 págs., ISBN: 978-84-9779-871-6.

Esta obra de reciente edición en España demuestra el interés por lo que constituye un campo problemático en el interior de la historia intelectual: el posicionamiento de los intelectuales de los países neutrales frente a la Primera Guerra Mundial y las correlaciones que acarrearán sus respectivos vínculos y redes de sociabilidad. Parece entonces pertinente instalar este trabajo en un horizonte temático más amplio, que es el de las relaciones de los intelectuales con la política y en un sentido cercano al de Dosse, al del estudio de la producción de los intelectuales vinculado a todo lo que le ha precedido en la misma rama de actividad cultural y a su vez en relación al vínculo que se establece entre “el contenido del objeto intelectual y las reflexiones propias de su época.”

Fuentes Codera explora el ideario intelectual de Eugeni d’Ors, uno de los hombres más destacados de la intelectualidad española y catalana de principios del siglo XX. Al tiempo que rastrea sobre el eje de su pensamiento, Fuentes Codera reconstruye un halo que excede al pensador catalán y muestra un quehacer intelectual entramado con la política. Para ello remite al pensamiento y a la acción de otros intelectuales que manifiestan sus posiciones acerca del papel que sueñan para Cataluña respecto de España. En ese contexto, Fuentes Codera remarca la intervención de Xenius (tal es el apodo de d’Ors) como

integrante del Noucentismo, movimiento de renovación cultural que lideraba y que expresaba las aspiraciones hegemónicas de la burguesía catalana.

El trabajo intelectual como elemento teórico conlleva una propuesta política que se corresponde con una recepción pragmática, lo que habilita al autor para explorar las relaciones entre el intelectual en cuestión y la Lliga Regionalista- desde la Mancomunitat de Catalunya- que transitan por un momento de gloria antes del estallido de la Gran Guerra y se fisuran cuando Xenius radicaliza sus ideas nacionalistas.

Fuentes Codera emprende la difícil tarea de explicar las líneas exactas donde se cruzan en Xenius la influencia de Maurras y de Sorel. De Maurras, D'Ors rescata la herencia del catolicismo, del nacionalismo integral y una estética clasicista. De Sorel, Xenius incorpora la idea de mito para el robustecimiento del nacionalismo catalán y adhiere a la fuerza del sentido intervencionista que el pensador francés transmitía a todo militante.

A lo largo de buena parte del libro, Fuentes Codera prepara el terreno para explicar después, que la postura de Eugeni d'Ors frente a la guerra, que es de simpatía hacia Francia y de admiración por Alemania, no puede ser simplificada en una etiqueta que diga "neutralismo o pacifismo diletante." La circunstancia señalada por Fuentes Codera de que quienes se acercaban a Romain Rolland eran catalogados de traidores por enarbolar la bandera del pacifismo –interpretado como indiferencia por el destino de Europa–, constituye una referencia problemática pues busca invertir los términos habituales de considerar la cuestión. De allí la insistencia en ubicar la figura de Xenius en un campo de fuerzas de corte benjaminiano, donde se cruzan la adscripción al pacifismo en el campo político y la convicción de que la guerra contenía un fuerte poder regenerativo.

Fuentes Codera rescata a Eugeni d'Ors de las interpretaciones que lo habían encasillado en el profascismo por su adhesión al nacionalismo y al sindicalismo y lo ubica en un campo intelectual dinámico donde "las ideas no aparecían de manera homogénea en bloques

claramente diferenciados como sí lo harían en décadas posteriores.” Las referencias a las articulaciones entre el pensamiento de Xenius y otros intelectuales catalanes, españoles y europeos encuentran de tal modo en el libro de Fuentes Codera una enunciación estimulante, aún cuando el autor opta por no traducir las innumerables citas textuales que incluyó en catalán. Admito que las citas textuales deben hacerse en su lengua de origen. Concedo también que el autor haya pensado en un público local, pero lo cierto es que deja al lector circunscrito a sus interpretaciones, sin posibilidad de corroborar en la lectura de los fragmentos transcritos su interpretación. Sin embargo, esta objeción no opaca el mérito del libro de Fuentes Codera quien ha logrado enfrentarse con asuntos de relevancia para la historia intelectual, y son los vinculados a formulaciones ideológicas poco precisas que conviven con elementos de la realidad política que –según la teoría- no son afines.

En síntesis, para Fuentes Codera la ubicación ideológica de Eugeni d’Ors no puede encasillarse ni etiquetarse, pues la realidad cambiante que lo rodea estimula un camino intelectual por momentos errático, íntimamente ligado a sus vínculos con otros intelectuales europeos, españoles y catalanes cuya influencia no debe ser conceptuada como una simple incrustación ideológica, sino como el resultado de la formación de un cuerpo de ideas extremadamente dinámico, que prefigura la dificultad para comprender el entramado de las corrientes ideológicas que darán identidad a las primeras décadas del siglo XX.

CLAUDIA DE MORENO

JOHN EDWARDS, *Isabel y Fernando. Constructores de un régimen*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, 248 págs., ISBN: 978-84-9742-582-7.

La presente obra se encuentra enmarcada dentro de la colección «Perfiles del Poder», editada por la Biblioteca Nueva y dirigida por

Juan Pablo Fusi y Javier Tussel. En este estudio, Edwards continúa su línea de investigación iniciada en *La España de los Reyes Católicos, 1474-1520* (2001) y ofrece un nuevo análisis, exhaustivo y actualizado, sobre el reinado de ambos monarcas, desde el acceso al trono de Isabel en 1474 hasta la muerte de Fernando en 1516. El autor se propone analizar el papel personal jugado por los reyes en los principales acontecimientos de su reinado, con el objeto de discernir el grado en que su iniciativa personal pudo producir un cambio en las monarquías europeas. A tales efectos, estructura su estudio a lo largo de siete capítulos, ordenados de manera cronológica, a través de los cuales analiza aspectos ideológicos, políticos, culturales, sociales y económicos del reinado de los monarcas así como sus personalidades, sus puntos fuertes y débiles, sus esperanzas y temores.

El autor inicia su obra examinando los primeros años de gobierno de los Reyes Católicos, partiendo de las circunstancias particulares en las cuales se produjo el acceso al trono de Castilla por parte de Isabel hasta los tratados de Alcaçobas que pusieron fin al enfrentamiento con Portugal. En dicho análisis, Edwards coloca el énfasis en la relación personal de Isabel y Fernando en cuanto pareja gobernante. Asimismo, estudia el vínculo entre las mujeres y el poder en la Edad Media, destacando la sólida formación recibida por la reina católica que la capacitaba como soberana. La teoría absolutista de la monarquía castellana también es objeto de particular atención por parte del historiador. Esbozada ya en *Las Siete Partidas* de Alfonso X, el autor indica que tanto Isabel como Fernando pretendieron implementarla con mayor ahínco que sus predecesores. Señala que la consecuencia directa de esta política seguida por los soberanos fue la creciente exaltación del carácter divino de la monarquía y la moralización de la imagen real.

Sin embargo, y pese a la reputación de que los monarcas avanzaban hacia un moderno sistema absolutista de gobierno, el autor advierte que tanto Isabel como Fernando introdujeron pocas modificaciones en las instituciones gubernamentales y administrativas de sus respectivos reinos, prevaleciendo el criterio de utilizar con mayor eficacia las ya existentes, especialmente las de Castilla, base de la actividad

política de los monarcas. Edwards realiza un estudio comparado de ambas Coronas, en el cual destaca las diferencias entre las tradiciones políticas de Castilla –de carácter imperialista- y de Aragón – de carácter parlamentario-, así como un análisis pormenorizado del actuar de los reyes en cada uno de los reinos respecto al gobierno central – sus instituciones y funcionarios-, al sistema tributario, a los gastos militares y a las cuestiones jurisdiccionales.

El autor dedica todo un capítulo a la guerra de Granada, en el cual examina la evolución del conflicto, etapa por etapa, las estrategias desarrolladas por los monarcas durante la misma, y los cambios experimentados en la diplomacia llevada adelante por Isabel y Fernando desde inicio del conflicto bélico hasta su conclusión.

Estrechamente vinculado con esta guerra, se encuentra la situación religiosa imperante en la Península, también analizada por Edwards en el cuarto capítulo. Allí se examina el establecimiento de la Inquisición, la expulsión de los judíos y de los musulmanes de sus territorios y los vínculos de los monarcas con el Papado y la Iglesia Católica en sus reinos. Con respecto a la Inquisición, el autor analiza los intentos anteriores al reinado de los Reyes Católicos por instalar tribunales similares en Castilla y Aragón, así como la situación existente en aquel momento –de hostilidad creciente entre cristianos viejos y cristianos nuevos- que llevó a la definitiva instauración del tribunal. Si bien, en un primer momento la atención se centró sobre los cristianos recientemente convertidos –de cuya sinceridad se dudaba-, con el tiempo la perspectiva se amplió a los judíos no convertidos, a quienes se los acusaba de judaizar en secreto a los cristianos nuevos. De acuerdo con Edwards, los Reyes Católicos actuaron movidos por la creencia –extendida en la época- de que el judaísmo amenazaba con destruir la Iglesia por dentro y así arribaron a la alternativa de conversión o expulsión. Similar disyuntiva, enfrentaron en su momento aquellos musulmanes que no se habían convertido. El autor analiza, etapa por etapa, las diferentes estrategias adoptadas por los monarcas con respecto a la situación de los súbditos musulmanes de sus reinos, especialmente los del antiguo Emirato de Granada, hasta su definitiva expulsión.

Con respecto a los vínculos entre los monarcas y la Iglesia católica, el historiador sostiene que fue en los asuntos eclesiásticos donde la religiosidad personal de los reyes se reflejó con mayor claridad, pues ambos monarcas habían participado activamente en el proceso de reforma institucional y moral de la Iglesia española a través de la convocatoria a asambleas del clero, la elección de obispos, y la aplicación la de observancia en las órdenes religiosas.

Los cambios en la diplomacia desarrollada durante la guerra de Granada, y los vínculos entre Castilla y Aragón con Francia también fueron objeto de análisis por parte de Edwards. Con respecto a la diplomacia durante la Guerra contra el Emirato granadino, el autor sostiene que ésta se fue delineando conforme avanzaba el conflicto y que el posterior incumplimiento de lo establecido en las Capitulaciones, se debió al carácter de reconquista que poseía el enfrentamiento, lo cual significaba para los reyes recuperar lo que otrora había sido parte del reino romano visigodo del cual ellos se declaraban herederos. En consecuencia, los monarcas consideraron que tales pactos no tenían carácter ni de tratados internacionales ni eran derechos sino privilegios que les habían otorgaban graciosamente, con carácter provisional, a sus súbditos leales. Respecto a Francia, y pese a ser ambos Trastámaras, el autor indica que Isabel y Fernando heredaron de sus reinos políticas opuestas en relación al vecino país. La prevalencia de una u otra política –pro-francesa, en el caso castellano, y antifrancesa, en el caso aragonés– dependió de la situación interna de los reinos ibéricos, del cambiante escenario europeo y de los intereses en juego. El capítulo finaliza con un análisis del papel personal jugado por ambos monarcas en la exploración y conquista de las Islas Canarias y en los viajes de Colón.

La Corte y la cultura durante el reinado de Isabel y Fernando también son estudiados en este trabajo. Edwards se ocupa, especialmente, de la Capilla Real, el mayor foco visible de la piedad y las actividades cristianas de los monarcas. Señala la importancia que ambos reyes otorgaron a esta sección de la Corte al describir, con minuciosidad, su composición, las celebraciones litúrgicas, los textos religiosos empleados, etc. Asimismo, el autor examina la celebración de los grandes

espectáculos –banquetes, representaciones, bailes- e indica que fueron aprovechados por los reyes para reafirmar su prestigio personal y el de sus monarquías. Por otro lado, destaca el carácter caballeresco de la corte de los Reyes Católicos, con la promoción de justas, torneos y corridas de toros, así como la difusión de romances destinados a encauzar las fuerzas de la aristocracia en pos de los proyectos militares y religiosos que impulsaban los monarcas.

Finalmente, Edwards dedica su último capítulo al estudio de las alianzas dinásticas que emparentaron a los Reyes Católicos con las principales dinastías europeas de la época. A través de las alianzas matrimoniales, los Reyes Católicos pretendieron fortalecer su papel político y aislar a Francia, pero también desarrollaron alianzas con Portugal, el Imperio alemán e Inglaterra. También analiza en profundidad las disposiciones del testamento de Isabel, indicando los aciertos y desaciertos que la reina propietaria de Castilla hizo en su gestión en sus últimos días, así como la suerte de su reino hasta la muerte de Fernando en 1516.

La obra ofrece un estudio pormenorizado, con abundantes detalles - producto de un extenso análisis, por parte del autor, de fuentes primarias como secundarias- que lo enriquecen pero que, al mismo tiempo, pueden distraer al lector de la línea argumentativa, tornando la lectura poco ágil. El libro no posee ilustraciones ni gráficos, aunque el autor ofrece a sus lectores un apartado con bibliografía adicional para una ulterior profundización del tema, así como una cronología -que facilita la ubicación espacio-temporal de los principales acontecimientos acaecidos durante el reinado de los Reyes Católicos- y, finalmente, una tabla de referencia de valores monetarios en donde se establecen equivalencias entre las monedas castellanas y aragonesas de la época.

Si bien el libro constituye una obra de referencia para investigadores y especialistas en el tema, es accesible al público no académico que posea interés en la materia.

MERCEDES MONTEIRO MARTINS

ANA RODRIGUES OLIVEIRA, *A criança na sociedade medieval portuguesa*, Lisboa, Teorema, 2007, 471 págs, ISBN: 978-972-695-727-0.

La temática abordada por Ana Rodrigues Oliveira sobre los niños en la Edad Media en el artículo escrito en 2006 sobre *O corpo infantil nos Tratados Médicos Hispanos-Arabes*, es retomado en la publicación de su tesis doctoral por la editorial Teorema. La autora centra su investigación en los niños de Portugal en el marco temporal de los siglos XII al X, analizados desde la óptica cristiano-árabe. El trabajo está estructurado en un abierto abanico de fuentes, como los tratados médicos y didácticos; la legislación en general como los códigos castellanos, fueros y actas conciliares; textos cronísticos hagiográficos y libros de milagros; fuentes arqueológicas, materiales osteológicos desde la perspectiva paleo-biológica y paleo-antropológica, y fuentes iconográficas que ilustran plásticamente el texto.

El trabajo analiza la vida del niño desde el embarazo hasta los catorce años, dando especial atención a la protección infantil desde la perspectiva jurídica, espiritual y social. Preguntas introductorias como; ¿Qué lugar ocuparon los niños en las preocupaciones sociales medievales? ¿Existía una conciencia sobre la infancia? ¿Cómo fue pensada o representada? ¿Cómo funcionaban las relaciones afectivas entre padres e hijos?, fueron algunas de las cuestiones iniciales a partir de las cuales la autora comenzó a desbaratar gradualmente los paradigmas historiográficos sobre el tema. Esta ponderada y acertada deconstrucción fue la base del tejido investigativo del libro.

La división en ocho partes tituladas por verbos en infinitivo -diferenciar, nacer, crecer, aprender, proteger, enfermar, morir o resucitar y amar- conforman la totalidad de las propuestas tratadas. Las ideas de la autora en cada capítulo surgen a partir de dos frentes; el confrontativo diálogo con las fuentes secundarias y el exhaustivo análisis de las fuentes primarias.

En el primer capítulo *diferenciar*, lo dedica a subdividir la vida infantil en distintas etapas que van desde el feto hasta la adolescencia. En *nacer*, el estudio se centra en la concepción, el embarazo y el par-

to. La sociedad de modo general exaltó la fertilidad y por el contrario la infertilidad fue una marca de vergüenza y de inutilidad. Las mujeres embarazadas eran cuidadas y veneradas por la sociedad. El tema fue discutido en los tratados médicos, los cuales advirtieron sobre la vulnerabilidad del embarazo, sobre los peligros de las infecciones y los trabajos violentos, al tiempo que se preocupaban por la nutrición. Consideraron los primeros cuarenta días del feto como los más peligrosos y riesgosos. En líneas generales las embarazadas gozaron de especiales protecciones y los tratados médicos dirigieron, además, una especial atención a los cuidados durante el parto.

Sobre el *crecimiento* los tratados recomendaban la protección, fortificación, resguardo del frío, ejercicio físico, cuidados con la limpieza e higiene. Aconsejaron amamantarles hasta los dos y cuatro años, datos que se confirmaron en las investigaciones paleo-biológicas. En la fase de crecimiento la importancia del juego para los niños estuvo presente en las preocupaciones pedagógicas y los juguetes encontrados por arqueólogos son un claro testimonio.

Los tratados de educación redactados por los padres y preceptores así como varias cartas escritas por las madres, son la base del capítulo dedicado al aprendizaje. De acuerdo a las fuentes, el niño debería comportarse con mesura, con hábitos y costumbres virtuosos. Los varones eran guiados a una intensa relación con el mundo exterior, lo contrario a las mujeres. En el medio nobiliario la tutela de los jóvenes era justificada por su adiestramiento físico y militar. También las hagiografías y la vida modélica de los santos fueron tomadas como ejemplos a seguir.

La protección de los niños se observó en diversas modalidades, los sacramentos fue una de ellas, especialmente a través del bautismo que suponía la rápida iniciación e integración de ellos a las comunidad cristiana. En general la legislación canónica sobre el estricto cumplimiento de los sacramentos terminó por traducirse en importantes avances sobre la protección social de la niñez. Desde el punto de vista de la legislación jurídica, la autora describe de manera muy completa, la abundante legislación canónica y civil destinada a salvaguardar los derechos de sucesión del patrimonio de cada hijo.

Las enfermedades marcaron decisivamente la vida cotidiana en la Edad Media y merecen un capítulo individualizado en la tesis de Oliveira. Tal cual revelan los estudios paleo-biológicos con base en esqueletos recuperados en los cementerios medievales cristianos y por las referencias halladas en los tratados médicos y hagiografías, las anemias estuvieron frecuente entre los dos y seis años, proveniente de mala nutrición generadas por el hambre, afecciones, y agresiones ambientales infecciosas. Están también discriminados traumas y úlceras en la piel, así como enfermedades de carácter respiratorio con lesiones atribuibles a la tuberculosis. Hay menciones en las fuentes a ceguera, parálisis, hemorragias y heridas, sordera y mudez, quemaduras, fiebres y temblores. Muchos de los datos fueron encontrados en los Libros de Milagros.

La muerte de los niños estuvo instalada en la vida cotidiana medieval, siendo raras las familias, incluso las de las elites, que desconocieran la pérdida de un hijo antes de la adolescencia. El número de hijos sobrevivientes en Portugal entre los siglos XII al XIV rondaría los dos, siendo frecuente los hogares con un solo hijo. A partir de la Baja Edad Media, a los niños se les otorgó el derecho a tener una sepultura privilegiada, incluso para los cadáveres de los fetos se buscaban sepulturas proporcionales en espacios rituales destinados al culto funerario. Contrariando la tesis defendida por la historiografía medieval de que las familias estaban resignadas a la aceptación de la existencia de un Dios que daba y retiraba sus hijos de acuerdo con su voluntad, la autora demuestra que la muerte de los niños era especialmente sentida, siendo frecuente el testimonio de las angustias de los padres.

Testificar sentimientos como el amor es algo complicado a partir de las fuentes. Sin embargo la autora no se evade del tema y le dedica un capítulo. De acuerdo a su análisis, el amor maternal es poco conocido considerando que la mayor parte de las fuentes disponibles son escritas por hombres y no dieron demasiada importancia a la mujer. Sin embargo a partir de los Libros de Milagros sobresalen visibles expresiones de amor materno, prevaleciendo un panorama de profunda angustia por la muerte de los hijos. El amor paterno fue definido como poco emocional, más discreto, contenido y privado. De acuerdo

a los pedagogos, el amor filial era menos fuerte que el parental. Se encuentran también registros de sentimientos de amor entre los hermanos, de las abuelas hacia los nietos y de los ayos y nodrizas.

Al término de la lectura los protagonistas del estudio - los niños de la Baja Edad Media portuguesa - se presentan de modo muy distinto y alejado de la idea de un grupo social ignorado, despreciado y oprimido. Las interpretaciones y conclusiones estereotipadas o apriorísticas, presente en la historiografía debatida por la autora, tienen que ver con la alta mortalidad de la época; sin embargo considerar los abortos, infanticidios y abandonos como reflejo de una indiferencia social por el destino de los niños parece ser muy dudoso y problemático. Oliveira logró desandar el trayecto de la vida infantil desde su concepción hasta su adolescencia, demostrando que el hombre medieval consideraba al niño ya desde su gestación. La historiadora derrumba el castillo armado de cánones sobre lo indiferente que podían haber sido los niños para el hombre de ayer y edifica nuevos, cimentados en el propio hombre medieval. Con el gran mérito de la reducción paulatina de los arquetipos institucionalizados, apelando a un discurso coloquial y a la utilización de fuentes necesarias para la afirmación de su pensamiento, Oliveira realiza un aporte a la historiografía medieval europea, dando vida a los que siempre fueron personajes de reparto en los temas medievales.

DANIELLE PY

A.A.V.V. *Ars Mechanicae. Ingeniería Medieval en España*. Madrid, Ministerio de Fomento-Fundación Juanelo Turriano, 2008, 297 págs. ISBN 978-84-7790-470-0.

Ars Mechanicae. Ingeniería Medieval en España es el resultado de la exposición organizada en el año 2008 por la *Fundación Juanelo Turriano* y el *CEDEX* (Centro de Estudios y Experimentación de Obras Públicas) dependiente del Ministerio de Fomento del Gobierno

de España. La muestra, llevada adelante en el Pabellón Villanueva del Real Jardín Botánico de Madrid como resultado de una investigación iniciada por el ingeniero de caminos e historiador de obras públicas, Ignacio Gonzalez Tascón, y finalizada por Pedro Navascués Palacio, llenó –en palabras de sus organizadores– un espacio vacante en investigación tecnológica española de casi diez siglos. En este sentido completó una trilogía investigativa abarcada por las muestras *Artifex. Ingeniería Romana en España (2002)*, *Ars Mechanicae. Ingeniería Medieval en España (2008)* y *Felipe II. Los Ingenios y las Máquinas. Ingeniería y Obras Públicas de la época de Felipe II (1998)*.

Como resultado de esta exposición se presenta esta publicación que, bajo el mismo nombre, invita al lector a viajar por las artes, conocimientos técnicos, oficios mecánicos e ingenios de la España medieval, facilitando una visión integral de las técnicas medievales en este reino.

La Europa del siglo X inició una lenta revolución tecnológica que, silenciosamente, se extendió hasta el siglo XV desarrollando grandes avances en ingeniería. Esta obra demuestra cómo los inventos e ingenios mecánicos logrados en esta etapa de la historia transformaron el transporte, la producción y la difusión de ideas (son ejemplos de ello el estribo, la brújula, el reloj mecánico, el molino de viento y la imprenta), pero también lograron mejoras en los medios de comunicación (puentes, caminos y muelles). En esta idea de sortear una Edad Media cubierta de oscurantismo, España ocupará un lugar central en su rol de “*Frontera de Europa*”, ya sea por constituir un estratégico punto comercial o por el Camino de Santiago, situaciones propicias para el intercambio-entre otras cosas- de ingeniería. En este escenario de transmisión de saberes, la obra no desconoce el legado tecnológico que ha dejado en España un pasado común romano, judío y musulmán. A través de sus dieciséis artículos de reconocidos investigadores medievalistas y de historia de la tecnología, se estudian las técnicas aplicadas a las obras públicas medievales (caminos, puertos y puentes), las obras de regadío y abastecimiento, las obras de construcción militar (faros, castillos y fortalezas); pero también dedica espacio a

artes complementarias relacionadas con la industria (vidrio, pergaminos, acuñación de moneda).

A lo largo de la obra ocupan especial interés temáticas referidas al Agua en los capítulos “*Agua para ciudades y regadíos*”, “*Suministro de agua en la Granada Islámica*” o “*Agricultura y pesca en la España medieval*”; en torno a la Industria por ejemplo en “*Ingenios para la obtención de aceite y vino*”, “*Las artes del fuego: metalúrgica y alfarería*”; la Construcción se analiza en “*La construcción medieval de bóvedas*” o “*Tecnología marítima en la Corona de Aragón*”; y alrededor de Caminos terrestres y marítimos en los capítulos titulados “*Los caminos de la mesta y la industria de la lana*” o “*Vías terrestres y marítimas en la España medieval*”.

La lectura de esta obra se complementa perfectamente gracias al *Breve Glosario Latino de ingeniería, transporte e industria* que representa una verdadera selección de voces latinas, desarrollado por la Profesora Gisela Ripoll, y junto al *Glosario de ingeniería civil, transporte e industria*, iluminan a aquellos lectores no expertos en el arte de la ingeniería o el latín. Su extensa *Bibliografía general* puede transformarse en una excelente fuente de consulta para aquellos interesados en continuar con la investigación de temas referidos en la obra.

Es de destacar cómo la calidad del formato material de la publicación nos invita a realizar una lectura placentera, a través de sus excelentes y variadas ilustraciones, fotografías de piezas originales y maquetas, todas ellas en papel ilustración Creator Matt de 150 gramos, que da cuenta de la excelente y cuidada calidad de la edición.

Ars Mechanicae, con gran acierto dar a conocer al público en general y a través de un lenguaje sencillo, parte de la historia y evolución de la ingeniería, obras públicas y técnicas que se encuentran actualmente presentes en nuestra sociedad.

PEDRO RIBET

JASIM ALUBUDI, *Repertorio bibliográfico del Islam*, Madrid, Visión Net, 2005, 297 págs, ISBN: 978-84-97708-13-5.

La presente obra es una basta compilación de fuentes históricas que nos invitan a sumergirnos en los profundos mares de la Historia Musulmana, a lo largo de sus quince siglos de duración.

En sus 22 capítulos, podemos encontrar 180 entradas temáticas, en las que están inscriptas más de 2450 fuentes y bibliografía, mayormente en lenguas europeas, además del capítulo dedicado a los recursos existentes en internet.

En los primeros cinco capítulos, se hace referencia a compilaciones bibliográficas, catálogos de manuscritos, trabajos periódicos y colectivos, revistas en lengua europea y también en lengua rusa y de Europa del Este; enciclopedias, recopilaciones generales de historia islámica e historia cultural, fuentes y trabajos monográficos que incluyen bibliografía sobre ramas auxiliares de la historia como la numismática, metrología, papirología y diplomática. También se incluyen historias del arte, trabajos de arqueología, geografía y crónicas de viajes, literatura y prosa literaria, y trabajos sobre el desarrollo científico en general y, especialmente, sobre medicina.

El capítulo seis, Europa y el Islam, incluye trabajos en el ámbito histórico, la historia musulmana en el Medioevo y en la Modernidad, y la interpretación musulmana moderna de la historia islámica.

El Islam es analizado en los siguientes capítulos, donde se incluyen interpretaciones modernas, y actas notariales y judiciales que permiten analizar el sistema jurídico árabe. En el octavo, las fuentes recolectadas se enfocan hacia la Revelación, el texto coránico, la exégesis coránica, las relaciones entre el Islam y las religiones judía y cristiana, la vida y obra del profeta Mahoma y trabajos dedicados a analizar su figura. En el noveno, se desarrolla la doctrina religiosa, la guerra civil y el cisma después de la muerte de Mahoma. El siguiente capítulo se extiende sobre algunos tópicos como la ley islámica y el Estado, las instituciones y métodos de la transmisión doctrinal, manuales de las escuelas legales, jurisdicción y administración de la justicia, y la relación entre la ley islámica y el gobierno en los tiempos modernos.

Los capítulos dispuestos del once al quince, incluyen fuentes sobre la geografía cultural, la historia económica y social del mundo islámico, tributación y feudalismo, y la ciudad islámica. Luego se incorporan trabajos genealógicos, cronológicos, calendarios y traducciones de obras históricas islámicas. Finalmente dedica un apartado a la creación del califato y el período omeya (632-750), la revolución abbasí (749-847) y la decadencia de dicho califato en los siglos IX y X.

En los sucesivos capítulos se despliegan temas referidos a los siglos XI al XIII: las cruzadas, la personalidad de Saladino, los almorávides (1061-1147), los almohades (1130-1248), y el período mongol que duró desde 1258 hasta 1517, hasta el establecimiento del Imperio Otomano en el Oriente Próximo.

El período otomano de los siglos XVI-XVIII ocupa el capítulo diecinueve y en el veinte la historia sigue desde el inicio del siglo XIX, con el surgimiento de los Estados Nacionales, la occidentalización y la reforma. En el siguiente, se dedica a aspectos lingüísticos como la gramática, los dialectos, los diccionarios euro-árabes, árabe-árabe, turcos, y de arabismos de al-Ándalus. El capítulo veintidós está dedicado a la mujer árabe y musulmana medieval con especial referencia a al-Ándalus. El último se dedica a los recursos que hay en Internet relacionados con toda la temática musulmana.

Este repertorio está destinado a quienes se consagran no sólo a la historia, sino también a literatos, antropólogos, geógrafos, y estudiosos en general. Esta obra es sumamente aconsejable para aquellas personas que quieran conocer e indagar algún aspecto del mundo islámico.

MARIA FLORENCIA RODRÍGUEZ

DESPEDIDA

Cuando comenzábamos a organizar el presente número, recibimos la triste noticia del fallecimiento de la Dra. María del Carmen Carlé, fundadora de nuestro Instituto y de esta revista.

En los días posteriores nos comunicamos con la Prof. Azucena Fraboschi, que siempre sintió un gran cariño por ella y a la que conmovió, al igual que a nosotros, su desaparición. Fue un gran regalo de su parte y un gesto de gran generosidad, el entregarnos unas poesías que la Dra. Carlé había escrito luego de su jubilación, y que le había obsequiado a ella. Algunas de éstas las recitaba “la Doc” a sus discípulos más cercanos. Creemos que el compartir uno de estos poemas con todos ustedes es una manera de honrar su memoria y recordarla con sus propias palabras.

Más allá de sus valores científicos, fue para nosotros una gran maestra en la Historia y en la vida, y su calidad humana nos ha marcado a todos. Nos toca ahora mantener viva su obra, sus enseñanzas y su espíritu. Así lo haremos siempre.

INSTITUTO DE HISTORIA DE ESPAÑA
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

AMOR

*Es un fuego que arde y no consume,
una enorme nostalgia sin por qué,
una culpa que duele y no se asume,
una herida que sangra y no se ve.*

*Unos ojos mojados sin razón,
una angustia que aprieta la garganta
cuando grita tu nombre una canción
y no es la propia voz la que te canta.*

*Un sentimiento único y extraño,
un infantil deseo de abrazarte
que se viste de blanco como antaño.*

*Es no querer morir por no dejarte,
y si alguno pretende hacerte daño
es aceptar morir para escudarte.*

*Solos Tú y yo, Señor, y frente a frente.
En alguno de todos los caminos
que caminan tus pies, duros y finos,
hechos al frío y al verano ardiente.*

*Solos, Señor, Tú y yo. No se oye gente.
Se escuchan por lo bajo algunos trinos
temblando entre el follaje de los pinos,
y el rumor amistoso de una fuente.*

*Hoy ya nada perturba mi visión,
ya puedo libremente contemplarte,
ya puede sosegar el corazón,*

*cansado de llamar y de buscarte,
cansado de ese afán hecho obsesión
por no poder, Señor, nunca alcanzarte.*

NORMAS DE PRESENTACIÓN

Objetivos

Estudios de Historia de España es una publicación anual del Instituto de Historia de España de la Universidad Católica Argentina, cuyos responsables nos proponemos difundir a través de sus páginas las actividades que los integrantes y colaboradores del mismo estamos realizando en el área del hispanismo, así como también los trabajos enviados por colegas del país y del exterior, propiciando de este modo el crecimiento de la disciplina y un intercambio fructífero entre los especialistas.

Nuestra área de referencia es la historia y la cultura españolas en sus diferentes períodos cronológicos y en los distintos aspectos del desarrollo humano: político, social, económico, religioso, artístico, etc.

Envío de colaboraciones

Los artículos recibidos que se ajusten a los propósitos enunciados y cumplan con la normativa explicitada a continuación serán sometidos al dictamen del Consejo Editorial y del Consejo de Redacción para su aceptación. La dirección se reserva la determinación del número de la revista en que han de ser publicados los trabajos evaluados positivamente. Los envíos deben realizarse:

- Por correo postal a: Instituto de Historia de España, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Católica Argentina. Av. Alicia M. de Justo 1500 P.B. (1107) Buenos Aires - Argentina

- Por correo electrónico a: iheuca@uca.edu.ar

Normas de presentación

Los trabajos deben ser inéditos y no estar aceptados para su publicación por ninguna otra entidad.

Extensión: aproximadamente de veinte páginas para los artículos y tres páginas para las reseñas.

Presentación: en cualquier versión de Word en CD y una copia impresa.

Título: aparecerá al comienzo del artículo, en mayúsculas y centrado.

Nombre del Autor: deberá figurar debajo del título, a la derecha, en negrita, debajo de éste último, la universidad o institución a la que pertenece en cursiva

Resumen y Palabras claves: se acompañará el artículo con un resumen en castellano y en inglés de no más de 10 líneas, con indicación de cinco palabras clave, también en ambos idiomas.

Márgenes: deben ser los estándares del procesador (no dar otro tipo de márgenes). eliminar todo tipo de sangrado y utilizaciones de tabulador.

Letra: utilizar tipo de letra Times New Roman 12 con interlineado 1,5, con sangría en la primera línea de cada párrafo

Gráficos e imágenes: presentarlos en archivos aparte, con sus respectivos epígrafes para que la imprenta los coloque en el lugar adecuado y de una calidad adecuada para su reproducción.

Notas a pie de página: se numerarán correlativamente, con números arábigos en situación de exponente *después de poner el punto que cierra el párrafo* al que hace referencia.

Citas bibliográficas: todos los datos deberán ir separados por comas y en fuente Times New Roman 10, según el siguiente detalle

Libros:

N.APELLIDO (MAYÚSCULAS), *Título de obra (cursiva)*, Ciudad de publicación, editorial, año de publicación, páginas que se citan.

M.GARCIA, *Obra y personalidad del Canciller Ayala*, Madrid, Alhambra, XXXX p. 20.

Artículos:

N.APELLIDO (MAYÚSCULAS), “Título del artículo”, *Título de la Revista (cursiva)*, número del volumen, año de publicación, páginas que se citan

P. MARINETTO SÁNCHEZ, “Juguetes y silbatos infantiles de época nazarí”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 46 (1997), pp. 183-205

Signaturas archivísticas:

SIGLAS DEL ARCHIVO (mayúsculas), subsección y serie (si las hubiere) y la signatura del documento.

AHN, Clero, carp.5, nº 3

En caso de repetirse una misma referencia bibliográfica:

Ibidem (en cursiva) en los casos de repetición inmediata de una misma referencia bibliográfica.

Cuando no sea así, cítese solamente el APELLIDO (MAYÚSCULAS) del autor, y la expresión *op.cit.* (cursiva).

Sitios de Internet o publicaciones electrónicas: citadas por la página en que fueron encontradas.

Cita textual: en los casos que ocupe más de 2 renglones de exten-

sión, el tamaño de la letra será Times New Roman 11, el interlineado simple, centrada y entre comillas.

Ej.:

“Seyendo juntados el Conçejo, guarda, caballeros, escuderos, ofiçiales e omes buenos de la dicha çibdad a Concejo a boz de pregon segunt que lo han de uso e de costumbre de se juntar... e otros muchos quantos y quisieron venir al dicho Conçejo”

Palabras o frases en árabe: utilizar la transcripción árabe tradicional de los arabistas españoles (revista Al-Andalus/ Al-Qantara).

Reseñas:

Encabezado: nombre y APELLIDO DEL AUTOR (MAYUSCULA), *Título de la obra (cursiva)*, Lugar de publicación, editorial, año de edición, número total de páginas y número de ISBN, todos los datos separado por comas.

AUTOR DE LA RESEÑA (MAYÚSCULA Y NEGRITA): citado al final de la misma

Prueba de imprenta

Los autores recibirán por correo electrónico una sola prueba de imprenta ya paginada. Se recomienda que no se introduzcan al texto variaciones o adiciones significativas. Los autores se comprometen a corregir las pruebas en un plazo de 15 días a contar desde la entrega de las mismas.

Derechos de edición

Corresponden a la Universidad Católica Argentina, y es necesario su permiso para cualquier reproducción. En todo caso será necesario indicar la procedencia en cualquier reproducción parcial o total. Las tesis y opiniones expresadas en los trabajos publicados en esta revista son de la exclusiva responsabilidad de los autores.

Se terminó de imprimir en Amerian S.R.L.
Uruguay 1371, Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Telefax: 4815-6031 / 0448
Email: info@ameriangraf.com.ar
Septiembre de 2011