

Gerardo Rodríguez (dir.)



***Lecturas contemporáneas de fuentes
medievales***

**Estudios en homenaje del profesor
Jorge Estrella**



Grupo de Investigación y Estudios Medievales

Centro de Estudios Históricos - Facultad de Humanidades

2014

Lecturas contemporáneas de fuentes medievales: estudios en homenaje del profesor Jorge Estrella / Nilda Elvira Guglielmi... [et.al.]; dirigido por Gerardo Fabián Rodríguez. - 1a ed. - Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2014.
E-Book.

ISBN 978-987-544-605-2

1. Historia Medieval. I. Guglielmi, Nilda Elvira II. Rodríguez, Gerardo Fabián, dir.
CDD 909.1

Fecha de catalogación: 23/10/2014



Grupo de Investigación y Estudios
Medievales

Director: Dra. Nilda Guglielmi

Co-director: Dr. Gerardo Rodríguez

Secretaria administrativa: Viviana Talavera

Sitio web: <http://giemmardelplata.org>

Índice

Una semblanza posible de Jorge Estrella Alberto ASLA – Gerardo RODRÍGUEZ	3
Sobre la niñez medieval Nilda GUGLIELMI.....	5
Las aristas de la Providencia en Plotino Olivia CATTEDRA	25
El paisaje sonoro en las hagiografías. La vida de san Antonio María Luján DÍAZ DUCKWEN.....	45
La Galaktotrophousa a partir de la canción de cuna de la cantilena de san Efrén de Siria (siglo IV): el mapa sensorial Aldo Marcos de CASTRO PAZ.....	61
La construcción de la memoria en ámbito monástico. Un ejemplo italiano del siglo XII: Santa María de Chiaravalle de Fiastra Francesco RENZI	101
Ponce, abad de Cluny (1109-1122/26) Glauco Maria CANTARELLA	115
Los sonidos del cautiverio en la frontera de Granada y el Mar del Alborán (siglos XIII al XVII) Juan Francisco JIMÉNEZ ALCÁZAR y Gerardo RODRÍGUEZ	123
Los relatos de viajeros medievales: una apertura a los sentidos Anabela MÜLLER.....	140
La sonoridad en santa María Egipciaca David WAIMAN	147
“Castilla Castilla por el rey Enrique” El paisaje sonoro en el conflicto sucesorio castellano Lucía BERALDI.....	162



El testamento de Elena Manuel. Un gráfico documental (Castilla - S.XV) Cecilia BAHR y Mariana ZAPATERO.....	170
Representaciones iconográficas del exotismo intercultural: “ <i>El Milagroso Viaje de Mahoma</i> ” La imagen en una obra prohibida (S XV) Jorge RIGUEIRO GARCÍA.....	183
La escucha subjetiva en el análisis histórico: La dimensión sonora del sitio y la caída de Constantinopla (1453) Victoria CASAMIQUELA-GERHOLD	213
Sonoridades del matrimonio en la Hispania bajomedieval: las desposajas Julio César CORRALES.....	224
Conflictividad urbana en torno a los sonidos: potencialidad para su estudio de los acervos documentales de los Archivos General de Simancas (Registro General del Sello) y de la Real Chancillería de Valladolid Gisela CORONADO SCHWINDT	262
Estrategias defensivas de una elite de poder a comienzos del siglo XVIII: el caso de la alta nobleza María Luz GONZÁLEZ MEZQUITA	275

Una semblanza posible de Jorge Estrella

Alberto ASLA – Gerardo RODRÍGUEZ

A comienzos del ciclo lectivo 2014, le hicimos a Jorge Estrella un homenaje jubilar. Los allegados a la cátedra y a la investigación en el Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades, con la complicidad de familiares y amigos y teniendo en cuenta el buen humor de Jorge, presentamos una conferencia en el V Simposio Internacional “Textos y Contextos: diálogos entre Historia, Literatura, Filosofía y Religión” y VIII Jornada “Del cristianismo antiguo al cristianismo medieval”, que tuvieron lugar el lunes 21 de abril, titulada “Historias de un cristiano viejo”, en la que jugábamos con la noción de cristiano viejo aplicada a nuestro maestro y amigo. Lejos estábamos de imaginar que, medio año después, Jorge fallecería de manera inesperada.

Decidimos entonces, recordarlo con este libro colectivo, que recoge las investigaciones de algunos de los integrantes del Proyecto de Investigación “Paisajes sensoriales, sonidos y silencios de la Edad Media” y de colegas cercanos.

¿Qué decir del profesor que nos formó a muchos de nosotros, qué nos incentivó a trabajar en la docencia con pasión y ahínco? ¿Qué decir del investigador que sabía integrarse en los grupos y fomentar la labor de los más jóvenes? ¿Qué decir del maestro, preocupado por el otro en todo momento? ¿Qué decir del amigo, siempre presente de manera sonriente, capaz de tener la palabra precisa en el momento oportuno?

Los que lo conocieron, se sorprendieron ante la noticia, sintieron dolor por la muerte de “una persona de una ética intachable” como expresó la Dra. María del Carmen Coira, Decana de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, en el acto de imposición de su nombre al aula 65 en la que dictó sus clases por años. Los alumnos de la Facultad, que promovieron esta resolución que el Consejo Académico, en su sesión N°38 del miércoles 8 de octubre de 2014, avaló en pleno, hablaron de Jorge como de “una gran persona”. Sus colegas, lo recordaron como por su calidez y entrega a la profesión.

Jorge Estrella (24 de octubre de 1947 – 03 de octubre de 2014), criado en Mar del Plata desde muy pequeño, encontró en esta ciudad un ámbito para su

desarrollo vital, tanto personal como profesional. Egresado como Profesor de Historia de la entonces Universidad Católica, se vinculó desde muy joven a la docencia, participando activamente en sus diversos niveles, aunque muy especialmente en la Universidad. Aquí se constituyó en verdadero formador de formadores. Varias generaciones de marplatenses lo tuvieron como su profesor y recurrieron a él para consultarlo ante una planificación de clase, una efeméride, un acto escolar, un debate televisivo, una participación radial.

Este año 2014 había comenzado con múltiples proyectos. Como se jubilaba, tenía más tiempo para pensar en la formación de los alumnos adscriptos, para recuperar viejas traducciones y editarlas, para investigar sobre los espacios sonoros del camino de Santiago. Algunas cosas pudieron concretarse, la sonoridad del camino, sin embargo, esperará a que algún integrante joven del grupo decida retomar la tarea.

Este año 2014 se cierra con su ausencia física y con su recuerdo presente y creciente, que nos alienta a seguir la senda del compromiso, la responsabilidad y la honradez.

Sobre la niñez medieval

Nilda GUGLIELMI

Academia Nacional de la Historia

CONICET

El tema de la niñez medieval ha sido tópico controvertido, algunos autores han hablado de la escasa identidad que tiene la niñez durante la Edad Media¹. Ariès dice “La familia no tiene una función afectiva, lo que no significa que el amor faltara siempre...”. Otros estudiosos, en cambio, han aportado evidencias de una diferente conciencia de ese período de la vida, expresada en reflexiones de padres o autores religiosos preocupados por esa franja vital. Casi todos se han preguntado acerca de las sucesivas fases por las que el niño pasaba y qué maneras o conocimientos habrían de ser impartidos según esos momentos. Nosotros nos asomaremos a testimonios que, datados en diversos momentos de la Edad Media, nos permitan observar perduraciones o modificaciones en las conductas respecto de la educación y formación de los niños. Trataremos de acercar las palabras de los autores que han reflexionado al respecto en estas calas que nos proponemos.

Sin duda, encontramos una clara dicotomía según los diversos pensadores y según épocas.

La Biblia habla de niños y de hijos, es decir en un caso alude al infante, a la ingenuidad, en el otro se refiere al hijo en formación y a la corrección que se le debe dar luego de que haya dejado el primer estrato. En el primer caso, el infante — aunque en general se subraya su carencia— es vehículo de sabiduría.

En un pasaje bíblico el niño aparece como ejemplo y modelo. El evangelio de san Marcos [9, 33 y ss.] presenta a los discípulos del Señor que discuten acerca de cuál era el mayor en importancia. Jesús los llama entonces: “Y tomando a un

¹ Philippe ARIÈS, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid, Taurus, 1987. Menciono algunos de mis artículos en que aparecen algunos de los temas aquí presentados: “De minoribus”. Familia e infancia. Florencia, siglos XIV-XV” en *Res gesta* 27-28, s/1, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Instituto de historia, enero-junio/ julio-diciembre 1990. / “Edad y poder. El ‘filius familias’ Italia. Siglos XIV-XV”. *Temas medievales*, N° 2, Buenos Aires, 1992. / “La cultura del ocio”, Barcelona, *Acta Mediaevalia*, Universitat de Barcelona, 1997. / “Le paradis d’un bougeois italien” en *Homo religiosus. Autour de Jean Delumeau*, París, Fayard, 1997. / “Lengua, educación y política (Florencia, siglo XV)”, *Acta Mediaevalia*, Universitat de Barcelona, 1999-2000. / “Educación, ocio y pasatiempos. Notas florentinas, siglos XIV-XV”, Viella, *Ludica. Annali di storia e civiltà del gioco*, 5-6, 2000. Me abstengo de citar la bibliografía correspondiente al tema debido a su extensión.

niño lo puso en medio de ellos y abrazándolo les dijo: 37 ‘Quien recibe a uno de estos niños en mi nombre, a mí me recibe y quien me recibe a mí, no es a mí a quien recibe sino al que me ha enviado’”.

San Mateo [11,25] recoge las palabras agradecidas de Jesús, agradece a Su Padre porque habiendo escondido cosas fundamentales a los sabios y a los entendidos “las revelaste a los niños”.

En Marcos [10.13 yss.], ante el escándalo de los discípulos pues se presentaban niños a Jesús para que los tocara, el Señor responde: “15. De cierto os digo, que el que no reciba el reino de Dios como un niño, no entrará en él”.

Jeremías [1.6-7] se siente intimidado ante la dignidad de profeta que le asigna el Señor: “¡Ah! ¡Ah, Señor Jehová! He aquí, no sé hablar porque soy niño”. El Señor le responde entonces: “No digas: ‘Soy un niño pues irás adonde te envíe yo y dirás lo que yo te mando’”. En este caso, el niño es un canal por el cual el Señor se expresa.

Por el contrario, en otros pasajes bíblicos se insiste sobre la carencia que supone la infancia. San Pablo en Corintios [13.11] dice: “Cuando yo era niño, hablaba como niño, juzgaba como niño mas cuando ya fui hombre dejé lo que era de niño”. A pesar de la transformación a que alude, declara no poder alcanzar el pleno conocimiento. “12. Ahora vemos por espejo, oscuramente mas entonces veremos cara a cara”. En otro pasaje del mismo texto, san Pablo habla de la carnalidad de los niños, de lo incompleto de los infantes. Dice [Corintios 3.1.]: “De manera que yo, hermanos, no pude hablaros como a espirituales, sino como a carnales, como a niños en Cristo”. Considera carnales a quienes se alimentaron con leche y no carne puesto que no estaban preparados para un alimento más fuerte. Los denomina carnales o niños, puesto que no pueden controlar sus pasiones ya que entre ellos existen “celos, contiendas y disensiones”.

En la epístola a los efesios, [4.14] san Pablo habla del camino de perfección que se pide al hombre ahincado en la fe “para que no seamos como niños que fluctúan y se dejan llevar de todo viento de doctrina por el juego engañoso de los hombres. En este caso, inclusive, se dota al niño de una capacidad de decisión — aunque errada—, en otros pasajes se les atribuye una total incapacidad: “Y todo aquel que participa de la leche es inexperto en la palabra de justicia porque es niño” [Hebreos, 5. 13].

Pero decimos que la Biblia habla también de la formación del hijo —sin especificar edad—, formación que acepta medidas rigurosas: “La vara y la corrección dan sabiduría; mas el muchacho consentido avergonzará a su madre. 17. Corrige a tu hijo y te dará descanso, y dará alegría a tu alma” [Prov. 29.15]. “El que detiene el castigo, a su hijo aborrece, mas el que lo ama, desde temprano lo corrige” [Prov. 13 a 24]. El Eclesiástico se extiende acerca de la severidad que el padre debe ejercer. “1. El que ama a su hijo tiene siempre dispuesto el azote para que al fin pueda complacerse en él”. Continúa desarrollando el mismo concepto. “7. El que mimaba a su hijo tendrá luego que vendarle las heridas...” 8. Caballo no domado se hace indócil y el hijo abandonado a sí mismo, testarudo” [Eclesiástico, 30.1 a 13]. La tónica es severidad, el padre no ha de ser concesivo en los años de formación del hijo, no reirá con él, no lo halagará ni mimará. Estos pensamientos se fundamentan en los principios de sumisión, de desigualdad y de obediencia.

San Pablo [Col. 3,21] mitiga esta posición entendiendo los valores de cada uno de los personajes de la relación.

Al enumerar los deberes sociales de la nueva vida habla de la relación de padres e hijos: “20. “Hijos, ¡obedeced a vuestros padres en todo, porque esto agrada al Señor!” A la vez que exhorta: “21. Padres, no exasperéis a vuestros hijos para que no se desalienten”.

Estas ideas que aparecen en la Biblia se extenderán de diversas maneras a través de los siglos.

Por su parte, san Jerónimo muestra en sus cartas el lado peligroso de la niñez: “Si aun el comportamiento del hombre, en su edad adulta y responsable, se imputa a los padres ¿cuánto más el de la edad infantil y frágil, que, según la sentencia del Señor, no conoce su derecha ni su izquierda, es decir la diferencia entre el bien y el mal?”². Una ignorancia que puede hacerle equivocar el camino.

Al respecto, podemos subrayar que, en general, hay un primer período (siglos IV a XII) en que la imagen del infante es negativa. Imagen que luego se transforma (siglos XII-XIII). El primer período —como vemos— cubre la primera Edad Media, fundamentales para transformar esa imagen son las obras de Felipe de Novara (siglo XIII) y de Christine de Pisan (siglo XV).

² San Jerónimo, *Epistolario* (ed. bilingüe de Juan Bautista Valero), Madrid, BAC, 1995. p. 204-205. En adelante, citado *Epistolario*.

Muchos pensadores cristianos consideraron negativamente la niñez puesto que el intelecto no podía acceder a las grandes verdades. Por ello tratan de establecer una cronología para determinar cuándo esa comprensión llega y se comienza la verdadera vida cristiana o sea, para ellos, la verdadera existencia.

Esta es la posición de san Agustín. En sus *Confesiones* presenta la infancia como un pasaje temporal del individuo pero que considera aislado de su posterior camino: “He aquí que mi infancia un día murió y yo estoy vivo”³. El santo denominaba pecados las acciones de los niños pues consideraba que surgían de su avidez, prepotencia, espíritu de rebelión, celos, egoísmo. Así dice: “entonces sólo sabía mamar, calmarme con las caricias, llorar por las ofensas de mi carne y nada más... En ese momento sólo cumplía acciones dignas de reprensión pero como no podía entender no correspondía reprenderme. Son defectos que extirpamos y destruimos al crecer”⁴. “¡Oh, en razón de la edad ¿acaso eran buenas estas cosas? Llorar y llorar para lograr lo que se me daba incluso en mi daño; realizar acciones airadas, violentas al no ver sometidas a personas libres y más grandes e inclusive a los padres y a muchas personas más juiciosas que no secundaban mis caprichos, intentar, arañando hacer mal cuando podía porque no obedecían mis órdenes que, realizadas, me habrían dañado. Por tanto, la debilidad de los miembros infantiles es inocente, no el ánimo de los niños”⁵. Estas características infantiles se consideraban determinadas por el pecado original y lo negativo de la condición humana. El santo consideraba que el niño era incapaz de “percibir lo verdadero y lo bueno” que, víctima de “placeres viciosos” pocos llegan a la adolescencia sin haber cometido deplorables faltas, acciones vergonzosas o impías⁶. “Yo he visto y observado un pequeño celoso, él no hablaba todavía y miraba, completamente pálido y con un ojo malvado a su hermano de leche”⁷. El físico del niño expresa lo inacabado, lo incompleto, las carencias que lo aquejan y que la edad se encargará de colmar. El niño lleva en sí la perfección potencial, todo en él es esbozo⁸. El infante carece de dientes, de cabellos, su estatura es pequeña, su caminar es incierto, todo en él

³ San Agustín, Saint Augustin, *Les Confessions*, París, Garnier, 1964, cap. VI, p. 20. En adelante, citado *Confesiones*.

⁴ *Ibidem*, I, VI, p.19 y ss. y VII, p.21 y ss.

⁵ *Ibidem*, I.I, cap. VI, p.20.

⁶ San Agustín, *Obras de San Agustín, La ciudad de Dios* (2ª), Madrid, BAC, 1978, l. XXI, cap.XVI, p.796-9. En adelante, citado, *Ciudad de Dios*. JO CFR.

⁷ *Confesiones*, p.22.

⁸ *Ciudad de Dios*, l.XXII, cap. XIV, pp. 896-7

expresa una falta de armonía. Si el niño muriese en ese estado y si estuviese bautizado resucitaría como adulto, es decir sus incapacidades se habrían superado, el Creador le habría agregado lo que le faltaba⁹.

San Jerónimo ha hablado de la condición infantil en sus cartas sobre la educación de Pacátula y de Paula, en ellas no encontramos la posición tan desalentada que luego tomará san Agustín. Empeño mucho más duro para el santo, pues se trata de niñas y no de varones. Pero prevé una educación inteligente y no carente de sentimientos afectuosos. En la carta a Leta sobre la educación de su hija Paula (c.400-402)¹⁰ expresa claramente sus conceptos sobre esa formación. Se aviene a un aprendizaje a través del juego, según repetirá, entre otros, Palmieri muchos siglos después: “Que junte sílabas, que aprenda los nombres, que relacione los verbos...”. Si lo hace se la deberá premiar con alguna golosina o alguna cosa dulce a su paladar, dirá en su carta posterior sobre la educación de Pacátula. En la carta a Leta prescribe que se le den a la niña las letras en madera de boj o marfil, le servirán de juego e instrucción, indica que cuando comience a dibujar esas letras, en la tablilla de cera, otra persona guíe su mano inexperta. Todos los esfuerzos de este tipo serán recompensados con “los regalillos de que gusta esa edad”.

Prevé la emulación al rodearla de compañeras, será estimulada sin presiones excesivas, si es un poco lenta en su aprendizaje; quienes le enseñen deberán tratar de que no se hastíe para que luego, en años venideros, no rehuya el estudio. Como esta niña entrará en religión, insiste en mayor medida en su atuendo y continente. Deberá acostumbrarse a pronunciar claramente las palabras y no de otra manera “influida por los necios melindres de las mujeres”. Jugará pero no vestirá púrpura o se adornará con oro. Se extiende en la consideración de un porte austero, no perforará sus orejas, no acicalará su rostro de blanco y rojo, no teñirá su pelo de rubio “como si quisieras sugerirle las llamas del infierno”. En suma, san Jerónimo habla de educación y de formación. Y los padres deberán responsabilizarse por ello hasta que la joven llegue a la “edad de la razón” y de “la letra de Pitágoras” aludiendo de esta manera a la “y griega” que por su forma bifurcada implica la necesaria elección del camino oportuno.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ San Jerónimo, *Epistolario*, Madrid, BAC, 1995. A Leta, sobre la educación de su hija, pp. 196-214. En adelante, citado *Epistolario*.

Jerónimo acepta lo difícil de su labor ya que dice en su carta a Pacátula (año 413)¹¹ “Asunto difícil escribir para una niña” que no entenderá esas palabras y cuyos sentimientos y capacidades intelectivas el autor de la misiva desconoce. Además que es mujer y “el género femenino es amigo de la cosmética” y del arreglo en la vestimenta. Por ello habrán de acostumbrarla a vestimenta sobria (“túnica parda y mantilla oscura”) y toda clase de adornos. Difícil empeño, dice el santo: “¿Cómo vas a exhortar a la continencia a una criatura que pide dulces, que está aún balbuciendo en el regazo de la madre, una niña que prefiere la miel a las palabras, que se entretiene con las consejas de viejas? Se pregunta —una pregunta que será decisiva para orientar la posición de san Agustín— “¿Será capaz de escuchar las profundidades del Apóstol...?”

En las cartas de san Jerónimo me parece oportuno destacar el afecto y comprensión con que el santo habla de las niñas de cuya educación se preocupa. En la referida a la educación de Paula concluye diciendo que si los padres la confían a sus cuidados “prometo ser su maestro y educador”. Sin duda, la niña es muy pequeña dado que continúa diciendo: “la llevaré sobre mis hombros aunque viejo...”

En estas misivas aparece afecto y consideración por la infancia. Sin embargo, será necesario esperar hasta fines de la Edad Media para que ese sentimiento se imponga. Uno de los autores que fundamentan la validez de la niñez es Felipe de Novara (siglo XII¹², caballero francés que vivió y luchó en Chipre, muriendo entre 1261 y 1264 como uno de los señores más poderosos de la isla). Aunque es verdad que considera que el niño es consciente de sus actos, que tiene capacidad de distinguir el bien del mal sólo al llegar a los diez años. Él no desea que los pequeños sean como las crías de los pájaros que no tienen “ni palabra ni razón y que viven naturalmente sin más”¹³. Habla de las condiciones y acciones de los niños pero también analiza las actitudes de los padres. Cree que el amor no puede ser ilimitado pues el afecto exagerado perjudicaría a ambas partes¹⁴. Ante los deseos del niño los padres habrán de analizar la conveniencia de concederlos. Tampoco los progenitores habrán de demostrar excesivo amor a sus hijos puesto que podría

¹¹ *Epistolario*, A Leta sobre la educación de su hija, pp.196-214.

¹² Philippe de Navarre, *Les quatre ages de l'homme*. Traité moral de Philippe de Navarre publié pour la première fois d'après les manuscrits de Paris, de Londres et de Metz par Marcel de Fréville, Paris, Firmin Didot, 1888.

¹³ *Ibidem*, p.5, & 6.

¹⁴ *Ibidem*, p.6, & 8.

enorgullecerse. Ilustra esto con una anécdota¹⁵. Un joven —por sus muchos delitos— es llevado a la horca. Antes de sufrir la pena pide ver a su padre, al presentarse éste le destroza la nariz a dentelladas. Explica su acción. Si el padre hubiera puesto freno a sus malas costumbres no hubiera acabado su vida de manera tan trágica. El autor insiste en las actitudes incorporadas en la infancia como fundamentales para el adulto. Al hablar de las perspectivas que se abren para los jóvenes subraya las posibilidades de convertirse en caballero o en religioso¹⁶. Y dice que esos objetivos se lograrán en excelencia si “comenzaron bien en la infancia que es el fundamento de la vida” (“qui bien commancierent en anfance qui est li fon demanz de vie”)¹⁷. Pensamos que esta afirmación tiene la mayor importancia para determinar una línea de pensamiento claro y positivo.

Respecto de la niñas¹⁸, Novara no se aparta de la más extendida opinión tradicional. Se les deberá enseñar a hilar y a coser, habilidades fructíferas en su momento para la muchacha pobre y útiles para la rica, que deberá examinar la labor de sus servidoras. No aprenderá a leer ni a escribir a menos que hubiera de entrar en religión¹⁹. Motiva esta interdicción el hecho de considerar que las mujeres tienen mala disposición para tales artes y, además, para impedir que —por instigación diabólica y dada la debilidad de su complexión— lean cartas y envíen respuestas pues dice “a la serpiente no se le debe dar veneno pues ya tiene demasiado” (“et touz jours dit on que *au serpent ne puet on donner venin*, car trop en i a”)²⁰. Aconseja para las niñas y mujeres en general, un continente moderado, mirada tranquila. No ha de mirar insistentemente, deberá caminar con la mirada hacia delante, a la altura de sus ojos, sin volverse hacia lado alguno, se abstendrá de hacer bromas, se preferirá que aparezcan como desdeñosas y orgullosas, medidas en el hablar, “pues cuando se habla mucho a menudo se dicen locuras”²¹. Considera que las mujeres tienen, en la sociedad, una posición más cómoda que los hombres. Dice que el hombre debe atender a muchas cosas: ser cortés, generoso, valiente y prudente. En cambio, la mujer “si tiene buena fama por su cuerpo las demás manchas se ocultarán” (“Et la fame, se ele est prode fame de son cors, toutes ses

¹⁵ *Ibidem*, p.7, & 9.

¹⁶ *Ibidem*, p.11, & 16.

¹⁷ *Ibidem*, p.12, & 17.

¹⁸ *Ibidem*, p.14, & 21.

¹⁹ *Ibidem*, p.16, & 25.

²⁰ *Ibidem*, p.17, & 25

²¹ *Ibidem*, p.18, & 28.

autres taches son couvertes”)²². En la vida de la mujer establece dos momentos fundamentales, fundados sobre la obediencia: en la infancia obedecerá a quienes la nutren, cuando esposa, a su marido “como a su señor” (“comme à son seignor”)²³.

La educación de las niñas si no era demasiado complicada desde el punto de vista de instrucción sí lo era desde la necesidad de formarlas en las pautas morales como hemos visto en el libro de Felipe de Novara y en otras muchas obras. Un ejemplo de ello lo encontramos en el libro del Caballero de la Tour-Landry (1330-c.1405, caballero de la pequeña nobleza angevina)²⁴. Padre de tres hijas a las que describe “jóvenes y pequeñas y carentes de buen sentido” (“jeunes, et petites et de sens dégnies”). Su obra es una mezcla de disposiciones de orden cotidiano y de anécdotas de conducta, de *exempla*. Intenta guiar la vida de las jóvenes por un camino de devoción religiosa y familiar, una entrega al bienestar de la familia además de determinar cuidadosamente su “contenance” (“su actitud”), en la cual no tiene lugar los excesos en ninguna de sus manifestaciones.

Muchas otras obras han hablado de la formación de la jóvenes, citamos como ejemplar la de Antonio da Barberino 1264-1348) su *Reggimento e costumi di donna*²⁵ que abordaremos en otro trabajo.

Hemos ya mencionado a Christine de Pisan (1364-1430) quien se interesa por el tema de la formación e instrucción de las niñas en su obra, *Le livre des trois vertus* (1405). La autora dice que dedica el libro a las mujeres de toda condición, inclusive a “les femmes de fole vie” aunque en verdad se ocupa sobre todo de las princesas y niñas de alta nobleza. Por lo demás, las páginas dedicadas a las “puelles” son pocas, en mayor medida se ocupa de la condición de las mujeres casadas. El libro está dedicado a la princesa Margherite de Bourgogne casada en 1404 a los 11 años con Luis de Guyena, delfin de Francia. Christine opina que la inteligencia de las mujeres no es inferior a la de los hombres sino que ha sido víctima de la falta de instrucción²⁶. En otro de sus libros, *La cité des dames*²⁷, plasma

²² *Ibidem*, p. 20, & 31.

²³ *Ibidem*, p. 14, & 21.

²⁴ Citado por Angela GIALONGO, *Il bambino medievale*, Bari, Dedalo, 1990, p.215 y ss.

²⁵ Francesco DA BARBERINO, *Del reggimento e costumi di donna di Messer F.B. (secondo la lezione dell'antico testo a pena barberiniano per cura del conte Carlo Baudi di Vesme)*, Bologna, Romagnoli, 1875.

²⁶ Christine DE PISAN, *Le livre des trois vertus*, C.Cannon Willard y E. Hicks (ed.), París, 1989. *Vide* Maria Giuseppina Muzzarelli, *Un'italiana alla corte di Francia*, Bologna, Il Mulino, 2007 (ed. en español, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2011). Simone Roux, *Christine de Pisan. Mujer inteligente, dama de corazón*, Valencia, Universitat de València, 2009.

un elenco de heroínas cultas que se han destacado debido a la buena educación recibida. Sobre la formación que se pretende para un varón es importante la obra de Christine sobre Carlos V de Francia²⁸.

Las diversas tesis y propuestas pedagógicas que hemos mencionado tendrán largo alcance, serán aceptadas, enriquecidas o negadas. He elegido para ejemplificar algunos pasajes de la obra de Matteo Palmieri (1406-1476) titulada *Della vita civile*²⁹, título que evidencia el objetivo a lograr: la formación de buenos ciudadanos. El autor menciona los pasos de esa formación y destaca la importancia de la figura paterna. Nos dice que el niño sale de los brazos de la niñera cuando es capaz de expresarse y de caminar. Y subraya la figura del progenitor a partir de ese momento. Habrá de cuidar que los niños sean bien educados “en actos y en lengua” porque el mucho mimo puede estropearlos. Los padres no habrán de complacerse —con risas y besos— en las acciones del niño “deshonestas y feas” y en las palabras inconvenientes. Se tendrá cuidado de no hablar delante de ellos de “nuestros vicios, de nuestras amigas y de nuestros abundantes apetitosos convites ni de las lascivas canciones de amor, de narraciones desenfadadas”³⁰. Se les hablará de todo aquello que pueda provocarles temor: del diablo que está en el infierno “peludo y cornudo” pero también de los buenos niños que bailan en el paraíso con los ángeles³¹. Todo esto será una preparación para los estudios posteriores. Palmieri dice que ese momento no está claramente definido: “No está uniformemente aceptado cuál es la edad para comenzar a enseñar al niño”. Luego se extiende acerca de esas dudas posibles. Para algunos —dice— los conocimientos han de impartirse desde los siete años, para otros, aún cuando el niño pequeño esté en manos de la nodriza “no se debe dejar pasar ni un minuto sin darle, por lo menos, algo que se asemeje a enseñanza”. Se les dará algunos conocimientos de manera gentil, de tal modo no tomarán odio a “lo que todavía no puede dar placer”. Se le enseñará por medio de juegos y diversiones. Así, por ejemplo, las formas de las letras se asimilarán a las formas de frutas u otros alimentos agradables para entender cuál tiene forma de círculo, semicírculo, cuál es torcida como lo es la S.

²⁷ *Ibidem*, *La città delle dame*, E.J. Richards, Milán, 1997

²⁸ Christine DE PISAN, *La vita e i buoni costumi del saggio re Carlo V*, Roma, Carocci, 2010.

²⁹ Matteo PALMIERI, *Della vita civile* (a cura di Felice Battaglia), Bologna, Zanichelli, 1944. *Ibidem*, *Vita civile* (ed. Gino Belloni), Florencia, Sansoni, 1982. Cito por la edición Battaglia.

³⁰ *Ibidem*, p.19.

³¹ *Ibidem*.

A pesar de la indecisión que ha expresado primeramente, luego detalla las posibles fases de aprendizaje. Estima que existen dos períodos en los que se deben enseñar determinadas cosas, de los siete a los nueve y luego de los nueve a los once. Lo importante —dice— es que para dar esas enseñanzas hay que tener en cuenta, no sólo la edad sino también “el ingenio, la prontitud y las fuerzas innatas de quien se educa”³². A partir de la edad máxima indicada el padre habrá de buscar un buen maestro³³. Poco después menciona las condiciones que ha de tener este enseñante. Por supuesto, se le piden buenas costumbres pero también se insiste en que “no sea severo” ni demasiado rígido pero tampoco de una benevolencia disoluta. Se insiste en que el maestro no debe airarse pero al mismo tiempo “no ha de pretender que no ve las faltas cometidas por el alumno, ha de responder de manera amable a las preguntas que se le puedan hacer”. A la vez establece las actitudes del alumno respecto de los esfuerzos que le pueda demandar el aprendizaje y la relación con su preceptor que es como un padre “no del cuerpo pero sí del alma y de las costumbres”. Al niño se le pide el empeño de aprender más que ningún otro, que se esfuerce por alcanzar a quien está por sobre él o incluso, superarlo. Deberá aceptar ser corregido y, sobre todo, deberá tratará de vencer siempre mediante la razón. En su formación serán oportunos los juegos: jugar a la pelota, correr, saltar y todo aquello que implique movimiento del cuerpo. El niño no ha de entretenerse estando sentado —eso sería “acción femenina y de poco valor”³⁴— a menos que recurriese a juegos que ejercitasen el ingenio.

Estas son las palabras de un intelectual del siglo XV pero que recoge otras de autores lejanos. En Palmieri aparece de manera marcada la influencia de Quintiliano. De inmediato habla de las materias que se deben abordar, siguiendo también al mismo autor quien, a su vez, depende de la tradición aristotélica.

En estos pasajes alude a la manera en que se pueden impartir enseñanzas sin provocar hastío y odio a los conocimientos, de la gentileza con que el maestro ha de proceder con el alumno y de la necesidad de conocer las capacidades e intereses del niño para orientar la educación.

Todo lo que establece Palmieri ya ha sido determinado por autores anteriores y aceptado por muchos de sus contemporáneos.

³² *Ibidem*, p.19 y ss.

³³ *Ibidem*, p.20 y ss.

³⁴ *Ibidem*, p. 23.

Decimos autores anteriores. Y ya hemos indicado la importante posición de Felipe de Novara.

Uno de los temas importantes es, sin duda, la elección del maestro.

Hemos visto que Palmieri solicitaba un maestro capaz y de buenas costumbres que debía ser elegido por el padre. Es premisa válida desde siempre. Y para dar un ejemplo retornamos hacia atrás en los siglos. En este caso, una madre es quien se interesa por la relación del maestro con su hijo. Se trata de la madre — ya viuda— de Guibert de Nogent (siglo XII) que, como sabemos, es el autor de una de las pocas obras autobiográficas en la Edad Media³⁵. El abad de Nogent dice taxativamente: “Yo pues fui criado —había perdido el padre a los ocho meses de edad— merced a los cuidados premurosos de esta viuda que era finalmente tuya [dice dirigiéndose a la memoria del padre]”. Comenzados sus estudios de latín —al principio, por sus propios esfuerzos— la madre consideró que tales propósitos habían de ser guiados por un preceptor, un maestro de gramática³⁶. Guibert señala la dificultad de encontrar maestros en los burgos (es decir en las poblaciones cercanas a los castillos, en mayor medida que en las aglomeraciones urbanas más grandes). La descripción del preceptor no hace esperar demasiado de su formación y de sus capacidades docentes, aunque Guibert lo excusa alabando su probidad y modestia, virtudes que suplían “lo que le faltaba de formación literaria”. Pero el preceptor pretendió frutos de semillas que no había plantado: “Puesto que mi maestro ignoraba totalmente la ciencia de la redacción y de la versificación, a pesar de ello casi cada día yo era lapidado por una furiosa granizada de bofetones y de golpes de látigo, constriñéndome este hombre a estudiar lo que no había sido capaz de enseñar”. Guibert quiere excusar en alguna medida este procedimiento de su maestro: “de tal manera el amor de este hombre a mi respecto era un amor cruel...” “Así, mientras mi maestro se vengaba sobre mí con dureza de que yo ignorase lo que él ignoraba, ciertamente él hubiera hecho mejor en considerar que había actuado muy mal al exigir de una frágil, pequeña inteligencia lo que él no había entregado”. No sólo solicitaba grandes esfuerzos intelectuales sino que además prohibía el solaz lógico que correspondía a esas edad: “él me alejó de los juegos habituales”, no podía ir a parte alguna sin su permiso, comer sino lo que el maestro

³⁵ Guibert DE NOGENT, *Autobiographie*, París, “Les belles lettres”, p.181.

³⁶ *Ibidem*, p. 31 y ss. Me abstengo de mencionar en nota las citas sucesivas porque corresponden al párrafo aquí indicado. En adelante, citado Nogent.

aceptase, no se le permitía aceptar regalo alguno “al punto que él parecía exigir de mí la conducta no de un clérigo sino de un monje”. Maestro de gran responsabilidad ya que se había consagrado a ejercer “no la guarda de mi cuerpo pero sí el cuidado de mi alma”. El alumno, por tal motivo, experimenta afecto hacia su preceptor “a pesar de las múltiples magulladuras con las cuales no cesaba de agredir mi piel”. Un día —cuenta el autor— se acercó a su madre “luego de haber sido duramente golpeado, sin duda más de lo que yo hubiera merecido”. La madre lo interrogó, Guibert negó el castigo porque no deseaba denunciar al preceptor. La madre entonces examinó su cuerpo, levantando su camisa pudo ver los brazos llenos de moretones y la piel de la espalda hinchada por los golpes de las varillas. Al ver esto, su progenitora intentó prohibirle los estudios de latín —que le permitirían llegar a ser religioso— para ahorrarle tamaños dolores, inclusive le prometió ayuda para convertirse en caballero al llegar a la edad conveniente. Pero —ante la firmeza de los propósitos de Guibert— la madre se alegró de la vocación cierta del hijo quien se dedicó con ahínco al estudio, olvidando a veces incluso de comer para seguir progresando. Ejemplo de madre premurosa y, a la vez, respetuosa de los intereses del hijo. Ella aparece como ejemplo, sin embargo, optó por abandonar a sus hijos a fin de poder dedicarse a una vida de piedad, madre premurosa sin duda pero ¿cómo se compadece esta actitud con su posterior elección de vida que implicaba dejar a su hijo —aun pequeño, de unos doce años— en manos de parientes? El mismo Guibert dice que si bien nada material le faltaría en el futuro sí carecería de los cuidados maternos: “yo no carecería de nada desde el punto de vista del alimento y de la vestimenta”. Ninguno de sus muchos parientes que lo rodeaban “habría podido ser solícito respecto de un niño todavía tierno y con las necesidades de esta edad”³⁷.

El pasaje que hemos comentado de la autobiografía del abad de Nogent presenta varios temas que debemos destacar. Por un lado, el respeto por una vocación marcada (la madre ayuda a Guibert a proseguir sus estudios que le permitirán entrar en la vida religiosa). Y por otro, la aparente dicotomía de la actitud materna, demuestra cuidado y afecto pero abandona a su prole en manos de parientes. El autor nos ofrece una frase que se repetirá posteriormente: “Ella se consideraba a sí misma y sabía que la calificaban de mujer impiadosa y cruel”.

³⁷ Nogent, p. 103.

En otras fuentes veremos el respeto por la vocación y también la canalización de capacidades según los grupos sociales y la imagen de perfección que esos grupos deseaban lograr en la formación de sus jóvenes.

Luego, hemos dicho que tendríamos que asomarnos a la frase “madre cruel” que aparece en las páginas de Guibert de Nogent, a pesar del afecto que prodigó a su progenitora y que se ha subrayado sobre todo en un pasaje de la crónica de Giovanni Morelli, quien ha sintetizado lo que muchos niños experimentaron y que anticipara Guibert de Nogent. Dejamos señalado este tema importante pero no lo desarrollaremos en este momento.

Evidentemente, formas y contenido de educación variaban según los grupos sociales. Tomaré sólo dos estratos y hablaré de la educación del niño noble y del niño de la burguesía³⁸.

Sin duda, la educación y formación que se ofrecía dependía del *status* social al que el niño perteneciera. Sobre la educación del niño noble podemos acudir a *La infancia de Lancelot*³⁹, ejemplo literario que luego confrontaremos con otro testimonio surgido de la pluma de una madre noble. En cuanto a Lancelot, sabemos que había sido raptado por una de las doncellas de la Dama del Lago, quien lo crió con el afecto de una madre. A los tres años, un maestro le enseñó a comportarse como un gentilhomme, apenas fue posible le dieron un arco y una flecha para que cazara pájaros, luego se le proporcionaron armas más fuertes con que lograra liebres y perdices. Se le dio un caballo apenas pudo cabalgar, siempre acompañado de servidores. *A posteriori* aprendió a jugar al ajedrez. El resultado de esta educación fue un corazón generoso y dadivoso, un porte arrogante, una ira pronta y un físico magnífico que el texto describe minuciosamente, el cuerpo de un gran campeón. La imagen de Tristán que encontramos en la literatura no difiere de ésta⁴⁰. Kurneval le enseñó las reglas de la cortesía, a tocar el arpa y a cantar. También Lancelot cantaba cuando estaba alegre. El ayo de Tristán le enseñó a ser hábil con manos y piernas, a correr y saltar, a luchar con habilidad, a lanzar el venablo con fuerza. Aprendió el continente del caballero, a llevar bien el escudo y a golpear con destreza en las batallas. Como en el caso anterior se insiste en la

³⁸ Dejamos de lado, para otra ocasión, la formación del niño campesino y la de los niños de otra confesión.

³⁹ Jacques BOULENGER (a cura di), *I romanzi della Tavola Rotonda*, Oscar Mondadori, 1981.

⁴⁰ E. VON OBERG (siglo XII) *Les enfances de Tristan* (trad. E. Buschinger y W. Spiewok. Citado por Pierre Riché- Danielle Alexandre-Bidon, *L'enfance au Moyen Age*, París. Seuil-Bibliothèque nationale de France, 1994, p. 161.

generosidad del caballero: había de ser dadivoso con sus bienes, seguro en el cumplimiento de la palabra empeñada, jamás realizar una acción indigna.

El caballero siempre será largo en sus recompensas, no estará aferrado al dinero. Recordemos lo que dice el autor del *roman de Flamenca* acerca de Guillaume de Nevers, amante de la dama: “yo sé bien que cien veces al año gasta la renta de todo un año”⁴¹. En otro pasaje dice: “Lo que gasta en un día otro lo llora”. Elogio y crítica a la vez. Elogio de la actitud del noble que debe exhibir largueza, crítica velada de la carencia de posibilidades de otros grupos sociales. Guillaume alojaba en su residencia a amigos por largo tiempo, les regalaba bellas vestimentas, magníficos caballos enjaezados ricamente, les permitía jugar a sus expensas sin mirar montos, seguro de que un torneo o una guerra le proveerían de dineros que compensarían lo gastado. Los niños nobles eran criados siguiendo determinados parámetros: coraje, honor, linaje, dispendio... Y ya crecidos rechazarán todo aquello que se oponía a los valores de su mundo noble. Veamos lo que dice Jaufre —protagonista del *roman* del mismo nombre—: “No puedo estar contento cuando veo tantas gentes mal educadas. El hijo de no importa qué camarera o de cualquier vil bastardo que vendrá no se sabe de dónde, cuando haya amasado dinero y se encuentre bien vestido y bien calzado, se creará igual a nosotros”. Recuerda las proezas de sus antecesores y considera que todo ello se ha perdido⁴².

Otro texto de distinta naturaleza a *La infancia de Lancelot* nos hace conocer los preceptos para formar al niño noble. Se trata del *Manual de Dhouda*⁴³. No se conoce a ciencia cierta el linaje de esta autora, su nacimiento se fija hacia el año 810. Casó en 824 con Bernardo de Septimania a quien Ludovico Pío le había confiado el gobierno de la Marca Hispánica (hacia 841) adonde fue con sus dos hijos, siendo el menor muy pequeño puesto que aún no estaba bautizado. Dhouda quedó en Uzès “sub iussione senioris mei” (“por orden de mi señor”), al parecer al cuidado las propiedades y obligaciones familiares “in Marchis vel in multis locis”⁴⁴, se supone que no se reunió en adelante con su marido ni con sus hijos. Tuvo dos hijos: Guillermo en 826 y Bernardo en 841. Su vida estuvo marcada por grandes

⁴¹ *Le roman de Flamenca* en *Les troubadours*, Brujas, Desclée de Brouwer, p.733.

⁴² Jaufre, *Le roman de Jaufre* en A.A.V.V., *Les troubadours. Jaufre Flamenca. Barlaam et Josaphat* (Trad. E René Lavaud et René Nelli), Brujas, Desclée de Brouwer, 1960, p. 175.

⁴³ Dhouda, *Per la formazione di mio figlio. Educare nel Medioevo*, Milán, Jaca book, 1984. En adelante, citado Dhouda.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 169.

desdichas: la muerte de su marido ejecutado por orden de Carlos el Calvo en el año 844 y el mismo fin de su hijo Guillermo en el año 848. Desdichas acarreadas por las luchas políticas del momento⁴⁵.

El *Manual* se comienza a escribir en el año 841 y da noticias hasta el 843. El texto retrata a una dama de alcurnia que expresa los valores de su linaje para transmitirlos a su hijo mayor, a quien pide que se los haga conocer a su hermano menor. “Cuanto tu hermanito —del cual ignoro el nombre— haya recibido las gracias del bautismo” le pide que en primer lugar lo ame, lo críe, lo eduque, lo incite a actuar bien y, más adelante, cuando pueda hablar y leer le muestre el *Manual* para que lo lea y le sea provechoso y —subrayan la pertenencia de familia y de linaje— “él es por cierto carne tuya y es tu hermano”⁴⁶. Destaca, además que es “madre de dos hijos varones” (“Genitrix duorum masculini sexus”)⁴⁷, circunstancia que obliga en mayor medida a lograr individuos dignos de ese linaje.

El *Manual* es una especie de *speculum*, texto de consejos para la formación de un niño noble, así como frecuentes han sido los *specula* de príncipes, género que los romanos cultivaron (Séneca, Plinio el Joven). El texto dice: “Aquí encontrarás todo lo que deseas conocer, encontrarás además un espejo”⁴⁸, espejo en el que podrá contemplar sobre todo lo que interesa a su alma y, a la vez, agradar al mundo. Es una obra testimonial de una época y de la cultura de una dama noble, obra que no pretende calidad literaria.

El texto se estructura sobre dos polos temáticos: la formación cristiana del hijo y su condición de joven noble, preocupado por su linaje y por su fidelidad al rey. Subraya la estirpe de la que ha nacido su hijo quien es: “El glorioso descendiente de una casa, nacido de una noble estirpe”⁴⁹. Un noble que deberá comportarse de acuerdo a su nacimiento y formación, será protector de indefensos (viudas y huérfanos), como juez será justo, largo en dar, vigilante, prudente y amable⁵⁰.

⁴⁵ Dhouda alude a esa conflictividad. Dice “que a pesar de las discordias del reino y de la patria, él deberá permanecer inmutable” (“Licet sit discors regnum et patria, / Tu tamen manes solus immutabilis”). *Ibidem*, p.164.

⁴⁶ *Ibidem*, p.180.

⁴⁷ *Ibidem*, p.165.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*, p.242. En otro pasaje ya ha enumerado las cualidades que desea para su hijo: “Generoso y prudente, pío y fuerte/ que no se aleje jamás de la temperancia” (“Largus et prudens, pius et fortis, / Temperantiam nec deserat unquam”). *Ibidem*, p.164.

Dice —según hemos citado— “habrás de comportarte de tal modo de ser útil al mundo y capaz de agradar en todo y siempre a Dios”. Insiste en el gran respeto que el hijo habrá de mostrar hacia los sacerdotes, que lo ayudarán en sus obras de caridad y en beneficio de su conciencia⁵¹. El análisis de los preceptos que ofrece el *Manual* es importante pero no puede obviarse al realizar ese análisis la presencia de Dhouda, del afecto y preocupación evidentes por sus hijos. Constantemente expresa su afecto por Guillermo a quien califica de “bello y amable” (“mi fili Wihelme pulcher et amabile”)⁵², a quien llama en su Prefacio “hijo mío deseadísimos”. Se duele de la separación en numerosos pasajes y considera que el *Manual* le permitirá acercarse a sus hijos y guiarlos para lograr una vida plena, en el momento en que se siente hostigada por numerosas enfermedades y supone su muerte vecina⁵³. En el Prólogo dice:

“Yo, Dhouda, a pesar de la fragilidad de mi inteligencia, viviendo indignamente entre dignas señoras, sin embargo, como tu madre, hijo mío Guillermo, dedico a ti cuanto he escrito en este Manual. Como en la actualidad el juego de las tablillas —entre otros juegos mundanos— aparece como el que corresponde en mayor medida y es más apropiado para los jóvenes o como ciertas señoras reflejan sus rostros en el espejo, examinando rasgo por rasgo, para limpiarlo de la impureza o mostrarlo en su esplendor [...] así espero que tú, sofocado por la cantidad de empeños mundanos y seculares, leas a menudo este librito que te dedico y me auguro que no te olvides de él como si fuera un juego de espejos o de tablillas”⁵⁴.

Dhouda se excusa, decimos, con humildad, supone que encontrará mejores maestros en el futuro pero dice que las enseñanzas y preceptos que le envía los ha escrito con el corazón “ardens et vigil” (“ardiente y vigilante”).

Otras serían las condiciones que habrían de adornar al joven burgués. Leon Battista Alberti (1404-1472) en su *I libri della famiglia*⁵⁵ establece las pautas que permitirán la formación de niños y jóvenes (“fanciulli e garzoni”) de la “famiglia Alberta”. Señala con desaprobación a quienes gastan desordenadamente, a los

⁵¹ *Ibidem*, p. 242.

⁵² *Ibidem*, p.179.

⁵³ *Ibidem*, p. 244 (“pro infirmitatibus meis assiduis”).

⁵⁴ *Ibidem*, p.167.

⁵⁵ Leon Battista Alberti, *I libri della famiglia* (a cura di Ruggiero Romano e Alberto Tenenti), Turin, Einaudi, 1969. En adelante, citado, *I libri*

jóvenes que prefieren tirar los dineros y tienen en poco la *masserizia* (la economía); considera a los gastos superfluos “un gran enemigo”, condena a los jóvenes que prefieren el solaz a la *bottega* (la casa comercial) y considera la gran importancia del dinero, propio, no concedido por otros. Sin que nos detengamos a examinarlo, recordemos el canto VII del *Infierno* dantesco en que se afrontan avaros y pródigos, quienes en el juicio universal resucitarán unos con el puño cerrado, gesto que implica su voluntad de no desprenderse de bien alguno, y los otros con la cabeza rasurada (imagen de que han sido dispendiosos hasta el máximo).

Alberti considera que es preferible que el padre de familia sea vendedor antes que comprador (“più essere vendereccio che compraiuolo”)⁵⁶. Puesto que el dinero que se cuida y que se reserva podrá servir para los pequeños y los grandes gastos que la vida de familia comporta, por ejemplo, el pago de las dotes. El dinero se empleará para cumplir con estas obligaciones. Y si sobrara sería útil para cuando sobreviniesen otros empeños: “servir a la patria, ayudar a un amigo, donar a un pariente o cosas análogas”⁵⁷. Considera que constantemente aparecen “gastos no pequeños” que no se pueden obviar ya porque “son piadosos ya porque logran amistad, nombre y loa”⁵⁸.

La obra de Alberti está orientada, sobre todo, a establecer lo que la familia burguesa desea para sus hijos. Sin duda, ya que viven en un ámbito ciudadano, es importante hacer de ellos “buoni cittadini”, formarlos como individuos “civilissimi”, es decir prepararlos para la vida cívica en la cual tomarán parte como ciudadanos y —probablemente— como magistrados.

Pero también se los preparará para ejercer actividades que eran propias del mercader. Leon Battista recuerda a uno de los miembros de su casa, Benedetto Alberti, quien no sólo se destacaba en el gobierno de la ciudad (“in reggere la repubblica prudentissimo”) sino también era prudente en los negocios privados (“in ogni uso civile e privato savissimo”). Y el autor repite las palabras de este miembro de la familia Alberta quien consideraba que “al mercader le estaba bien tener las manos manchadas de tinta”⁵⁹. Deberá siempre tener la lapicera en la mano (“quasi sempre avere la penna in mano”) ya que su tarea era la de tratar con muchas

⁵⁶ *I libri*, p. 248.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 248.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 249.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 251.

personas y anotar en el libro las entradas y salidas, todo lo que interesaba, todo contrato⁶⁰.

Realizar estas tareas implicaba una preparación particular. En las *memorias* de otro de los grandes burgueses —Giovanni Morelli⁶¹ (1371-1444)— se menciona lo que se consideraba necesario para la formación del joven: “él mismo debe ser solícito, cuando es niño, en aprender a leer y escribir la lengua latina de manera que comprenda las cartas de los doctores [jurisperitos y canonistas] o documentos de notario o cualquier otro escrito. De la misma manera, deberá saber comunicar por carta y escribir una carta en latín, bien compuesta. Su estudio deberá ser compartido con jovencitos similares a él “que estudien como tú y que sean personas de bien, de buenas costumbres y virtuosos”⁶². Enumera a los autores que deberá leer —por lo menos una hora al día— Virgilio, Boecio, Séneca, “y otros autores que se leen en la escuela”. Cuando a los diez años de edad muere su hijo primogénito, Morelli enumera las capacidades que poco a poco había ido adquiriendo el niño: a los cuatro años quiso ir a la *bottega*, a los seis ya leía el Salterio, a los ocho conocía los elementos de la gramática latina. Sabía escribir de tal manera que enviaba cartas de su propia mano a los primos y a la madre cuando se encontraban en la *villa*. A los nueve años aprendió a redactar cartas comerciales. “Tenía buena memoria. Buena lengua, buena retentiva, buen aspecto, era gentil y bien educado, era un poco tímido y huraño”. En este retrato es probable que algunos rasgos estén embellecidos por la pena y el amor paternos pero nos habla de los ideales y de los métodos de la formación infantil. El padre dice que muy prontamente fue a la *bottega*, la casa comercial en que se formaban y trabajaban los niños y muchachos de las familias burguesas.

Aunque estas reflexiones parecen determinar un único camino para los jóvenes burgueses no se obvia la vocación. En efecto, Alberti menciona de los deberes paternales, presenta como ejemplo a un rico agricultor, personaje de una de las *Sátiras* de Ovidio (II, 3). Dice que él actuó “como corresponde a los padres, mostrarse curioso y cauto para proveer todo acto de los hijos y todo indicio y con

⁶⁰ *Ibidem*, p. 251.

⁶¹ Giovanni DI PAGOLO MORELLI, *Ricordi* (A cura di Vittore Branca), Florencia, Le Monnier, 1956.

⁶² *Ibidem*, p.270-1. En adelante, citado Morelli.

éstos medir qué voluntad y que ánimos se descubren y de esa manera entender para qué cosa cada uno está dotado por la Naturaleza”⁶³.

Prudencia, medida, mesura eran las condiciones que se pedían al joven. A las anteriores consideraciones teóricas sobre la formación de los miembros de las familias burguesas podemos agregar un ejemplo de cómo se estructuraba la carrera comercial de esos muchachos. En el siguiente texto se habla de uno de los jóvenes Salimbeni: Bartolomeo di Lionardo nacido el 13 de julio del año 1353. “A la edad de 15 años” fue enviado por el padre a Avignon para que “aprendiese el noble arte del comercio” (“la nobile mercatura”), colocado en la compañía de Simone dei Guardi y socios y estuvo allí unos cuatro años. Luego el progenitor lo hizo matricular en el Arte del Cambio. A los veinte años “al verlo prudente y de maduro juicio” (“che era assai fermo e maturo giudizio”) lo admitió en la administración de todos sus negocios, con poder amplio (“con amplissima Procura”). Como vemos, era larga la formación práctica de los jóvenes burgueses ya que, sin duda, antes de viajar a Avignon había sido preparado en la *bottega* familiar. Como era habitual, en los miembros de las *casate* poderosas, Bartolomeo también participó de los cargos y honores ciudadanos⁶⁴.

Giovanni Morelli habla de la conducta deseada: mesura (“mídete en todo”), ahincamiento en el trabajo, pone en guardia a los muchachos sobre amistades o entretenimientos que “te desvíen de la *bottega*”, juegan “y hacen mal lo que deben”⁶⁵.

De los muchos ejemplos que nos proporcionan las fuentes acerca del camino desviado que —elegido por los jóvenes— podría convertirse en desdicha familiar, tomamos uno que se refiere a un episodio de la familia Salimbeni. La señora Simonetta di Bernardo casó —ya viuda— con Bernardo Salimbeni. En el año 1554, las memorias consignan que, viéndose atrapada en manos de uno de sus hijos —tal vez el mayor— llamado Boccaccino “gran gastador y libertino” (“gran dissipatore e libertino”), resolvió retirarse al monasterio “delle Murate” —donde era monja su tía doña Agnoletta—. Para ello, desembolsó una importante suma de dinero y dispuso una asignación mensual anual. Sus bienes dotales los donó a otro hijo y a

⁶³ *I libri*, p.56.

⁶⁴ Ildefonso DI SAN LUIGI, *Delizie degli eruditi toscani, Del magnifico Lorenzo de' Medici cronica scritta del senatore Bartolini Salimbeni colla storia genealogica di questa illustre casata*. In Firenze, l'anno MDCCLXXXVI per Gaetano Giambiagi stampator granducaale. Appendice al tomo XXIII, p.265. En adelante, citado Ildefonso di San Luigi.

⁶⁵ MORELLI, p.163.

la muerte de éste a su primo Alessandro⁶⁶. En suma, huyó de la posible miseria a que hubiera podido reducirla la inconducta de su hijo.

El juego era el vicio más temido por los burgueses. En la crónica de Donato Velluti⁶⁷ (1313-1370) aparecen varios ejemplos de estos jóvenes descarriados. Uno de ellos —Matteo— según el memorialista de la casa, era “gran jugador” (“grande giucatore”). Sin duda, este vicio determinó sus altibajos de fortuna, a veces aparecía bella y ricamente vestido, mientras que, en otras ocasiones, se mostraba “vestido vilmente”⁶⁸.

Estas serían las conductas no aprobadas por el grupo burgués, resultados a que se llegaba por una guía equivocada o un natural reacio a toda enseñanza.

Para concluir, cito una poesía de Antonio Pucci que resume posibles desdichas paternas y en que, evidentemente, el padre se decide por un camino de corrección dura, no sabemos si luego de haber intentado otros caminos de reflexión.

“Cuando el niño siendo pequeño tontea / castígalo con la escoba y con palabras, / pasados los siete años es necesario emplear el látigo y la correa/ y si superados los quince él loquea / hazlo [castígalo] con el bastón que otra cosa no le duele/ y dale tanto [hasta que], cuando te desobedezca, pida perdón / y si a los veinte todavía quiere guerrear / ¡Ah! Ponlo en prisión, si no te importa / y durante un año de poco lo nutras / Y si aún a los treinta años actuase mal / amigo mío, no te canses / que no vale castigar a hombre de treinta años / Aleja de ti a un individuo semejante / que sea lo que desee aunque para ti constituya un gran dolor / y haz de cuenta que no es tu hijo”⁶⁹.

Dejamos aquí estas pocas consideraciones acerca de un tema vastísimo y, sin duda, de permanente interés. Hemos realizado algunas calas en que opiniones vertidas por autores de épocas diversas, de diferente formación, con intereses varios, han tratado de establecer pautas, un camino cierto para la formación de niños y jóvenes de determinados grupos sociales, que habrían así de lograrse para continuar las sendas establecidas por sociedades de varia composición y objetivos.

⁶⁶ Ildelfonso DE SAN LUIGI, Appendice el tomo XXIII, p. 312.

⁶⁷ Donato VELLUTI, *La cronica domestica di Messe Donato Veluti* (ed. Del Lungo y G. Volpi), Florencia, Sansoni.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 93.

⁶⁹ *Poeti minori del Trecento*. (A cura di Natalino Sapegno) Milán-Nápoles, 1952, p.355.

Las aristas de la Providencia en Plotino

Olivia CATTEDRA

Universidad Nacional de Mar del Plata

FASTA

CONICET

Lo único cierto es que nos va la vida en hacer uso de todas nuestras fuerzas¹

25

Enseñaba Plotino que los hombres se debaten a través de una delicada arista entre la providencia en lo alto, y la fatalidad en lo bajo. Todo hombre se empeña, o debiera, en compenetrarse en la unidad de su alma con la unidad del ser, donde se acallan los conflictos. Sin embargo, la tarea no es fácil y está jaqueada por innumerables obstáculos, aunque en realidad, en ella se dirime el devenir de la vida. La *Eneada* III.2.10 se refiere a la concurrencia de influjos que afectan al hombre encarnado. En efecto, Plotino insiste en que ellos son, en principio todos buenos. Su origen se halla en los estratos inferiores del alma del mundo, cuando ésta da paso a la dinámica de la multiplicidad. Presentan la posibilidad, aunque no la necesidad, de modificar el estado espiritual del hombre, cuyo curso natural es, o debería ser, el rapto místico contemplativo², que se resuelve en su propio silencio. Sin embargo, no todos los hombres pueden alcanzar y/o sostener tal estado, y afrontan el riesgo, como veremos, de descuidarse y provocar una caída de alma que debe ser enmendada al punto (*En* III.2.4.38)

Semejante situación da lugar a la presencia desafiante, aunque eludible, de una congestión de influjos complicados, entre los cuales fluctúa la condición humana según aquella enseñanza de “arriba todo es providencia, abajo todo es fatalidad” (*Eneadas* III.3.5.15). Tal enseñanza permite, por otra parte, advertir la presencia y el funcionamiento del principio de verticalidad.

La oscilación vertical plantea problemas espirituales y aun existenciales aunque tal término pudiera quedar incómodo en relación al mundo neoplatónico.

Refiere Armstrong:

¹ SHAKESPEARE, *Antonio y Cleopatra*, II.1

² ZOLLA, *Místicos de Occidente*, Paidós, 2000, Introducción. Ver también Uzdavinys, *The heart of Plotinus: The essential Enneads*, World Wisdom Series, Indiana, 2009.

“Nuestra *psyche* no tienen ningún otro límite más que aquel de la *psyche* universal...y los límites de la *psyche* universal, tanto horizontales como verticales no son más angostos que los límites de toda existencia. Más aún, hay algo en nosotros, que en este nivel sería mejor denominarlo el “*self*” (*autos*) que *psyche*, que puede trascender la existencia y alcanzar la unión con la fuente desconocida, el Uno o Bien...al ser *psyche* somos parte inevitable de este vasto continuo que se extiende desde las profundidades hacia las alturas y se expande más allá de los límites de lo posible... no podemos abandonar nuestra universalidad psíquica ni realmente perderla o deshacernos de ella. Por supuesto, la mayoría de los hombres es inconsciente de gran parte de lo que hay dentro de nosotros (más rigurosamente, de lo que somos internamente) y ninguno de nosotros es conciente de ello todo el tiempo —al menos de la clase de consciencia en la cual podemos objetivarnos a nosotros mismos y hablar del nivel psíquico en el cual estamos— este tema no es importante ni deseable para Plotino. Sin embargo, sí podemos elegir en qué nivel queremos vivir; no estamos confinados al nivel humano empírico y ordinario de ser *anthropos*, “hombre”, podemos y debemos aspirar a elevarnos sobre él, y podemos y probablemente muchos hombres lo concreten, ir mucho más allá de él, vivir en lo que en realidad es un nivel animal o vegetal. Y si lo logramos, tendremos consecuencias...”³

El nudo del asunto es hasta qué punto el hombre despierta y toma conciencia de los influjos que lo rodean. En cuanto a aquellos dispensados por los astros, implican, de alguna manera, la conexión con el alma externa, y de ellos se dirá que todo astro dispensa un influjo benéfico para la vida. Es importante reconocer que tal aseveración implica la totalidad de la vida, tanto la del universo como la individual. Sin embargo, semejante orden de cosas es más directamente perceptible en la armonía global de la belleza y del universo, y más difícil de entender en términos de la particularidad y peculiaridad de cada vida individual. Consecuentemente, es menester meditar sobre el principio de la armonía coordinada del conjunto, y en este sentido, un texto clave es el siguiente:

“*En* III.2.4.25... ahora bien, no es verdad que, como cree alguno, el orden existe a

³ A.H. ARMSTRONG-R.R. RAVINDRA, “*Buddhi* in the *Bhagavad Gîtâ* and *Psyche* in Plotinus”, en R. BAINE HARRIS (ed) *Neoplatonism and Indian Thought*, Norfolk, Virginia, 1982, pp. 63-86, p. 75.

causa del desorden y la legalidad a causa de la ilegalidad, a fin de que las cosas mejores surjan y se revelen gracias a las peores. No, sino que, gracias al orden, que es algo impuesto, y porque hay orden, por eso hay desorden y gracias a la legalidad y a la razón y porque hay razón, por eso hay ilegalidad y sinrazón, no porque las cosas peores estén causadas por las mejores, sino porque las que debían recibir las mejores no fueron capaces de recibirlas, sea por su propia naturaleza, sea por las circunstancias y por impedimentos de otras cosas. Porque quien disfruta de un orden impuesto, puede ser que no lo realice, sea por sí mismo y por culpa propia, sea por otro y por culpa ajena, por otra parte, es víctima de muchos males causados por otros, aunque los causantes no lo quieran y persigan un objetivo distinto... además, los animales que por su propia esencia gozan de un movimiento de su libre albedrío pueden propender ora al bien, ora al mal. Pero tal vez no valga la pena investigar de dónde proviene su orientación al mal...”

Quizás para diluirlo en su propia irrealidad. Los ecos ontológicos no se hacen esperar y entonces, para Plotino, meritorio heredero de la tradición platónico pitagorizante, el Mal no sólo es ausencia de Bien, sino también de Realidad.

Este pasaje continúa con el llamativo análisis del proceso de desencadenamiento de las propensiones negativas⁴.

En sentido opuesto y más conducente, es el análisis de la posibilidad de felicidad en relación al retorno o no del alma a su condición divina. Y tal camino atraviesa, transversalmente las experiencias que el hombre vive en un desafío constante que lo promueven a buscar su verticalidad, ascendiendo por la dimensión otorgada a la providencia, pues “...sólo los buenos son felices, porque por eso mismo los dioses son felices...” (III.2.4.45), así como y más explícitamente, en términos de la coordinación providencia y conjunto, enseña en *En* III.2.6.15:

“...Todos estos hechos nos dejan perplejos, ¿cómo puede suceder eso?

Porque aunque es verdad que quien se dispone a hacer cualquier cosa debe mirar el conjunto, también es verdad que lo correcto es que sitúe las partes allí donde debe, sobre todo cuando están dotadas de alma y de vida o incluso son

⁴ *En* III.2.4.38ss, “porque si una propensión inicialmente exigua progresa en dirección al mal, amplia y agranda más y más la desviación. Añádanse la unión con el cuerpo y el apetito, que brota forzosamente. Además, un impulso primero y repentino si se descuida y no se enmienda al punto, induce a la elección del extravió en que uno ha caído...”

racionales.

La providencia debe extenderse a todas las cosas y su tarea debe consistir en esto: en no haberse descuidado de ninguna. Si, pues, decimos que este universo depende de la Inteligencia y que la potencia de esta se extiende a todas las cosas hay que tratar de demostrar cómo todas y cada una de ellas están bien dispuestas...”

¿Qué ocurre entonces?, ¿qué amenaza o provoca la caída? Dos motivos dan cuenta de la situación que luego se traducirá en lo que a primera vista podría denominarse el hombre mal dispuesto, cuya naturaleza suscita diversos cuestionamientos, y en especial enfoca el problema de la responsabilidad del hombre y sus acciones.

1. La carencia o falta. De ahí el principio que establece que *la incompletitud hace caer por falta de dominio de la materia, y en el plano material...*

Así, enseña el maestro que (III.2.7.1) “...Pues bien, hay que comenzar cayendo en la cuenta de que, cuando se busca la perfección que hay en una cosa mixta, no hay que exigir el mismísimo grado que esa perfección tiene en una cosa no mixta, ni hay que buscar los Seres primarios entre los secundarios, sino conceder que, puesto que el universo consta también de cuerpo, tiene también algo que le viene del cuerpo y contentarse con que de la forma le venga tanto cuanto la mezcla sea capaz de recibir, y ver si es deficiente en eso...”

2. En este momento, ya en su devenir y descenso y en conexión con la mezcla de lo natural, y de lo natural entendido globalmente como la corporeidad del alma del mundo, queda cierta parte del alma presa y condicionada a los influjos astrales. Es en este momento donde aparece el rango de acción y destino que podría denominarse, inevitable.

Expresa Plotino en III.2.10

“...Pero si es verdad que los hombres son malos involuntariamente y no son tales voluntariamente, no se puede hacer responsables ni a los que obran el mal ni a los que lo padecen, como si lo padecieran por su culpa. Y si encima se hacen malos forzosamente, y no de otro modo que o por influjo de la rotación celeste o porque el principio pone por obra los efectos que de él se siguen, se

harán malos por causas naturales. Y si encima es la razón misma la que los hace malos, ¿cómo negar que, al hacerlos, obra inicualemente?...”

Las grietas por las que se articula la Justicia⁵ se filtran en el conjunto, remitiendo a un entramado imperceptible de suerte que nada es injusto, de ahí que:

“Pero lo de involuntariamente significa que el pecado es involuntario, mas eso no quita que los agentes mismos obren por propia cuenta. Bien al contrario, porque son ellos mismos los que obran, por eso son también ellos mismos los que pecan. Porque si no fueran ellos mismos los que obran, no pecarían en absoluto. Lo de ‘forzosamente’ no significa por coacción externa, sino inevitablemente. El influjo de la rotación no es tal que no quede nada a nuestro arbitrio. Porque si todo se debiera a factores externos, todo sucedería como quisiesen esos mismos agentes de suerte que, si los agentes fueran los dioses, ni aún los hombres impíos intentarían nada contrario a ellos...pero de hecho los actos provienen de los hombres...” (En III.2.10.10ss)

El texto revela la consideración de ejes fundamentales para delimitar la responsabilidad humana y cósmica:

- a) Hasta donde el hombre es “malo”⁶.
- b) Cuál es el grado de responsabilidad que le toca.
- c) Hasta dónde no se puede adjudicar la responsabilidad a los astros.
- d) Qué diferencia hay entre coacciones externas (fatalidades) e internas, lo cual tiene que ver con factores de presión intrapsíquicos, propios del hombre.
- e) Y aquí la clave: el hombre decide siempre. Siempre hay un margen de decisión y ahí se explora el rango de lo evitable/inevitable, según el estado de comprensión de cada ser.
- f) En él sólo pueden accionar, al menos para Plotino, los planos virtuosos, que fortalecen la entidad superior del alma humana, a través del ejercicio propio de los elementos racionales del alma, generando una *contrafuerza* — noción muy sutil y clave— a la presión de las motivaciones ajenas y

⁵ Cf. G.G.AMARI, (ed) *La idea de Justicia en la antigüedad clásica*, ITER, Encuentros, Vol. XVIII, Centro de Estudios Clásicos, Universidad Católica de Chile, 2010.

⁶ No obstante debe tenerse en cuenta el texto de *En*. III.38.4.

mezcladas que puedan intentar arrojar al hombre hacia lo determinado.

Continúa el texto: “... Por otra parte, dado un principio, la serie de efectos se lleva a cabo porque *en la serie causal se incluyen* también junto con aquel, todos los principios existentes...”

La respuesta de Plotino es contundente, aunque de difícil aplicación para el hombre común. El inconveniente es que Plotino tiene en cuenta al hombre superior, no a todos los hombres.

¿Y por qué es esto? Considera el problema del entorno general —individual y cósmico— que rodea al hombre, incluidos los influjos astrales⁷, pues tales planteos están presentes en el ámbito del cual él proviene, sin embargo, no les concede gran importancia⁸. Dirige su atención al hombre que presenta capacidad de contemplación, es decir, al hombre superior⁹.

La lectura de Plotino genera, conduce a un intensa interioridad, en la cual la descontaminación de los elementos individuales debe realizarse a fondo y completamente. Para tal tarea el maestro indica que el instrumento filosófico-intelectual es el adecuado, si bien presenta ciertas reservas.

Se trata de una herramienta privilegiada que no está al alcance de todos los hombres, y mientras que Plotino no se preocupar por ello, los académicos modernos observan algunos inconvenientes. Tal el caso de Smith quien reflexiona: “...Para él (Plotino) el mundo no es más que un estadio en el cual la sombra del hombre real actúa...” y ello deja una sensación muy peculiar, dice Smith —y coincidimos— ante la lectura de Plotino... “...uno queda con la sensación perturbadora de que el tiempo es totalmente irrelevante, esto es, que la vida histórica en el mundo es completamente transcendida y convertida en un hecho

⁷ Cf. CATTEDRA, O. “Plotino en torno a los influjos”, en evaluación.

⁸ *Eneada* IV.4.40.1ss.

⁹ Plotino no era ajeno a los problemas que luego preocuparían a Porfirio. Evidentemente no era su experiencia personal, pero no desconocía la dificultad. Resulta que en *En.* IV.9, nos habla del alma que es una sola aunque con tal sutileza de la unidad que ésta no exime la multiplicidad, de suerte que habría diferentes tipos de almas; por la misma causa, en un tratado posterior *En.* I. 3 nos habla de la dialéctica que se aplica a las tres clases de almas ya preparadas para una evolución consciente o más directa. Este detalle da lugar a pensar que él comprendía y tenía en cuenta distintas posibilidades espirituales en los hombres, cf. *En* III.2 (47) 8, en que describe la dimensión humana. Smith considera, entre otros motivos, que Plotino ha llegado muy a fondo en su análisis global y ha visto con absoluta claridad los grandes impedimentos que comporta la encarnación, sus problemas “insolubles”, y de ahí que dirija todo su interés, sus fuerzas y su alma al desprendimiento; Cf. A. SMITH, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, The Hague, 1974 pp. 65-70.

superfluo cuando uno se ha reencontrado y ha redescubierto el sí mismo Real en el mundo de la eternidad...”¹⁰

No es este el caso de sus discípulos, que entienden que esta posibilidad está cercenada para el resto de los hombres y de ahí que integren o consideren los aspectos rituales —y sus vehículos— para facilitarle el proceso de elevación¹¹. Dr. García Bazán confirma este recurso en “...Los discípulos de Plotino (que) teniendo en cuenta particularmente la eficacia de la teúrgia, la capacidad de las obras o acciones divinas, de los ritos iniciáticos según los practicaban los seguidores de los *Oráculos Caldeos*, para purificar meramente el vehículo anímico, actividad que será completada por la filosofía como superficialmente interpretara Porfirio, o no sólo para purificar el vehículo, sino también para hacer ascender junto con el alma a sus lugares de origen, apartándose de la concepción plotiniana excesivamente intelectual y contemplativa, vuelven a hacer hincapié sobre la realidad del *ochéma*, deteniéndose especialmente en él...”

Ante tal debate, y en medio de las disquisiciones con sus discípulos, Plotino se ve forzado a insistir en lo esencial: “...Ahora bien, también los hombres son principios...”. Significativamente, se indica que en el hombre está presente siempre, y funciona toda vez que se lo contacte, el Bien.

La dificultad que presenta tal afirmación es que el hombre no experimenta su vida en un plano permanentemente esencial sino existencial o, al menos, oscila entre estas dos dimensiones. Luego, puesto que ambos están en juego dialécticamente, el asunto será en cuál de ellos se apuesta o instala para enfrentar tal devenir. Evidentemente, tal instalación se determinara en un plano axiológico. Mientras tanto, el hombre olvida que es esencialmente alma (*psyche*), y experimenta oscilaciones, turbulencias e influjos. El hombre sufre la desconexión con el Principio. Luego, ¿que debe acontecer para poder ingresar en el campo de la providencia, la libertad y el bien? Debe despertar, reagrupar sus fuerzas psíquicas y dirigirlas hacia arriba. Armstrong comenta que el primer paso en este camino “en nuestro retorno al Bien, es un despertar, y a la vez, un entender quién somos realmente, lo que implica entender que, como *psyche*, nosotros hacemos, animamos y dirigimos el mundo material (VI.10.2) De ahí que la *psyche* en cualquiera de sus

¹⁰ P. Ib. 68.

¹¹ Cf. *El cuerpo astral*, Ed. Obelisco, Barcelona, 1992, p. 52.

clases o niveles tiene la capacidad de actuar en todos sus niveles inferiores y así debe hacerlo cuando el orden del universo lo requiera...”¹²

Por esta razón el maestro responde insistiendo sobre las capacidades superiores del hombre-alma: “...es un hecho al menos que su misma naturaleza les impulsa a realizar acciones nobles, y un principio así es un principio autónomo...”.

Luego, se constatará que el hombre es libre cuando actúa noblemente y en consonancia con su esencia, y deja de serlo cuando su acción se torna imperfecta e impura. Por lo tanto es preciso insistir: se requiere la concurrencia de las virtudes, de las cuales, la teúrgia no es una alternativa para Plotino.

El Dr. García Bazán puntualiza remitiéndose a un antecesor de Plotino, Espeusipo¹³: “...Hay el Bien en sí, y como atributo, y el Mal en sí y en conformidad, el mal atributo de un ser diferente. Además, hay el Bien y su contrario, el Mal, que es *necesario, no posible...*”

Claro, necesario en la medida que aparece como una consecuencia parcial del equilibrio general, pero no una posibilidad real y libre connatural a la esencia divina que hay en el hombre.

El siguiente tratado continúa mostrando la movilidad ontológica de las distintas fases complementarias del universo múltiple, y como en función de tal equilibrio se juegan las fuerzas, de modo tal que todo apunte hacia el Bien¹⁴, así:

IV.4.39: “... Pero como todos se van coordinando constantemente, y todos contribuyen a un solo fin, todos son presagiados. *La virtud empero, no admite dueño*¹⁵, sólo que aún los actos de virtud se entretajan en la ordenación global porque las cosas de abajo dependen de las de arriba —las de este universo, de las que son más divinas—...”

Una correcta interpretación de estos pasajes nos lleva a observar que en la medida en que el hombre fortalezca —o no—, su alma con el ejercicio de las virtudes, el problema de la verticalidad entre providencia y fatalidad, se resolvería por sí

¹² Cf. ARMSTRONG, p. 76

¹³ Sobrino de Platón, que fuera su sucesor en la dirección de la Academia, línea a la cual se remonta Plotino.

¹⁴ Un ejemplo interesante de esta dinámica, aunque en otro horizonte espiritual y religioso, lo ofrece el cardenal Jean Danielou, en su explicación del sufrimiento de Job. Porque sufre el justo? Para que el injusto se salve. Cf. J. DANIELOU, *Los Santos paganos del Antiguo Testamento*, Ed. C. Lohle, Buenos Aires, 1960.

¹⁵ Esta misma es, dentro del texto de Plotino, una cita de Platón, correspondiente a *Republica* 617 e 3.

mismo, incluyendo como factor compensador, la necesidad intermedia.

Continúa Plotino:

En IV.4.39.5-15: “...y porque aún este universo participa de aquellas. Por consiguiente, las cosas de este universo no se originan por razones seminales, porque en las razones seminales mismas, no se incluye ninguno de los efectos disconformes con las razones seminales mismas, ninguna de las contribuciones de la materia al conjunto y ninguna de la interacción recíprocas de los efectos.

Parecería más bien que la Razón del universo es comparable a un plan que estableciera el orden y la ley de una ciudad, sabiendo de antemano las futuras acciones de los ciudadanos y los motivos de sus futuras acciones, legislando además con miras a todo esto e insertando en el contexto de las leyes todo lo que a los ciudadanos les ha de pasar y todo lo que han de hacer y los honores y deshones debidos a sus acciones, procediendo todas las cosas en mutua armonía casi automáticamente...”

Y sigue mostrando las señales del destino, en las cuales puede leerse la Providencia:

“... Por otra parte, la acción presagiadora no está motivada primariamente por el fin de presagiar, sino que, como los sucesos se desarrollan al modo dicho, por eso son presagiados unos por otros. Porque como forman un todo unitario y pertenecen a un todo unitario, también es posible conocer una cosa por otra, la causa por lo causado, el consecuente por el antecedente y el compuesto por uno de sus dos componentes, ya que el uno y el otro son obra conjunta de la Razón del universo...”

Otro factor perturbador para el hombre encarnado se explica gracias a la misma dinámica: los hechizos mágicos. Y estos vuelven a requerir la consideración de la mentalidad en la que se desenvuelve Plotino: el mundo pagano de la antigüedad tardía. Como ya se ha señalado, este tema no es una preocupación para Plotino ni para el mundo académico tradicional que lo ha estudiado. Sin embargo, los influjos, las magias y los hechizos han sido considerados brevemente por el maestro y su tratamiento ofrece un nuevo perfil en los estudios plotinianos.

Entonces y respecto de ellos, según las costumbres de tal momento histórico, y atento a que los mismos registros de la experiencia inhiben desconsiderarlos, Plotino observa la acción de estas fuerzas tan invisibles como sutiles, tan misteriosas, y a la vez, tan evidentes dentro de la complejidad de la vida.

Deberemos esperar hasta Porfirio, que gracias a su formación ecléctica, puede brindar una cautivante descripción del paisaje que constituye el entretejido invisible de las fuerzas de la vida, de los dioses, de las inteligencias intermedias¹⁶. Estas, accionando a través de encantamientos, hechizos mágicos, influjos astrales, teúrgia, ritual, o como se prefiera, deben su razón de ser a este entretejido múltiple e invisible de la manifestación y pertenecen a una dimensión de alma, del mundo y como tal incumben, contactan e inciden sobre la del hombre. Por esto, Plotino las observa y aún las explica, considerándolas no sólo irrelevantes a la evolución espiritual del alma, sino más aun, desorientadoras.

La existencia del entramado invisible e inteligente se relaciona estrechamente con la magia de la época. Sin embargo, ésta, en tanto conjunto de principios técnicos, tendrá una función operativa, que desde luego, se instala en planos inferiores a los de la esencia, naturaleza y destino del alma superior en su retorno hacia el Bien¹⁷.

¹⁶ Porfirio señala, en *Sobre la Abstinencia*, II.37-39 "...Respecto a los demás dioses (el mundo, los dioses fijos y los errantes), dioses visibles, por lo demás, por constar de alma y cuerpo, hay que demostrarles nuestro agradecimiento del modo que se ha dicho mediante sacrificios de seres inanimados. Nos resta, además, la multitud de divinidades invisibles, a los que Platón, de un modo indistinto, ha llamado "démones". Entre ellos unos reciben su nombre de los hombres y obtienen en cada pueblo honores iguales a los dioses y el resto del culto; otros, en su mayor parte, no reciben nombre alguno, sino que en aldeas y en algunas ciudades reciben, por obra de algunas personas, un nombre y un culto oscuros. El resto de la multitud se denomina comúnmente con el nombre de *démones* y respecto a todos ellos existe el convencimiento de que pueden causar daño, si se irritan por un desprecio y por no recibir el culto fijado por la ley y, por el contrario, pueden otorgar un beneficio si se les propicia con votos, suplicas, sacrificios y las prácticas culturales que ellos conllevan..." . Y así como hay buenos *démones*, hay otros no tan buenos que tienen influjos nefastos, de ellos dice en II.39. 3: "...Entre los malvados...porque expuestos mayormente a la pasión, habitan un lugar próximo a la tierra y no hay delito alguno que no intenten cometer. Porque teniendo un carácter totalmente violento y engañoso, pues no esta sometido a la vigilancia de una divinidad superior, realizan la mayor parte del tiempo ataques violentos y repentinos, a la manera de emboscadas, en parte por intentar pasar desapercibidos, en parte por ejercer su violencia. Por ello son intensas las pasiones que ellos infunden. Pero los remedios y las correcciones de los *démones* superiores parecen demasiado lentas... (en II.40.2 y 3): Adoptan éstas y semejantes actitudes con la intención de desviarnos de nuestra recta reflexión sobre los dioses y convertirnos a ellos. 2: y la única solución es la piedad y la pureza pues, al decir del mismo Porfirio en II.43.2: 2...los malos *démones* no atacan un alma pura a causa de la disimilitud existente con ellos...(pues) cuanto más nos descuidemos por eliminar las pasiones de nuestra alma, tanto más nos vinculamos a una potencia malvada y, por ello, necesidad habrá de apaciguarla. Porque, como dicen los teólogos, los que están encadenados por la realidad externa y no dominan ya sus pasiones tienen necesidad también de apartar de sí esta potencia, porque, si no lo hacen así, no acabarán sus fatigas..." y concluye Porfirio (II.44.3) "...porque la pureza es una defensa para tomar precauciones como un símbolo o sello divino..."

¹⁷ Cf. SMITH, p. 123.

De este modo es que Plotino expresa y explica en la *Eneada* IV.4.40:

“...Y, los hechizos mágicos, ¿cómo explicarlos?

Por simpatía, es decir, porque es inherente a la naturaleza que haya sintonización entre semejantes y oposición entre desemejantes...”¹⁸. Otra vez se hace presente el mismo principio que daba cuenta del influjo astrológico, la ley de simpatía

Y agrega:

“...Y por la variedad de potencias de las muchas cosas que confluyen en un animal unitario. Muchos seres son, en efecto, atraídos y hechizados aún sin los manejos de un tercero: la verdadera magia consiste en la “Amistad” y la “Discordia” que alternan en el universo, y el primer mago y hechicero, es el universo...”

Hay consecuencias propias y naturales que pertenecen a la *ley de simpatía y resonancia*¹⁹. Es tarea del hombre preocupado por su situación espiritual, determinar cómo se instala en esta ley. Vale decir, determinar qué le es propio por su misma naturaleza al encarnar, y con qué se conecta y liga en virtud de la resonancia o simpatía; que pueda estar influyéndolo de un modo *ajeno a su naturaleza, y aún ir más lejos y considerar si tal influencia es elevadora y unificante, o bien distractora y desintegradora*, según su alma vibre elevándose en concurrencia hacia la unidad, o bien se sitúe en planos de multiplicidad. Junto con el efecto elevador de las virtudes, Plotino ofrece una salida contundente a las complicaciones aporéticas del devenir humano y afirma: quien contempla, es invulnerable, y lo explica de este modo:

“... Porque todo aquel que está vuelto a otra cosa se deja hechizar por esa otra cosa, ya que aquello a lo que está vuelto, lo hechiza y lo atrae. Sólo quien está vuelto hacia sí mismo está libre de hechizos. Por eso, toda acción está hechizada, como lo está también toda la vida del hombre de acción, porque se siente movido hacia las cosas que le fascinan... en realidad es porque se ve

¹⁸ Nuevamente, en FOWDEN pp. 79-86.

¹⁹ Cf. IGAL, op. cit. pp. 426-429.

atraído por las artes de la magia, sino por las de la naturaleza, pues el Engaño encadena y conecta una cosa con otra, no locamente, sino por los filtros que propina... Queda que la única que está libre de hechizos es la contemplación, porque nadie que esté vuelto hacia sí mismo está hechizado. Es que está *aunado*, y el objeto de contemplación es el mismo y su razón no es víctima de engaños, si hace lo que debe, vive su propia vida y realiza su propia tarea... es ella la que da el impulso, sino que su punto de arranque, imperceptible en cualquier proceso, como también el del ser irracional, son las premisas de la pasión..." (En.IV.4.43.15-20).

Según los textos previos, se permiten concluir que, entonces, la necesidad tiene que ver con la "dimensión" del alma llamada natural, que es la perteneciente al cuerpo total de la naturaleza, y a la que responde según las leyes mencionadas previamente²⁰.

Dicho con mayor amplitud, podríamos concluir que es la naturaleza lo que permite el desarrollo específico y esto de acuerdo a un orden necesario. Por ejemplo, es necesario que a la semilla de buey le corresponda el crecimiento de cuernos, pelaje etc., pertenecientes al buey, esto tiene que ver con la necesidad o *ananke*. A su vez, estos desarrollos naturales se suman al desarrollo de las capacidades que son propias y particulares de las almas, según este orden de lo apetitivo, lo sensible, lo reactivo, pero esto, de nuevo, va conjugándose dentro de un patrón particular. Lo necesario es tal dentro del orden de una forma determinada de la manifestación. En tanto que lo fatal tiene más que ver con los encadenamientos causales que sostienen el equilibrio del universo, de modo que podríamos decir que la fatalidad tiene un orden de dependencia universal. Este aspecto es explicado claramente por Plotino al final de la *Eneada* III.1.8.5ss que hemos citado varias veces, y que comienza señalando que: "...El alma, que es un principio distinto. Sí, esa es la que hay que introducir en el reino de los seres, no

²⁰ Respecto de la superación de la necesidad, deben tenerse en cuenta ciertas operaciones y reglas que alteran el proceso estrictamente natural; por ejemplo, los *Papiros Mágicos* conforman un conjunto desigual, sin embargo en su introducción CALVO MARTÍNEZ y SÁNCHEZ ROMERO explican: "...lo que pretende el mago, en términos generales, por medio de sus ensalmos y acciones rituales es conocer, realizar y obtener aquello que por medios naturales no puede un ser humano, porque lo impiden las férreas leyes de la naturaleza. Por consiguiente, su primer objetivo es superar estas leyes..." y ofrece tres indicaciones para tal propósito: "a) convirtiéndose él mismo en un ser sobrenatural (...), conseguir que un dios del mundo superior astral actúe en favor del mago, (...) y la última forma que, por cierto, es la más común, consiste en obligar directamente a un ser intermedio inferior, *demon* o ánima, a que se ponga al servicio del mago..." p. 26-27.

sólo el Alma del Universo, sino también, junto con ella, el alma de cada individuo como principio no pequeño que es... etc.”

Nuevamente observamos que en la medida en que el hombre está conectado con los niveles o planos propios de la Naturaleza²¹, es decir, en tanto y en cuanto se confunda —en el sentido tanto de olvido como de sustitución— con los condicionamientos necesarios a su encarnación, no podrá evitar responder, quizá forzosamente, o más precisamente, *fatalmente*, a las leyes del universo.

Por otro lado, el hombre-alma, en la medida en que no se confunda con estos condicionamientos, y mientras se incline hacia la búsqueda de lo que es más genuino en él, constatará que su alma se vuelve hacia sí misma, en contemplación de su propia esencia. Gradualmente, se irá liberando de los aspectos fatales e irá ganando terreno en su libertad. De nuevo la verticalidad se hace presente en forma axial. En tal instancia, lo que puede colaborar a iniciar este proceso de elevación será el buen uso del libre albedrío, entendido más allá de la interpretación estoica tradicional, es decir, en el contexto plotiniano.

Incluso, será preciso recordar que las incorporaciones vienen de un orden seminal, de un orden causal, donde el efecto está, en cierta medida, predeterminado en la causa. Así, el hombre es libre porque es capaz de estar de acuerdo con este orden, el animal, en cambio, lo es necesariamente. Plotino coincide con esta visión, pero dice que esto es así parcialmente y en algunos aspectos, porque en realidad, el hombre es libre por *otra cosa*. Y esa otra cosa es que el hombre es libre porque el alma es esencialmente libre. Y cuando el hombre comprende esta libertad, ahí se ordena en el más profundo sentido del término y en ese ordenamiento es feliz, de modo que una vez hallado, no se alejara de él. Será feliz en el encuentro de sí mismo, y de la libertad²².

Al conjunto de las dinámicas y alternativas que hacen cumplir, en sus diversos grados, el entretejido de las fuerzas de la naturaleza, forzosamente, corresponde definirlo “fatalidad y sus consecuencias”: ésta, junto con los principios del orden natural, necesarios de la providencia, más los recursos de restablecimiento de armonía en los distintos planos o niveles de la realidad, se presenta ante la experiencia del hombre, y en esto consiste la versatilidad desafiante

²¹ “Porque la Naturaleza es un reflejo de la sabiduría, y, como es un nivel ínfimo del Alma, también es ínfima la razón que se refleja en ella...por eso la Naturaleza no es sabia”, *En.IV.4.13.5-10*.

²² Cf. GARCÍA BAZÁN, *Sobre la trascendencia...* pp.62.

de su devenir.

La fatalidad se plantea en el plano estrictamente humano, y vinculada al acontecer del hombre, o más bien, al conjunto concatenado de lo que el hombre no tiene en cuenta: los efectos desapercibidos de su hacer. Cosa que acontece cuando opera desde lo más bajo, de ahí que se puede pensar la fatalidad como la ausencia o la carencia del ejercicio de los principios razonantes; o sea, pertenecientes a las zonas irracionales del alma.

Del siguiente modo lo describe Igal: “...(Plotino) se niega a identificar la fatalidad con el alma, que es un principio trascendente, no sólo del cosmos, sino también la individual. En total, pues, tres causas que, tomadas juntas, explican la totalidad de eventos cósmicos:

1. El Alma del cosmos como responsable de la providencia y coordinadora general.
2. El alma individual como sede del libre albedrío.
3. Y la fatalidad concebida como la suma de todos los factores causales extrapsíquicos²³, o sea, extra anímicos, no pertenecientes al alma como tal, sino, a sus ámbitos más externos a la vez que inferiores²⁴, que se identifican pues en estos el principio inteligente propio de la esencia del alma, se encuentra oculto, morigerado al extremo que pareciera que carece de él. Con razón entonces, se los puede llamar, además de conjunto de fuerzas extra psíquicas, sumatoria de consecuencias complicadas e interdependientes de las actividades no inteligentes, ni racionales del alma. De aquí la reiterada enseñanza de Plotino, respecto a que aquel que contempla, es invulnerable, pues está vuelto hacia sí.

Por esto, la Providencia se presentará más cerca del alma divina, ya sea en su expresión como alma del universo, o como la parte superior del hombre, y se la definirá específicamente como la acción llevada a cabo bajo la inspiración —y la potencia— de la inteligencia.

En cambio, la fatalidad, que como hemos visto, se aleja del funcionamiento propio y esencial del alma al caer en el campo de lo irracional, se aparta asimismo de la providencia y cae más allá de su efecto ordenador en un campo de

²³ Cf. IGAL, op. cit. p. 18.

²⁴ Inferiores y descendentes.

consecuencias necesarias. De aquí que la necesidad encuentre un punto a mitad de camino entre providencia y fatalidad, y a partir de tal instancia, se torne solidaria de la perspectiva astrológica, y de su plano de influencia.

La fatalidad es asociada —aunque no identificada— con el plano de los influjos astrológicos, en tanto y en cuanto, el alma del hombre se vea envuelta o apresada por fuerzas ajenas a la esencia del hombre, o que pertenecen a los niveles hipostáticos inferiores. Tal el caso de la naturaleza y de ahí que se pueda considerar, siempre en forma relativa, el determinismo. Igal lo describe de este modo: “...una causa extrínseca al alma, pero que puede extender su campo de acción al alma inferior a través de apetitos, tendencias y pasiones provocados por agentes externos...”²⁵.

Observamos entonces que el alma susceptible al influjo es un reflejo inferior del Alma, y en tanto reflejo, aún no se ha purificado, de ahí que se diga que es más bien, un alma caída, alejada del ejercicio de las virtudes. Luego, deberá circular por la vida de las vidas para lograr reencontrar su retorno y ascenso a la Fuente. Por idénticas causas, cabe comprender que la circulación del alma está ligada a los efectos de su falta de libertad o providencia, y provoca, a su vez, la circulación como transmigración o reencarnación²⁶.

En este sentido, la astrología nos será de utilidad en términos de informarnos las pautas del derrotero de las causas y efectos que atraen al alma a cada vida en la cual nace, por ello y tal como señala Brehier “...también Plotino comprendió muy bien la íntima relación existente entre las creencias astrológicas, la tesis estoica del Destino, y la reabsorción de las almas individuales en el alma universal (III.1.2.7)...”²⁷. Además, remarca Plotino: “...negarse a seguir más arriba, es propio quizás del indolente y de quien no da oídos a los que se remontan hasta las causas primeras y trascendentales. En efecto, ¿por qué al producirse unos mismos fenómenos, por ejemplo la aparición de la luna, uno roba y otro no? Por qué, siendo similares los influjos provenientes del entorno, ¿uno enferma y otro no? ¿Por qué de unos mismos negocios uno sale rico y otro pobre? Y la diversidad de comportamientos, caracteres y suertes nos obliga a dirigirnos hasta las causas remotas...”

²⁵ IGAL, p. 18.

²⁶ Cf. RICH, A. “Reincarnation in Plotinus”, en *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 10, num. 3, (1957), 232-238.

²⁷ BREHIER, p. 86.

Conclusiones

Dos planos de conclusiones surgen al finalizar estas reflexiones. Una de ellas de corte filosófico, por así decirlo, y otra de orden académico. La primera nos parece relevante por el mismo objeto del estudio y la investigación. ¿Cuál es el propósito que tiene el hombre moderno cuando hunde su interés y sus fuerzas en el estudio del pasado, salvo que este resulte valioso, inspirador y aleccionador para la vida moderna? Si tal es el caso, las reflexiones en torno a vigencia espiritual de las fuentes pretéritas se tornan un imperativo ético.

Es posible concluir, de la lectura de Plotino, que el hombre es esencialmente bueno pero su vida oscila —existencialmente— entre el bien y su debilitamiento. El hombre se ve propenso a caer. Plotino describe: *En* III.2 (47) 8, “...Ahora bien, los hombres están en medio y abajo; arriba están el cielo y los dioses que hay en él, y la mayor parte del cosmos la constituyen los dioses y el cielo todo en derredor, mientras que la tierra, comparada aún con uno solo de los astros, es como un punto. Mas la injusticia que se da entre los hombres causa sorpresa porque se estima que el hombre es lo más valioso del universo, como si no hubiera nadie más sabio, cuando en realidad el hombre yace entre medio de los dioses y las bestias y propende a ambas cosas: unos hombres se asemejan más a lo uno (a dios), otros a lo otro (a la bestia) y otros, que son mayoría, son intermedios...”

La dificultad arceca en las instancias intermedias, en las cuales se debate, y con fuerza, el hombre de bien: ¿Por qué esta preocupación para no desviarse? He aquí las aristas que afectan transversalmente el eje providencia-fatalidad. El punto álgido presenta una nueva complicación; los niveles “intermedios” muestran varios inconvenientes, en primer lugar, la misma dualidad de estas esferas, claramente advertidas por Porfirio, la dualidad inherente a las potencias psíquicas. Por otro lado, desde el punto de vista del hombre, aunque se trate del camino de retorno del alma al mundo fuente, al mundo principal, las fuerzas del sujeto en cuestión se van haciendo más universales, pero no del todo universales. Es decir, se da en la psique del sujeto una mezcla de elementos individuales y colectivos o universales; en estas condiciones y permaneciendo el viviente ceñido aún a su propia dualidad interna, debe enfrentar la dualidad del medio en cuestión. En todo sentido, subjetiva y objetivamente, impera la dualidad. Una vez más, la complejidad del mundo de lo

sutil, el cuerpo sutil y su engarce en el proceso cósmico, se hace presente en toda su abigarrada peculiaridad. He aquí el punto que debemos definir subrayando aquello de que no todo lo invisible es espiritual.

Así las cosas, el hombre no es completamente responsable de su caída, por efectos de su propia ignorancia. La caída surgirá como una necesidad “por defecto” al alejarse del bien. De lo que sí es responsable es, por un lado, de resguardarse de no apartarse del bien, es decir, de mantener su dinámica axiológica a la altura de sus preocupaciones espirituales, y por el otro, ser consciente de su coexistencia con un universo poblado de inteligencias disimiles que lo influyen y afectan. Por ende, es menester que sepa a qué se expone, si a fuerzas cargadas de bendición o influjos cargados de destrucción.

Insistamos. El hombre puede no ser responsable de su caída, mas sí de su retorno. Esta situación atañe particularmente al hombre moderno, que está herido de eternidad, y que ha olvidado el camino del retorno del alma. No obstante, la existencia del alma, bajo cualquiera de sus nombres, tanto individual como colectiva, es una presencia que muestra sus huellas y reclama sus derechos, tanto en la elevación del hombre como en su descuido.

Los maestros antiguos brindan inspiración para analizar algunos problemas que siguen vigentes para el hombre de hoy, y cuya desconsideración hacia ellos profundiza el despropósito que embriaga y entorpece la conciencia actual, peligrosamente dirigida a la autodestrucción. El hombre ha omitido, casi por completo, la existencia de su alma y sus necesidades, y como dice el antiguo adagio, si el hombre quiere tener sentido en la vida debe recordar. Esto es, recordar su pertenencia a un ámbito natural, propio, más amplio, recuperar el sentido de la unidad de la vida y su prodigiosa red de interdependencia e interacción; retomar el contacto con su alma, individual y colectiva.

En segundo lugar, viene la preocupación académica. Tradicionalmente Plotino ha sido investigado a la luz de los caminos místicos contemplativos más puros aunque también más estrechos. El pensamiento neoplatónico ofrece dos caminos que se abren ante él: la contemplación y el ritual. Plotino adhería al primero y Porfirio insistía en el segundo, seguro por tener mayor empatía con las condiciones de los hombres imperfectos. Un problema de corte filosófico, es decir, de la filosofía subyacente a cada escuela, —¿o se trata de una cuestión de orden espiritual que atañe a los expositores del sistema? Acaso se trate de problemas

esenciales situados en la misma naturaleza antropológica y sus distintos templos espirituales. La historia de la filosofía ha registrado esta problemática bajo la diferencia entre ascetas y contemplativos. Smith, a cuyos estudios ya nos hemos referido, evoca la sensación inquietante que permanece luego de leer a Plotino: la lectura de Plotino es, a la vez, un bálsamo para el hombre interior, una inspiración para el buscador y una advertencia inquietante para el hombre común. Si bien es cierto que la totalidad se encaminara hacia el Bien por la mediación de la Providencia, esta posee sus aristas que muestran la dificultad tanto de alcanzarla como de permanecer en ella.

La enseñanza plotiniana apela a una férrea perseverancia en la práctica espiritual que permitiría la adhesión constante a la Providencia. Y mientras que Plotino señala las fuerzas espirituales activas representadas por las virtudes y la intensificación de la contemplación, Porfirio expone la alternativa y los beneficios de la teúrgia que reenfoca la relevancia del tema de la magia en Plotino. Sería imprudente descartar la importancia que estos temas presentan dentro de la exposición plotiniana y su reconsideración académica. Si tal línea de investigación se promueve, enriquecerá sin dudas los estudios neoplatónicos. Y estos vuelven a requerir la consideración de la mentalidad en la que se desenvuelve Plotino: el mundo pagano de la Antigüedad Tardía. Como ya se ha señalado, este tema no es una preocupación para Plotino ni para el mundo académico tradicional que lo ha estudiado. Sin embargo, los influjos, las magias y los hechizos han sido considerados brevemente por el maestro y su tratamiento ofrece un nuevo perfil en los estudios plotinianos.

Fuentes:

Plotino, *Eneadas*, (Trad. J. Igal) 3 tomos, Gredos, Madrid, 1982-95.

Plotino, *Enneades*, (Trad. bilingüe griego-francés, de M.-N. Bouillet) Paris, Librairie de L. Hachette et ce., 1859.

Porfirio, *Sobre la Abstinencia*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1984.

Bibliografía:

- Amari, G.G. (ed.) *La idea de Justicia en la Antigüedad Clásica*, ITER, Encuentros, Vol. XVIII, Centro de Estudios Clásicos, Universidad Católica de Chile, 2010.
- Armstrong A-H; R.R. Ravindra, “*Buddhi in the Bhagavad Gîtâ and Psyche in Plotinus*” en R. Baine Harris (ed) *Neoplatonism and Indian Thought*, Norfolk, Virginia, 1982, pp. 63-86, p. 75.
- Brehier E. *La filosofía de Plotino*, Buenos Aires, 1953
- Bussanich, *Plotinus’s metaphysics on the One*, Cambridge Nuevo Press, 2006.
- Calvo Martínez J-L-, Sánchez Romero M.D. (trad.) *Textos de Magia en Papiros Griegos*, Ed. Gredos, Madrid, 1987.
- Cattedra, O “Plotino, en torno a los influjos” (inérito)
- Cumont, F. *Astrología y Religión en el mundo grecorromano*, trad. En español, ed. Edicomunicaciones, Barcelona, 1989.
- Danielou, J. *Los Santos paganos del antiguo Testamento*, ed. C. Lohle, Buenos Aires, 1960.
- Dillon, J. “Iamblicus defense of Theurgy: some Reflections”, *International Journal of Platonic Tradition* I, 30-41, (2007).
- Elgersma Helleman, Wendy. “Plotinus and Magic”, en *The International Journal of the Platonic Tradition* 4, (2010) 114-146, Brill, Leiden.
- Fowden, G. *The Egyptian Hermes: A Historical approach to the late pagan mind*, Princeton University Press, USA; 1986;
- García Bazán, F. *El cuerpo astral*, Ed. Obelisco, Barcelona, 1992.
- ----- . *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, Trotta, 1997.
- ----- . *La religión hermética: Formación e historia de un culto de misterios egipcio*, Ed. Lumen, Buenos Aires, 2009.
- ----- . *Neoplatonismo y Vedânta I, La doctrina de la materia en Plotino y Shankara*, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1982.
- ----- . *Plotino y la mística de las tres hipostasis*, Ed. El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2011.
- ----- . *Plotino, Sobre la trascendencia divina*, Mendoza 1992.
- Gurtler, G. SJ., “Sympathy in Plotinus”, en *International Philosophical Quarterly*, Vol. 24, num 4., Dec. 1984, pp. 395-406.

- Helleman Elgersma, Wypkje, *Soul Sister*, The Hague, 1980.
- Lehoux, D. "Observation and prediction in ancient astrology", en *Studies in History and Philosophy of Science*, Part. A., Vol. 35, 2, June 2004, 227-246.
- Merlan Ph., "Plotinus and Magic" en *Isis*, 44 (1953), pp. 341-348.
- Montero Herrero, S. *Diosas y Adivinas: Mujer y adivinación en la Roma antigua*, Ed. Trotta, Valladolid, 1994.
- Mourette, P. (trad), *Porfirio: Puntos de partida hacia los inteligibles*, ed. Losada, Buenos Aires, 2008.
- Placido de Prada (Trad.), Plutarco, *Sobre los oráculos*, ed. El Barquero-José de Olañeta, ed. Barcelona, 2007.
- Rich, A. "Reincarnation in Plotinus", en *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 10, num. 3, (1957), 232-238.
- Smith, A. *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, The Hague, 1974.
- Uzadavinys, A. *The heart of Plotinus, The Essential Enneads Including Porphyry's On the Cave of the Nymphs*, Bloomington, World Wisdom Press, 2009.
- Yhap, J. (2003) *Plotinus on the soul. A study in the Metaphysics of Knowledge*, Selinsgrove, Susquehanna University Press, London.
- Zolla, E. *Místicos de Occidente*, Paidós, Madrid-Barcelona, 2001, Vol. I. p. 40-45.

El paisaje sonoro en las hagiografías. La vida de san Antonio

María Luján **DÍAZ DUCKWEN**
Universidad Nacional del Sur

45

Las hagiografías son las producciones literarias que han caracterizado a todo el período medieval. La Vida de San Antonio¹, escrita en el siglo IV ha sido la primera que dio forma a este género y tuvo una importancia capital dado que estableció los principales lineamientos que habrían de destacarse para hacer del cristiano un santo. Sin embargo, nuestro trabajo dejará de lado estos planteamientos para detenernos en otro aspecto poco desarrollado: el paisaje sensorial. Nuestra labor consistirá en descubrir las distinciones e interrelaciones de los significados y las prácticas sensoriales propias de esta obra, para encontrar el valor social y la significación dada por la sociedad tardoantigua a su mundo.

La Antigüedad Tardía generó nuevas formas de escritura de manos de los cristianos, siendo las *uitae* una cuyo éxito se manifestó a lo largo de todo el Medioevo posterior. Como parte de los acontecimientos culturales que fijaron el surgimiento de una nueva mentalidad, la cristiana, proponemos analizarla desde varias perspectivas, atendiendo a la doble problemática de provenir la información de una hagiografía de siglo IV y comprender sus aspectos sensoriales.

La historia cultural y Peter Burke en su análisis del lenguaje, afirman que diferentes grupos sociales usan diferentes variedades de la lengua que actúan como marcas distintivas de minorías religiosas; menciona entre ellas las de los primeros cristianos que emplearon términos antiguos con nuevos significados acordes a sus necesidades y crearon una solidaridad fuerte, útil para su trayectoria de grupo perseguido. A su vez, la lengua modela a la sociedad en la que se usa: es una fuerza llena de vida, constituye un medio de control de determinados individuos o grupos y también de resistencia a tal control, un medio para modificar la sociedad o para impedir el cambio, para afirmar o suprimir identidades culturales². “Hacer cosas con palabras es significativo y productivo, porque la acción no acontece sólo en un momento dado sino que se desenvuelve a través de prácticas repetitivas que

¹ Utilizaremos Atanasio. (1994). *Vida de Antonio*. Introducción, traducción y notas de Paloma Rupérez Granados. Madrid: Ciudad Nueva.

² Burke, Peter. (1996). *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Barcelona: Gedisa. pp.11 a 49.

generan identidad. Esta identidad es, pues, una suerte de significación de prácticas significantes que invocan y repiten imperativos de raíz sociocultural”³.

Paralelamente, Roger Chartier enlaza las cuestiones que tienen que ver con las prácticas y las representaciones. Y en este sentido quiero remarcar la posibilidad que brinda al historiador no de reconstruir el pasado sino de *volverlo a hacer presente (re-presentarlo)*. Es decir, no volvemos al pasado sino a las imágenes que ha producido de sí mismo, las improntas del pasado⁴. En dicho término, representación, se conecta el universo de las relaciones y las tensiones que constituyen las sociedades y las prácticas derivadas que dan cuerpo al mundo que les es propio⁵.

Herbé Inglebert⁶ propuso analizar desde el punto de vista lexical tres términos: conversión, cristianizar y cristianización. Los tres tienen que ver con la obra a analizar puesto que representan el máximo objetivo que pretenden los cristianos. La cristianización, sin ser un sinónimo de conversión, trae consigo dos posibilidades: la individual o la colectiva. Asimismo, puede aplicarse a todos los aspectos de la vida social, política, material, cultural, mental y refiere no tanto a fenómenos mentales sino a comportamientos. Después, la conversión designa un momento, un basculamiento, una decisión y tiene una dimensión psicológica, religiosa o espiritual que es forzosamente personal. También en el siglo IV, la voluntad de convertir no significaba solamente convertir a las personas sino transformar el mundo erradicando aquello que juzgaban que eran las herencias del paganismo⁷. Estos conceptos pueden ensamblarse con la Historia de los sentidos, también denominada historia de la percepción sensorial o historia sensorial, la cual recoge los diversos aportes que provienen de la antropología, la musicología, entre otros, y todos, en conjunto, intentan comprender el paisaje sensorial que se

³ RODRÍGUEZ, Gerardo. (2011). Los milagros marianos: Santa María de Guadalupe. En RODRÍGUEZ, Gerardo (Dir.). *Cuestiones de Historia Medieval*. Vol. 2, Educa, Buenos Aires, 2011.

⁴ AURELL, Jaime. (2006). El nuevo medievalismo y la interpretación de los textos históricos. En: hispania.revistas.csic.es/index.php/hispania/article/viewFile/21/21. P. 812.

⁵ CHARTIER, Roger. (1995). *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona: Gedisa. pp. 43-62.

⁶ INGLEBERT, Hervé, DESTÉPHEN, S. y DUMEZIL, B. (2010). *Le problème de la christianisation du monde antique* (Vol. 10). Paris: Editions A&J Picard.

⁷ INGLEBERT, Hervé. p. 9-10. Este planteamiento lo realiza Atanasio en la obra diciendo: “Leed, por tanto, mi narración a otros hermanos, para que aprendan cómo debe ser la vida de los monjes y se convezan de que nuestro Señor y Salvador Jesucristo, glorifica a los que lo glorifican... Si es útil, leedlo también a los paganos, para que reconozcan que no sólo nuestro señor Jesucristo es Dios e Hijo de Dios, sino para que además sepan que aquellos que le sirven sinceramente y creen en Él piadosamente, los cristianos, prueban que los demonios, a los que los paganos tienen por dioses, no son dioses...”

encuentra presente en nuestra obra. Analiza la actividad emocional en función de la racionalidad de los comportamientos, con lo cual entablamos una conexión con la Historia de las Mentalidades y su estudio de la psicología colectiva, en tanto y en cuanto sirve para entender las modalidades de percepción, de las jerarquías sensoriales y la reconstitución de sistemas de emoción.

Últimamente David Le Bretón⁸ se ha dedicado a estudiar estos temas, quien con creces ha hecho aportes a la Antropología de los Sentidos. Entre sus ideas remarca la corporalidad de los sentidos, puesto que dependen de un cuerpo que perciba y que, además y a la vez, esté haciendo una interpretación del fenómeno. Ésta depende íntegramente de la sociedad en la que vive que posee una “organización sensorial” propia, en conjunto con las distintas pertenencias que tenga el individuo a clase, grupo, sexo e historia personal.

Con respecto al sonido, tendremos en cuenta algunas de sus premisas básicas. El hombre se abre al sonido emitiéndolo o bien provocándolo mediante palabras, hechos, gestos. Siempre se está dispuesto a escuchar, puesto que el oído se halla abierto y no se puede evitar hacerlo ante ruidos, más bien se encuentra indefendible ante ellos. El ruido quiebra la armonía y el escucharlo provoca sufrimiento en el individuo. Se trata de una cuestión de apreciación personal y el significado que cada persona le dé.

A más de estas consignas que colaboran en hacernos comprender el paisaje sonoro que encontramos en las fuentes tardoantiguas, los hombres de la Antigüedad tenían incorporados los conceptos vertidos por las dos grandes corrientes culturales de su época: la grecorromana y la cristiana, acentuando ésta última por tratarse nuestra fuente de una hagiografía.

El análisis del Bajo Imperio romano y de las diversas corrientes religioso-filosóficas tales como el neoplatonismo, el epicureísmo, el pitagorismo y el cristianismo mismo, convergieron en una serie de paralelismos con respecto al mundo material y al de los sentidos. En los dos casos, alcanzar a la divinidad implicaba, en la práctica, escapar de las experiencias sensoriales: para los tres primeros, el hallazgo de la verdad intelectual y abstracta tenía como marco el vivir de acuerdo a la razón, lo cual se correspondía con un “retirarse dentro de sí mismo” y un sentido amplio de la moderación, la obediencia, la piedad, el orden y

⁸ LE BRETÓN, David. (2007). *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Buenos Aires: Nueva Visión.

la virtud. Para los últimos, la fe ciega era el máximo valor que poseían, pero debían acompañarlo con una vida alejada de la mundanidad y en la búsqueda de un equilibrio corporal signado por el ayuno, la ascesis, la oración, y el separación de la tentación demoníaca, muchas veces asociada a la sensorialidad.

En la tradición cristiana se ha conservado la doctrina de los sentidos espirituales, esto quiere decir de los sentidos que están asociados al alma y de la necesidad de una fe fuerte y confiada que permita sentir a partir de órganos espirituales la presencia de Dios. San Agustín es de los primeros autores cristianos que se adentraron en descripciones sensoriales que enfatizan al cuerpo como el lugar necesario para experimentar el mundo⁹.

La audición tiene una eminencia que marcará la historia medieval. Sus antecedentes en las tradiciones judía y cristiana están en la Biblia, testimonio de la relación divinidad-pueblo judío. Sin embargo, aquí el sonido está dominado por la Palabra de Dios y su audición. Hay tres acciones fundamentales que realiza la Palabra: la creación del universo, su bendición a lo creado y el comienzo del que será su pueblo. La creación del mundo es un acto de palabras. Dios se revela a sí mismo con la palabra, llama a los elementos y a los seres vivos a la vida con ella. De esta manera, la creación es el medio que tiene para expresarse. Dios sale de sí mismo para descubrirse ante el hombre, habla y espera una respuesta de él: quien escucha a Dios cobra una nueva conciencia de sí mismo. La manera en que Yahvé se puso en contacto con el pueblo elegido fue a través de la Palabra, él había impregnado la realidad de estos hombres sellando sus corazones con las plegarias cotidianas y la palabra revelada. La Palabra será su Sabiduría y en el Nuevo Testamento la llamará Hijo. Se aprecia en este caso “el poder que tienen los sonidos” según Le Bretón, que poseen el poder de transformación. Incluso, cuando

⁹ “Mas heme ante los campos y anchos senos de la memoria donde están los tesoros de innumerables imágenes de toda clase de cosas acarreadas por los sentidos. Allí se halla escondido cuanto pensamos, ya aumentando, ya disminuyendo, ya variando de cualquier modo las cosas adquiridas por los sentidos, y todo cuanto se le ha encomendado y se halla allí depositado y no ha sido aún absorbido y sepultado por el olvido... Allí se hallan también guardadas de modo distinto y por sus géneros todas las cosas que entraron por su propia puerta, como la luz, los colores y las formas de los cuerpos, por la vista; por el oído, toda clase de sonidos; y todos los olores por la puerta de las narices; y todos los sabores por la de la boca; y por el sentido que se extiende por todo el cuerpo (tacto), lo duro y lo blando, lo caliente y lo frío, lo suave y lo áspero, lo pesado y lo ligero, ya sea extrínseco, ya intrínseco al cuerpo. Todas estas cosas recibe, para recordarlas cuando fuere menester y volver sobre ellas, el gran receptáculo de la memoria, y no sé qué secretos e inefables senos suyos. Todas las cuales cosas entran en ella, cada una por su propia puerta, siendo almacenadas allí”. San Agustín. (1963), *Las confesiones*. Edición crítica y anotada por el padre Ángel Custodio Vega, O.S.A. Madrid: BAC. Libro X. Pp. 385/86.

Dios da permiso al hombre para colocar el nombre a los seres creados, de alguna manera está dando poder para darles una identidad¹⁰.

La tentación diabólica tiene su lugar en la Biblia acompañada por la imagen de la serpiente y la voz que provoca y convoca a la desobediencia¹¹. Es decir, que el mal aparece con características identificadoras, visuales y auditivas, que se acompañan de gestos, palabras y actitudes que buscan arrancar en el ser humano su lado nefasto.

El pensamiento encuentra en la palabra su forma de expresión por excelencia, y el oído enlaza socialmente puesto que oye la voz humana y recoge la palabra del otro. Ser escuchado es sinónimo de ser comprendido. A la par, cada sonido se asocia al objeto que lo emite, asimismo que contiene afectividad al relacionar el son con algo conocido que produce que prestemos atención. Su calidad de efímero debe recalcarse, puesto que una vez escuchado desaparece.

La *Uita Antonii* relaciona los acontecimientos sonoros con tres áreas: los ruidos que se empeñan en producir los demonios; la Palabra, que puede ser de Dios, de Antonio y de los demonios y el silencio, proveniente del ámbito geográfico en el que se encuentra.

En la Vida de Antonio, los demonios son los principales causantes de los ruidos. El diablo, “enemigo del bien y envidioso” comienza su tarea de apartar a Antonio de su camino ascético trayendo a su mente los recuerdos de los seres queridos, de sus bienes materiales, de los valores que se adhieren a ellos, de las bondades de la vida. Cuando comprueba que estos artilugios no cobran efectos, se adentra en una tentación más evidente, con pensamientos pecaminosos, personificando a mujeres, mostrando las dulzuras del placer. Para hablarle con voz humana y mostrar todo su arsenal de combate de manera más directa.

Los demonios atacan directa y físicamente a Antonio cuando se halla solo en un sepulcro buscando a Dios. Lo acometen menguándolo en la fortaleza de su cuerpo, dejándolo abatido, dolorido y postrado, aunque no vencido. A pesar de presentarse muchos, en el decir de Antonio para manifestar su debilidad, los demonios actúan, hablan entre ellos, gritan y se presentan, en este caso, con

¹⁰ Génesis 2,19. En Le Bretón se cita un ejemplo que sería lo contrario: describir las prohibiciones de pronunciar nombres de personas, de pueblos enemigos, de ancestros de dioses, de muertos, de reyes, etc. puesto que nombrarlas equivaldría a convocar a las propias cosas siendo que en estos casos las palabras son las cosas. Ver p. 132.

¹¹ Con el episodio de la tentación de la serpiente a Adán y Eva. Génesis 3.

diferentes imágenes de animales salvajes. Los ruidos llegan a tal tono que en apariencia el lugar mismo parece que se mueve o bien que se destruye. El relato es revelador: "... de noche hicieron tanto ruido que todo el lugar parecía moverse. Parecía que los demonios, como si rompieran las cuatro paredes del pequeño habitáculo, entraban a través de ellas transfigurados en imágenes de animales salvajes y de serpientes. Y al momento el lugar se llenó de imágenes de leones, osos, leopardos, toros, serpientes, víboras, escorpiones y lobos. Cada uno de estos animales se movía de acuerdo a su propia naturaleza. El león rugía, deseando atacar; el toro parecía cornearlo; la serpiente reptaba pero sin llegar a tocarlo, y el lobo se tiraba a él pero se detenía. Terrible era el furor de todas estas apariciones y los ruidos de los rugidos. Antonio, golpeado y agujoneado por ellos, sentía en su cuerpo un gran dolor, pero con el alma tranquila yacía en el suelo vigilando; gemía por el dolor del cuerpo, pero lúcido en su mente..."¹²

La simbología de los animales salvajes se ajusta a las contingencias de la experiencia de Antonio ya que guardan una significación especial en el ámbito de la antigüedad tardía y del cristianismo. Su clasificación en buenos y malos, encuentra entre éstos últimos a los carnívoros: el león en el mundo antiguo tenía connotaciones negativas y amenazadoras, devorador se lo asociaba a la furia del diablo y a la brutalidad salvaje; el perro es ambivalente y conserva bondad y maldad entre sus signos; la serpiente es uno de los nombres bíblicos e imágenes para el diablo¹³.

La forma en que pretenden tentar al santo es a partir de una invasión total del recinto en el cual se encuentra, un sepulcro, lugar que de por sí mismo tiene connotaciones singulares puesto que representa el espacio donde los antiguos dioses egipcios habitaban. No obstante, el desierto hagiográfico es un lugar maravilloso que contiene en sus profundidades ambas connotaciones: por un lado el demonio se halla en su hogar inevitablemente, pero también es el lugar donde Dios se ha manifestado a su pueblo. Se ha comunicado con él auditiva y visualmente, como en el caso de Moisés y las Doce Tablas de la Ley quien incluso descendió de la

¹² Atanasio, 9, 5 a 8.

¹³ LE GOFF, Jacques (2009). *Una Edad Media en imágenes*. Barcelona: Paidós. Pp. 181-209. Para consultar acerca de la simbología de los animales en general reveer el clásico de Michel PASTOUREAU. (2004). *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*. París: Katz.

montaña blanquecino puesto que lo había visto. El asceta encuentra ambas cosas en el desierto, ratificando los antecedentes bíblicos¹⁴.

Las imágenes presentadas al santo, de algún modo, conllevan la idea platónica de ser cosas que se muestran pero que no contienen la esencia de lo real, en este caso cada animal, aunque quizá sí la de animalidad y perversidad demoníaca. Las mismas no son más que espejismos que lo conducen al conocimiento. Antonio sabe que esas imágenes corresponden a las múltiples formas en las cuales se hace presente el diablo: lo ha aprendido con la agudeza de quien ha sido distinguido con el don del discernimiento de los espíritus. Esta gracia implicaba el uso de la racionalidad para captar ante qué clase de espíritu una persona se encontraba. En un discurso aleccionador para los futuros monjes¹⁵ aclara cómo puede ser la aparición de los espíritus buenos y los espíritus malos, subrayando justamente las siguientes características: no perturbación, serenidad y tranquilidad, gozo, alegría y confianza si son los primeros, y el estrépito, el ruido y los gritos, el temor del alma, la agitación, la desgana y la tristeza, el deseo del mal y el desorden en las costumbres, ante los segundos. Su dominio del tema determina que exponga algunas cuestiones que identifican a los demonios: “hacen estas cosas —hablan, se agitan, fingen, y producen turbación— para engañar a los ingenuos. Hacen ruidos, dan golpes, se ríen estrepitosamente y silban. Pero si nadie les presta atención, lloran y se lamentan como si hubieran sido vencidos”¹⁶. Esto completa el panorama auditivo que padecían los monjes egipcios de la tardoantigüedad, en donde la abundancia de ruidos molestos denunciaba la presencia del maligno.

Antonio lleva tiempo aplicando los conocimientos y los dones con que lo ha dotado Dios, con lo que reconoce muy bien a su agresor y se dispone a oponérsele apelando a su interioridad. En palabras de Ambrosio de Milán, el oído, más que la

¹⁴ Así lo hace saber él mismo cuando acusa a Antonio de querer convertir “el desierto en una ciudad de la ascisis”, y su temor se ve confirmado a partir del momento en que a través de sus discursos convence a muchos para que eligieran la vida solitaria. “Surgieron así moradas de monjes en los montes y el desierto se hizo una ciudad de monjes” Véase 8,1 y 14,7 respectivamente. También puede verse LE GOFF, J., (2002), “El desierto y el bosque en el Occidente medieval”, en LE GOFF, J., *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona: Gedisa. Según Avelino VALCÁRCEL, en el Antiguo Testamento Lev., 16; Is., 13,21; y en el Nuevo Mat., 12, 43.

¹⁵ Abarca los puntos 16 a 43,3. Aquí no desarrollaremos los dos discursos, uno de ellos bastante extenso, que Antonio emite. Por un lado, describe las condiciones con las cuales llegar a ser un buen monje: seguimiento del camino ascético y lucha contra el demonio; por el otro, se exploya contra las creencias paganas y los filósofos. Éste último enfatiza y opone los razonamientos, es decir la demostración de la divinidad a partir de la razón, lo cual requiere las palabras y los discursos artificiosos, a la fe, a una virtud y disposición del alma.

¹⁶ Atanasio 26,6.

vista, era garantía de verdadero¹⁷. Le Bretón nos aclara que “El oído es un sentido de la interioridad, lleva el mundo al corazón de uno, cuando la vista lo lleva hacia fuera del mismo”¹⁸. En este caso, la combinación de oído y vista es lo que promueve un ensimismamiento de Antonio que lo mantiene incólume frente a la maldad que ha llenado tanto el espacio físico, visual y auditivo. Quizá podría considerarse también válido una anulación del sentido del tacto a partir de la enorme violencia con la cual se lo maltrató, cuestión que también promovió dicha intimidad.

Las palabras ocupan igualmente un papel primordial en la escena de esta manera: “oraba postrado y tras la oración decía con voz fuerte: ‘Aquí estoy, soy Antonio. No huyo de vuestros golpes. Aunque me golpeéis más, nada se me separará del amor de Cristo’. Después recitaba este salmo: *Aunque un ejército se levante contra mí, mi corazón no temerá*”. Y hacia el final de la misma continúa: “‘Si podéis hacer cualquier cosa y algún poder tenéis contra mí, no esperéis, atacadme; pero si no podéis, ¿por qué alborotáis inútilmente? La señal y el muro para protegernos es la fe en nuestro Señor’”¹⁹. Antonio dice las palabras en voz alta y fuerte para que se lo escuche correctamente. Con ellas confirma el conocimiento que tiene del maligno y expresa su ausencia de temor así como también le hace una invitación a que continúe con sus actividades demoníacas en su contra. Sus palabras, organizadas a modo de oraciones que incluyen la recitación de un salmo, actúan de escudo, estableciendo una premisa que luego legará a sus discípulos: la necesidad de una oración que tenga carácter continuo y sea tanto para pedir como para agradecer²⁰. Al final dice a su adversario de la inutilidad de sus acciones, lo ridiculiza y lo invita a alejarse.

En tanto el diablo, que también se expresa en voz alta, lo hace en un tono que acredita su desesperación, su enojo, su enfurecimiento, su impotencia ante la actitud del santo quien no ha cejado en ningún momento, ni siquiera ante el espíritu de la fornicación que pareciera ser un arma eficaz de tentación. Expresa entonces su voluntad de cambiar de forma, de transformarse para lograr sus objetivos. “... el enemigo, que odia el bien, sorprendido de que Antonio se atreviese a volver después de los golpes recibidos, llamó a sus perros y enfurecido les decía:

¹⁷ Citando a ONG (1971) en p. 35.

¹⁸ Pp. 93 a 97.

¹⁹ Atanasio 9, 2-3 y 10.

²⁰ GARCÍA M. COLOMBÁS, p. 684 y ss.

‘Ved que no hemos podido hacer cesar a este hombre ni con el espíritu de la fornicación ni con los golpes; al contrario, ha acrecentado su audacia contra nosotros. Acerquémonos a él de otra forma’²¹. Al escuchar las voces, las palabras dichas y cómo se relatan los gestos que parecieran acompañarlas, se muestran las actitudes de ambos protagonistas de la escena: la santidad y la malicia, la tranquilidad y la furia, la confianza y la vacilación, la fe y la desesperanza.

Asimismo, el demonio no duda en utilizar las palabras como un recurso retórico de convencimiento hacia quienes están dispuestos a escucharlo. Sus argucias lo llevan incluso a conocer diferentes fragmentos bíblicos, los cuales no vacila en citar si esto conviene a sus actividades intimidatorias. Por ello, el santo les aclara a sus discípulos que “el astuto demonio habla con grandes palabras” cuando cita pasajes de la Biblia y de los profetas; en tanto, los fieles “no debemos temer sus imágenes ni escuchar sus voces, porque miente y no dice en absoluto la verdad; aunque habla muy elocuentemente y se muestra audaz...”²² Si tenemos en cuenta que la presencia de los demonios para el hombre de la Antigüedad Tardía representaba a los antiguos dioses romanos, comprenderemos por qué nuestro santo dedica un apartado a establecer a través de qué temas engañan. Una de las cuestiones que desarrolla es respecto a la posibilidad, para él incierta, de predecir el futuro, lo cual es una trampa; los oráculos paganos estaban ocupados por demonios que engañaban con su locución²³. La palabra demoníaca en este caso juega con una falencia humana: el querer adelantarse a los acontecimientos para conocer lo que va a ocurrir.

En otra ocasión, “Los conocidos que acudían a él, permanecían fuera durante muchos días y noches, pues Antonio no les permitía entrar. Oían dentro como a una multitud que alborotaba, hacía ruido, lanzaba grandes lamentos y gritaba: ‘Aléjate de nuestro lugar, ¿qué tienes que hacer tú en el desierto? No puedes soportar nuestros ataques’. Los que estaban afuera, primero pensaron que eran hombres que litigaban con él y que habían entrado allí con una escala; pero como, mirando por un agujero no vieron a nadie, comprendieron que eran demonios. Y, llenos de miedo, llamaban a Antonio. Pero él, los escuchaba sin preocuparse de los

²¹ Atanasio 9, 4.

²² Atanasio 24, 2 a 4, 26, 2 a 3.

²³ Atanasio 31 a 33.

demonios. Se acercó a la puerta y rogó a aquellos hombres que se marcharan y no temieran”²⁴.

La presencia de terceros que escuchan y atestiguan los ruidos acreditan dos cosas: la confusión de la gente ante este tipo de ruidos y la cantidad y el volumen alto que tenían. Ante los mismos, la gente estaba perturbada y no conocía su origen, pensaban que serían hombres que estarían peleando con Antonio en el interior de la fortaleza abandonada. Luego, por medio de la vista que les indicó el vacío dentro de la fortaleza, concluyen que es una lucha con demonios. En tanto, ellos sentían temor por sí mismos pero también respecto de la seguridad de Antonio. En consecuencia, comprobamos que los ruidos, en este caso compuestos por grandes lamentos, gritos alborotadores y la misma voz del diablo, predisponían a las personas a sentirse atemorizadas, invadían el alma con este desasosiego y asimismo la totalidad del espacio sonoro hagiográfico. Antonio recitaba salmos y los cantaba, nueva cuestión sonora que aparece en el texto aunque extraña para la época²⁵.

Las palabras que aparecen a lo largo del texto cumplen diversas funciones. Inspiradas por la divinidad y en algunos momentos hasta parecieran elegidas para momentos especiales de la vida personal, son aquellas que se leen y oyen desde el Evangelio. Se tornan de carácter fundamental cuando transforman la vida de las personas que se hallan dispuestas a escuchar la voz de Dios y en un acto radical y definitivo proceden a su conversión al cristianismo. En una situación mucho menos llamativa que la que vivió Agustín de Hipona casi un siglo después²⁶, Antonio se vio impelido a abandonar todos los bienes materiales e incluso a su propia hermana, puesto que en el mismo momento en que entró en la iglesia “se leía el Evangelio, y oyó que el Señor decía al rico: *Si quieres ser perfecto, ve, vende todas tus posesiones y dáselas a los pobres; y ven y sígueme, y tendrás un tesoro en los cielos.*”²⁷ De forma repentina ante un mensaje que le pareció leído para él, una verdadera invitación que se le hacía desde el cielo a través de la intangibilidad de la frase, el

²⁴ Atanasio 13, 1-5.

²⁵ Los salmos del Antiguo Testamento habían sido recopilados de los cánticos del Templo de Jerusalén, sin embargo, se prefería la oración que manifestara un profundo recogimiento y unas formas absolutamente simples. García M. Colombás. (1998). *El monacato primitivo*. Madrid: BAC (Segunda edición). Pp. 696/702.

²⁶ Agustín de Hipona, *Confesiones*, Madrid: BAC, VIII, 12, 29.

²⁷ Atanasio 2,3.

santo se convenció de su verdadera vocación, vendió todo y hasta dejó a su hermana al cuidado de un monasterio consagrándose a su destino de santidad.

Desde pequeño se lo muestra como pensante, reflexivo, con un trabajo interior impulsado por la lectura de las Escrituras: "...estaba atento a las lecturas y guardaba el fruto en su interior"²⁸. Con tan corta edad y aún desconociendo la misión que la *meditatio* tendría para el futuro del monacato, ensayaba el "rumiar" las palabras de la Biblia en el orden de aprenderlas de memoria a la vez que en un gesto de asimilación en la propia naturaleza humana²⁹. La totalidad del texto muestra la continuación de esta costumbre de la siguiente manera: "meditando las palabras del santo apóstol", "repitiéndose continuamente las palabras de san Pablo", "Recordaba también la palabra del profeta Elías"³⁰. La voz de Antonio hacia el exterior y hacia el interior de su alma ponía en juego a todo su cuerpo en el aprendizaje bíblico: la boca, la memoria, la inteligencia, la voluntad. El Evangelio fue realmente el instrumento que guió su vocación, organizándole su vida en soledad orientándolo hacia el trabajo, puesto que así estaba escrito, y haciéndolo el centro de la misma.

Ciertamente, la voz de Antonio reconocía la acción demoníaca tras lo cual conseguía que desapareciera. Empero la de él no era cualquier voz, dado que el mismo Señor le había concedido "el don de la palabra". Por medio de esta gracia consolaba a los afligidos, reconciliaba a quienes peleaban, enseñaba a quienes estaban decididos a seguir la vida ascética, convencía a muchos para que eligieran la vida en soledad³¹ y a todos proclamaba la palabra de Dios. Quienes lo escuchaban "gozaban al oír las palabras de Antonio. En unos crecía el deseo de la virtud; en otros la indolencia quedaba enardecida; en otros la presunción era reprimida"³². Sus expresiones verbales eran nutricias y brindaban beneficios espirituales, ya que en numerosos momentos aconsejaban a quienes deseaban oírlo: manifestaba que se debía creer en el Señor, amarlo guardándose de todo pensamiento impuro y de los placeres de la carne, que se debía huir de la vanagloria, la oración continua es una práctica recomendable, al igual que recitar

²⁸ Atanasio, 1,3.

²⁹ GARCÍA M. COLOMBÁS, p. 446.

³⁰ Atanasio 7, 8-11-12

³¹ Atanasio 14, 7.

³² Atanasio 44,1.

salmos, meditar los preceptos de las Escrituras, recordar las obras de los santos y meditar interiormente.³³

La forma en la cual emitía su voz indudablemente llevaba a admirarlo y a escucharlo con atención en tanto que no era orgulloso ni murmuraba³⁴, sus palabras transmitían la seguridad de quien ha tenido una larga experiencia de vida e invita a seguirla.

Por medio de la palabra consiguió que los enfermos se manifestasen esperanzados, pacientes y “a comprender que la curación no procedía de él ni de ningún hombre, sino sólo de Dios, que obra cuando quiere y por quienes quiere”. Esto hacía que las palabras del anciano fueran como una medicina y llevaba a los fieles a ser agradecidos ante la curación³⁵. Orando y exhortando a orar a los demás es como remedia diferentes dolencias sin necesidad de su presencia física, como en el caso en que un padre fue a pedir por su hija que estaba atormentada por un demonio y en el mismo momento en que creyó que sería curada ella se curó³⁶. El santo está en condiciones de detectar casos provocados por el demonio que se encuentra escondido en algún enfermo, él sabe que se trata del maligno aunque no se lo esté viendo y reconoce cuando ha habitado algún cuerpo y ahora ya no se encuentra allí. Ante esto, realiza un exorcismo invocando el nombre de Jesucristo con lo cual consigue su salida inmediata. Esta práctica era habitual puesto que los sonidos de las palabras eran las principales formas de influir sobre las potencias nefastas y de este modo se percibía claramente la salida del demonio del cuerpo del poseso³⁷. A esto podemos agregar la percepción demoníaca a partir de otro sentido: el del olfato. Según Jones, los olores no eran solamente un desprendimiento de un objeto o de una persona sino que tenían eficacia por sí mismos. Se pensaba que los límites del cuerpo eran permeables y que, en efecto, las sensaciones podían penetrar en el individuo y afectarlo en formas diversas. Por lo que una persona era lo que olía de sí. Asimismo, la posibilidad del demonio de invadir un cuerpo humano era normal. Igualmente las impresiones sensoriales que los individuos producían a través de su olor, tacto o imagen transmitían su estado moral interior³⁸. El olor característico del diablo según Atanasio era “fétido y muy penetrante”, semejaba la

³³ Atanasio 55, 2 a 4.

³⁴ Atanasio 56,1.

³⁵ Atanasio 56, 1 y 2.

³⁶ Atanasio 48, 2 a 4.

³⁷ Atanasio 63 y 64. Atanasio, 5, 3.

³⁸ JONES, pp.181/82.

podredumbre de carnes y pescados sin sazonar³⁹. Completa el panorama el siguiente caso: “Otro hombre ilustre, poseído por el demonio, vino hacia él. Este demonio era tan terrible que este endemoniado ignoraba que estaba ante Antonio. Se comía sus propios excrementos”⁴⁰. Es decir que la malignidad hedía de manera tal que manifestaba su ser interior; lo traspasaba todo, e incluso podía hacer cosas repugnantes con objetos que los hombres difícilmente harían, todo lo cual evidenciaba la identidad y la presencia diabólica⁴¹.

La palabra manifiesta su calidad de oración a través de la cual el santo se halla comunicado con Dios a la vez que actúa de coraza contra los males que provienen del exterior, contra los demonios: “Pero como el enemigo vio que, ante el propósito de Antonio, era débil y que además era vencido por su constancia, rechazado por la fe y abatido por las continuas oraciones de Antonio...”.

Una cuestión que se deja asentada en la obra es la acción del santo de hablar en lengua copta⁴² lo cual no deja de ser importante en el contexto de los siglos IV y V. Dicha lengua manifestaba que los monjes y la clerecía local podía aprehender pensamientos y políticas distantes a la vez que invocaba un tono determinado al monacato de esta zona⁴³.

Cuando de improviso no se escucha nada aparece su contraparte, el silencio. Su búsqueda fue incansable e impulsó a Antonio a vivir en los alrededores de la ciudad en el mismo desierto, en el sepulcro, en la fortaleza, en la montaña interior, lugares en los que encuentra la soledad y el silencio, como a sí mismo y a Dios. Esto llevaba a que el silencio pasara de afuera hacia adentro del alma, en un pasaje que iba desde el espacio material en donde no había ningún hombre más con el que estar ni con el que hablar hasta llegar a su fondo íntimo a través de un silencio

³⁹ Atanasio 63, 1 y 2.

⁴⁰ Atanasio 64,1.

⁴¹ La contraparte de esta imagen sería la que emana de Antonio cuando sale del sepulcro luego de haber luchado contra los demonios y haber practicado la ascesis por un largo tiempo, que dice así: “Cuando lo vieron, quedaron admirados al ver que su cuerpo tenía el mismo aspecto que antes: ni había engordado por la falta de ejercicio físico ni había adelgazado por los ayunos y los combates con los demonios. Lo vieron tal cual lo habían conocido antes de que se retirara. El estado de su alma era puro. No se mostraba triste ni relajado por el placer; no se dejaba dominar por la risa ni por la aflicción; no se turbaba al ver tan gran multitud ni tampoco se alegraba al ser saludado por tantos hombres, sino que se mantenía en equilibrio, como el que es guiado por el Verbo y se encuentra en armonía con su naturaleza” Atanasio 14, 3 y 4.

⁴² Atanasio 16, 1.

⁴³ BROWN, Peter. (2012). *El mundo de la Antigüedad Tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*. Madrid: Gredos. P. 95.

profundo. La carencia de sonidos en Antonio es fundamental puesto que va de la mano del mayor y mejor acercamiento a la divinidad.

Asimismo podemos ver cómo se manifiesta Dios y sus enviados celestiales en este ámbito, puesto que su presencia no necesita de ninguna señal ni auditiva ni visual. El asceta lo comunica a sus monjes de esta manera: “El verdadero ángel enviado por el Señor contra los asirios no tuvo necesidad de multitudes, ni de imágenes externas, ni de tumultos, ni de sonidos estrepitosos, sino que en silencio hizo uso de su poder...”⁴⁴

En esta cuestión de los silencios, el demonio tuvo injerencia y la capacidad de dejar incomunicado a Antonio afectándolo físicamente. En una ocasión, a consecuencia de los ataques de los demonios, le dieron tal paliza que “a causa de los dolores, cayó en tierra sin voz”⁴⁵.

Se observan en Antonio dos acciones que responden a necesidades diferentes de acuerdo al momento: Por un lado el silencio que lo ayuda a hallar a Dios en el ámbito en el que lo ha buscado, el desierto, el sepulcro, el desierto interior; por otro, el empleo del recurso oral para la conversión a otros individuos, haciéndolo de manera equilibrada, hablando lo necesario, sin excesos, cuestión fundamental en los anacoretas de estos siglos: el buen uso de la palabra⁴⁶.

Y en el silencio y la interioridad que logra Antonio, Dios se comunica con él a través de palabras, lo cual lo asemeja a los profetas del Antiguo Testamento. En el primer caso, Dios se le presenta a modo de un rayo de luz que baja hacia él en un momento en el que termina de luchar arduamente contra el demonio y se encuentra débil. La visión no le causa temor y a su pregunta “¿dónde estabas? ¿por qué no apareciste al principio para poner fin a mis dolores?”, Dios se identifica y demuestra su confianza, prometiéndole que será su defensor y que será recordado en todo el mundo: “Antonio, yo estaba aquí, pero quería ver tu lucha, y porque has resistido y no has sido vencido, seré siempre tu defensor y haré que seas recordado en todo lugar”⁴⁷. La actitud de Dios sigue siendo la que tuvo con Job, de poner a prueba su resistencia física y espiritual pero a la vez de ser su apoyo incondicional. La segunda vez sabe que es Dios porque el asceta conoce la voz que oye y que en

⁴⁴ Atanasio 28,10.

⁴⁵ Atanasio 8, 1.

⁴⁶ Sobre el tema se extiende GARCÍA M. COLOMBÁS. (1998). *El monacato primitivo*. Madrid: BAC (Segunda edición). Pp. 562-567.

⁴⁷ Atanasio 10, 3.

este caso le indica que debe dirigirse al desierto interior para vivir verdaderamente en soledad⁴⁸.

A modo de conclusión

Antonio, como uno de los primeros personajes hagiográficos, fue popular en tanto su historia de vida y su ascetismo se conocían y, al mejor modo de la Antigüedad, por el triunfo que tuvo sobre la adversidad que le presentó su entorno y el mundo demoníaco gracias a sí mismo y a la ayuda divina.

Apreciamos que los sentidos dentro de la obra exhiben un universo peculiar y los cristianos, tal como en otros aspectos lo hicieran, subvierten el orden y dan lugar a un universo nuevo cristianizado.

Algunos de los planteamientos de Jones afirman que la cultura del pueblo tenía una relación estrecha con los sentidos, que percibía el mundo principalmente con aquellos relacionados con la bebida y con el sexo, e incluso que el lujo estimulaba sensaciones que tenían un impacto degradante sobre las personas. En tanto, la cultura de elite intentó separarse de estos caracteres, estableciendo límites que imponían la propia educación, el gusto y el discernimiento. Es decir, promoviendo una separación entre las percepciones sensoriales y los individuos⁴⁹. Pensamos que estas cuestiones son retomadas por nuestra fuente en particular. Antonio, que pertenecía a la clase social alta, convierte todo este mundo sensorial desordenado de la baja sociedad romana en un nuevo espacio en el que rige justamente la sensatez de llevar la vida de acuerdo al evangelio cristiano⁵⁰.

El espacio auditivo, en especial, cobra en este contexto una vital importancia puesto que se reconoce como el medio donde los seres se manifiestan. En todo momento su escucha atenta es la clave para interpretarlos. Es así que los ruidos se transforman en el sonido característico de los demonios, el cual se ve completado

⁴⁸ Atanasio 48, 2-5. “Mientras pensaba esto, vino a él una voz de lo alto, que le decía: ‘Antonio, ¿a dónde te diriges y por qué?’ Él no se turbó, sino que como si ya estuviera acostumbrado a estas llamadas, la escuchó y respondió: ‘porque la multitud no me permite vivir tranquilo, por esto he decidido partir a la Tebaida superior, las gentes de aquí me molestan continuamente, y sobretodo porque me piden cosas que sobrepasan mi poder’. Y la voz le dijo: ‘Tanto si subes a la Tebaida o como piensas, bajas a la Bucolia, tendrás que soportar una fatiga mayor y doble. Si quieres verdaderamente vivir en soledad, dirígete al desierto interior’”.

⁴⁹ Jones, cap. 4.

⁵⁰ Si bien aquí podemos retomar algunos planteamiento de Dodds quien asegura que el mundo de la Antigüedad Tardía compartía una psicología particular que era compartida por paganos, judíos, cristianos y gnósticos. DODDS, E., (1975), *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. Madrid, Cristiandad.

por una serie de sensaciones que involucran al alma en su reconocimiento a partir de los sentimientos que generan: intranquilidad, temor del alma, tristeza y agitación. La creencia de que los demonios podían habitar el interior de la persona se ve contrarrestada por el poder de la palabra del santo que, utilizando a Dios como intermediario, logra eficazmente expulsarlos. Asimismo se atestigua con la posibilidad que tiene de rechazarlo y de hacerle reconocer al maligno sus limitaciones con la oración, cuya práctica repetitiva generaba identidad a la comunidad cristiana. Los sonidos y los silencios guardan relación con el santo, la divinidad y los fieles. El sonido producido por la palabra afectuosa y piadosa crea un ambiente de tranquilidad y de confianza, generador de actitudes y comportamientos positivos, sanadores, transformadores de vidas, contemplativos, investigadores de la divinidad. El alma se convierte en el máximo director de las mismas y el espíritu de Dios se manifiesta a través de ellas.

La enseñanza que nos brinda Antonio nos permite reconstruir el universo sensorial y auditivo presente en la hagiografía tardoantigua que muestra la trascendencia que tenía para el creyente cristiano la presencia o no de diferentes sonidos al otorgarle herramientas que le permitían conocer su mundo en términos de presencia de divinidad o malignidad o bien de su ausencia.

La Galaktotrophousa a partir de la canción de cuna de la cantilena de san Efrén de Siria (siglo IV): el mapa sensorial

Aldo Marcos de CASTRO PAZ
Universidad Nacional de Mar del Plata

El sentido de la presente investigación se asienta en la importancia de recuperar el aporte sensorial para acceder a la percepción de los valores espirituales contenidos en el magisterio eclesiástico de la Edad Media, a partir del escalonamiento de las sinestesias del cuerpo y del espíritu.

La sinestesia (del griego συν- = 'junto' y αἴσθησις = 'sensación') es la percepción conjunta o confluencia de varios tipos de sensaciones de diferentes sentidos en un mismo acto perceptivo. Es un cruce de impresiones sensoriales que produce una armonización y cadencia de la suma de todas, efecto integral que es en sí un nuevo fruto.

El acercamiento o discernimiento llevado a cabo a través de las imágenes — que tienen por auxiliares a los cinco sentidos—, nos permite pensar los objetos y conocerlos con mayor perfección. Este acto coadyuva a la comprensión (a partir de las imágenes en relación con el objeto) e intelección (como acto cognitivo) de una realidad humana, espiritual y teológica, como es el trato íntimo de la Virgen María con su Hijo Jesús.

En el marco de la valorización de la sinestesia plástica, se decodifica el primer acercamiento a la textura sensorial del Niño-Dios-eterno a través de su Madre, con la coincidencia puntual entre **palabra /icono/ sentidos/ amor nutricional/ amor divino/ efectos.**

La palabra escrita y la palabra oída confluyen en el icono, compendio gráfico de los cinco sentidos que manifiestan la vida íntima del hombre.

Para ello, nos valdremos de fuentes literarias e iconológicas (inéditas con referencia a este estudio analítico)

- Iconos de la Virgen que lacta: Grecia, Rusia, Jerusalén, Siria, Egipto y Roma.
- *Himno de la Cantilena o Canción de Cuna de María*, de san Efrén de Siria.

- *Himno a la Virgen María, Madre Admirable.*
- *Himno XI de la Natividad*
- *Himno por el Nacimiento de Cristo*
- *Eva María*

En toda mujer es distintiva y esencial la presencia activa de los cinco sentidos en el acto de dar de mamar a su hijo.

El mapa sensorial se presenta a partir del icono y al trasluz de los himnos de san Efrén de Siria:

- La **vista** es el sentido primario del amor nutricio, se ve y se posee; se posee y se ama.
- El **olfato** adquiere un peso sustantivo en el hecho de que por el olor el niño reconoce la presencia de su madre, y ésta, la de su hijo.
- El **gusto** en esta tipología iconológica es el núcleo dador de vida: el niño toma de la leche materna y con ella bebe el sustrato fontal de la vida. La madre, por su parte, participa de la vida del hijo participándole de su misma sangre transformada en leche.
- El **oído** es estímulo del gusto y del olfato: la canción de cuna que modula la madre atrae al niño, creándole un clima de recepción y de acogida.
- El **tacto**, por su parte, complementa este abanico de sensaciones que se mezclan entre sí en una real *sinestesia* y conforman todo un módulo de ternura que se ve, se escucha, se huele, se palpa y se siente.

El niño antes de ver y de conocer, huele y oye; toca, huele y escucha el amor palpable de la madre.

Vista: ver = poseer = confianza

Boca: tomar y comer = poseer = certidumbre

Oído: aprehender el amor hecho sonido = poseer = convicción

Olfato: atrapar las modulaciones del mundo externo = poseer = seguridad

Mano: asir – tener = poseer = certeza



ΓΑΛΑΚΤΟΤΡΟΦΟΥΣΑ

La presencia sensorial activa en el niño que mama de la leche materna, activa el oído: escucha y recuerda las pulsaciones del corazón; saborea la leche; toca y acaricia la piel del pecho; mira el rostro próximo de su madre inclinado sobre el suyo, sonriéndole; escucha el canto de su madre amamantándolo; huele la más única y típica esencia materna (Job 12,11).

Toda una confluencia de los cinco sentidos y de las sensaciones producidas por ellos van abonando el primer contacto del niño con el mundo circundante. El mundo líquido de la madre (leche) y el mundo líquido del niño (saliva) se funden en una misma fibra nutricia. Confianza, certidumbre, convicción, seguridad y certeza son sentimientos y sensaciones múltiples que alimentan al infante desde el regazo.

Es primordial advertir que toda esta gama de sensaciones tiene lugar en un ámbito cerrado, un *locus amoenus*, un jardín elegido (Cant. 4,12), el regazo de la Madre-Virgen¹, la “*tierra que mana leche y miel*” (Ex 3,8).

¹ Referente a los sentidos: cfr. 1 Reyes 8,29; Deut 11,12; Cor 10,31; Sal 115, 6; Jn 12,3; Lc 5,12-13; Mt 19,13; Mc 7,32-35; Jer 7,23; 1 Cr 16,8-10.

Este t3pico de la literatura cl3sica latina y medieval conforma todo un espacio ideal, ameno, apacible y admirable, un sitio de belleza y armonía propicias para el amor². La m3s amplia diversidad de gustos pueden advertirse en el comer: “*El oído distingue las palabras, igual que el paladar conoce los sabores*” (Job 12,11).

Señala Juan Antonio Garc3a Pineda: ¿Cu3ntos tipos de miel has probado en tu vida? Sabias que descubrí que hay unos trescientos tipos distintos. El sabor de la miel proviene del n3ctar que recolectan las abejas obreras cuando vuelan entre las flores. Hay miel de romero, de salvia, de espliego, de azahar, de palo santo, de brezo, esperando que las pruebes. Sin embargo, esta percepci3n sensorial puede alcanzar un sentido m3s profundo. El poeta y erudito irland3s John O’Donohue en *Anam Cara*, su extraordinaria exploraci3n de la sabidur3a espiritual celta, acotaba que “*tus sentidos se vinculan íntimamente con lo divino que hay en ti y a tu alrededor.*”

“*Suene tu voz en mis oídos, pues tu voz es dulce*” Ct. 2,14

Las im3genes sensoriales aportan el concepto de lo dulce y amargo, lo 3cido y salado; los olores y perfumes; las temperaturas t3ctiles del fr3o y el calor, la rugosidad y la suavidad; la armonía, el susurro y el ruido; im3genes relacionadas con personas, episodios y rostros claros y oscuros. Surge as3, poco a poco en el hombre, la memoria auditiva, visual, gustativa, t3ctil y olfativa, relacionadas todas y cada una con fisonom3as, hechos, momentos, circunstancias de causa y efecto, lo agradable y lo desagradable que urde la trama de la existencia.

Las representaciones sensoriales hacen de toda la vida humana una sinestesia penetrante, 3nica e insustituible.

Los m3sticos medievales tratan la trascendencia de los sentidos refiri3ndolos como “sentidos espirituales”, “sentidos del coraz3n”, “sentidos del hombre interior”, “sentidos del alma”, o “sentidos divinos”³. Un monje an3nimo del siglo XII expresaba:

² Seg3n definen 3ngel Gonz3lez y Miguel Ortiz en su *Diccionario literario*.

³ Cfr. Pedro G3MEZ, “*Accende lumen sensibus* —Una aproximaci3n filos3fico-teol3gica a la doctrina de los sentidos espirituales en la teolog3a mon3stica medieval—”, en *Teolog3a y vida, versi3n impresa* ISSN 0049-3449 Teolog3a y Vida. Estudios. v. 49 n. 4, Santiago 2008 doc: 10.4067/S0049-34492008000300010 Teolog3a y Vida, Vol. XLIX (2008), 749 – 769. Monasterio de Nuestra Señora de la Paz. San Agust3n, C3rdoba, Argentina.

“Las ventanas son... los cinco sentidos del cuerpo... A través de estas ventanas el hombre interior ve lo exterior, conoce lo que ve, y desea lo que conoce. Dios, que creó esta casa corporal, dispuso la organización del cuerpo para que el hombre conociera así las cosas visibles y a través de este conocimiento llegara a conocerlo a él, como a la luz más necesaria”⁴.

***“¡Dichoso el vientre que te llevó
y los pechos que te amamantaron!”***

Lc, 11, 27

65

Dios elige a una virgen de la descendencia real de David; y esta virgen, destinada a llevar en su seno el fruto de una sagrada fecundación, antes de concebir corporalmente a su prole, divina y humana a la vez, la concibió en su espíritu. Y para que no se espantara, ignorando los designios divinos, al observar en su cuerpo unos cambios inesperados, conoce, por la conversación con el ángel, lo que el Espíritu Santo ha de operar en ella. Y la que ha de ser Madre de Dios confía en que su virginidad ha de permanecer sin detrimento. ¿Por qué había de dudar de este nuevo género de concepción, si se le promete que el Altísimo pondrá en juego su poder? Su fe y su confianza quedan, además, confirmadas cuando el ángel le da una prueba de la eficacia maravillosa de este poder divino, haciéndole saber que Isabel ha obtenido también una inesperada fecundidad: el que es capaz de hacer concebir a una mujer estéril puede hacer lo mismo con una mujer virgen.

Así, pues, el Verbo de Dios, que es Dios, el Hijo de Dios, que en el principio estaba junto a Dios, por medio del cual se hizo todo, y sin el cual no se hizo nada, se hace hombre para librar al hombre de la muerte eterna; se abaja hasta asumir nuestra pequeñez, sin menguar por ello su majestad, de tal modo que, permaneciendo lo que era y asumiendo lo que no era, une la auténtica condición de esclavo a su condición divina, por la que es igual al Padre; la unión que establece entre ambas naturalezas es tan admirable que ni la gloria de la divinidad absorbe la humanidad, ni la humanidad disminuye en nada la divinidad.

Quedando, pues, a salvo el carácter propio de cada una de las naturalezas, y unidas ambas en una sola persona, la majestad asume la humildad, el poder, la debilidad, la eternidad, la mortalidad; y, para saldar la deuda contraída por

⁴ Ibid., nota 45. *Liber de Stabilitate Animae*, cap. III, PL 213, 911-930. Traducción de M. DEMATEIS, osb, en "Los ojos y los demás sentidos según un anónimo benedictino del siglo XII", *Coloquio* 13 (2001), p. 19.

nuestra condición pecadora, la naturaleza invulnerable se une a la naturaleza pasible, Dios verdadero y hombre verdadero se conjugan armoniosamente en la única persona del Señor; de este modo, tal como convenía para nuestro remedio, el único y mismo mediador entre Dios y los hombres pudo a la vez morir y resucitar, por la conjunción en él de esta doble condición. Con razón, pues, este nacimiento salvador había de dejar intacta la virginidad de la madre, ya que fue a la vez salvaguarda del pudor y alumbramiento de la verdad.

Tal era, amadísimos, la clase de nacimiento que convenía a Cristo, fuerza y sabiduría de Dios; con él se mostró igual a nosotros por su humanidad, superior a nosotros por su divinidad. Si no hubiera sido Dios verdadero, no hubiera podido remediar nuestra situación; si no hubiera sido hombre verdadero, no hubiera podido darnos ejemplo.

*Por eso, al nacer el Señor, los ángeles cantan llenos de gozo: Gloria a Dios en el cielo, y proclaman: y en la tierra paz a los hombres que ama el Señor. Ellos ven, en efecto, que la Jerusalén celestial se va edificando por medio de todas las naciones del orbe. ¿Cómo, pues, no habría de alegrarse la pequeñez humana ante esta obra inenarrable de la misericordia divina, cuando incluso los coros sublimes de los ángeles encontraban en ella un gozo tan intenso?*⁵

La concepción virginal trae aparejada un parto virginal. Ambas naturalezas del Verbo encarnado reclaman la co-participación de lo humano y lo divino. Es entonces que esta particularidad doméstica de María dando de mamar a su Niño ha dado origen a los títulos o advocaciones más antiguas que significan esta prerrogativa singular: *Virgen del Buen Parto*, de *Belén*, de *del Buen Reposo* (porque es el que toda madre se toma para dar el pecho a su hijo), la *Virgo Lactans*.



⁵ San LEON MAGNO, “*María, antes de concebir corporalmente, concibió en su espíritu*”, en Sermón 1 en la Natividad del Señor (2.3). Las expresiones en negrita subrayan la cualidad de la doble naturaleza de Cristo.

La lactancia tiene su origen de forma biológica tras el parto, en el que debido a la segregación automática y natural de la hormona llamada prolactina, se genera leche en los pechos maternos, que son succionados por el neonato. La lactancia materna es esencial para la supervivencia del neonato; de hecho, se ha demostrado que la leche materna es el mejor alimento para el bebé, y especialmente la primera fase de la lactancia es esencial para que el recién nacido adquiriera las defensas inmunológicas básicas para salir adelante (calostro, compuesto por inmunoglobulinas, agua, proteínas, grasas y carbohidratos en un líquido seroso y amarillo). Privar a un neonato de la leche materna es comprometer seriamente su salud y supervivencia y ninguna leche de sustitución incorporada a partir del siglo XX —momento en que la lactancia materna se ha ido abandonando generalmente por cuestiones de comodidad y estética— es capaz de llegar al nivel de la calidad y beneficios que tiene la leche materna. Por eso, actualmente se incentiva de nuevo la lactancia materna y se aconseja su prolongación, al menos, durante el primer año de vida. Así pues, si el embarazo y el parto son procesos biológicos que han maravillado a la humanidad desde sus orígenes por ser la fuente de toda vida, la lactancia lo ha sido también al ser la clave de la supervivencia de esa vida. Por lo que no debe extrañarnos de que la lactancia haya sido motivo habitual de representación y veneración por los seres humanos, desde las religiones y cultos más antiguos, hasta la actualidad⁶.

Esta función, por otra parte, ayuda a fortalecer la unión entre madre e hijo. “El niño se acostumbra al contacto con su pecho y acaba identificando con mayor facilidad su olor corporal, el sabor de su leche, sus caricias y su voz”, a juicio de la fundadora del Centro Nacional de Lactancia de Noruega y del Consejo de Lactancia.



⁶ <http://www.preguntasantoral.es/tag/virgo-lactans/>. Las reinas solían tener el recurso de una ama de leche, por lo que los niños que se criaban tomando de ésta se llamaban “hermanos de leche”, y de ahí venía la expresión de “hermano de leche del rey”.

Tipologías marianas⁷

❖ Galaktotrofusa

La Escritura dice que Canaán era una tierra “*que fluye leche y miel*”, metonimia por la fertilidad y la hermosura natural de la tierra (Ex. 3:8). La “leche” es considerada alimento eucarístico (Jn 6,53) y de la inteligencia en el mundo cristiano. Para representarla alegóricamente como sustancia de la vida eterna, se utilizaba la muletra, recipiente rústico con un asa que empleaban los pastores para colocar y beber la leche recién ordeñada en los prados (ambiente bucólico). De allí que se hablara de las buenas madres que nutren a sus hijos con la leche de la verdad, y que —propedéuticamente— el niño espiritual primero toma leche hasta que esté en condiciones de comer sólidos, esto es: un nuevo cristiano debe tener un buen comienzo aprendiendo sobre el amor, la aceptación, y la gracia, paz y júbilo de Jesucristo antes de confrontar otras partes más difíciles de comprender de la doctrina⁸.

A la hora de analizar diversas representaciones de la Virgen María, es acertado establecer tipologías, seleccionar fuentes y ofrecer estudios comparativos que nos permitan avanzar por senderos escasamente transitados.

La primera representación de la Virgen de la Leche aparece en un fresco paleocristiano del cubículo de la catacumba de Priscila en el siglo II, donde la Virgen sentada acerca al Niño a su pecho para alimentarlo. En esta misma catacumba hay otra representación de la Virgen con el Niño junto a un profeta en una actitud similar. En el Egipto copto, donde el patriarca Cirilo de Alejandría defendió la divinidad maternal de María, gozó de gran difusión por la estrecha relación que se estableció con Isis amamantado a Horus. Era un tema que ilustraba plenamente el misterio de la Encarnación y señalaba la parentela carnal del Hijo de Dios y se encuentra en pinturas murales de los conventos de Bawit y Saqqara, en manuscritos y pinturas sobre tabla⁹.

Estas primeras formas son de origen copto y palestino, más tarde pasó a Italia y Grecia. Toda vez que el tema contrastaba con el solemne hieratismo de los

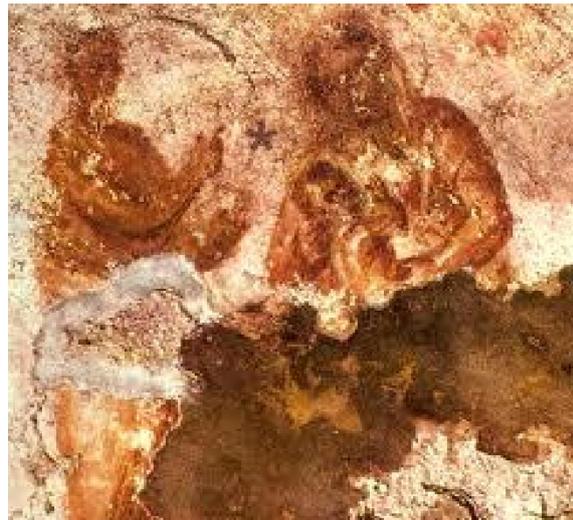
⁷ <http://www.preguntasantoral.es/tag/virgo-lactans>

⁸ Teodoro UZQUIZA RUIZ, *Simbolos en el arte cristiano. Breve Diccionario Ilustrado*, Sembrar, España, 2012, 166-167. Manfred LURKER, *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, Córdoba, El Almendro, 1994, traducción de Rufino Godoy.

⁹ Laura RODRÍGUEZ PEINADO, “La Virgen de la Leche”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, Vol. V n°9, 2013, pp. 1-11.



iconos bizantinos, son pocos los iconos relacionados



que han llegado hasta nosotros.

El niño es Dios, y se comunica con la humanidad por intermediación de los pechos de la Virgen. Desde Bizancio, en el siglo XII este tema ya se había difundido por los Balcanes y por Europa, donde alcanzó gran desarrollo coincidiendo con el sentido humanista del arte del período. En 1392 se fecha la Virgen de Barlovska, conocida también por *Virgen del Seno Bienaventurado*; esta variante rusa se aparta del naturalismo que este tema estaba adquiriendo en Occidente, recuperando su sentido sagrado e interpretándose el icono como la comunicación que el Niño Dios establece con la humanidad por la intermediación de los pechos de su Madre¹⁰.

San Pedro Damiano expresaba:

Il latte di Maria fluiste delle mammelle della Vergine e si trasforma nella carne del Salvatore. Quel corpo che Maria ha nutrito nel suo gremio, ha cinto in fasce e allevato con cura materna, ora lo riceviamo dal sacro altare... ”¹¹.

Se incluye este tipo generalmente dentro de la Eleousa, con la que se relaciona. Es la Virgen lactante, que tiene al parecer un origen egipcio. Este modelo pasa a Occidente y conforme se hace especial hincapié en la naturaleza humana de Cristo alcanza mayor difusión, particularmente en el período gótico. Con él se relaciona el tipo ya citado de la *Virgen de la Humildad lactante*, y en función de esta interpretación de dar vida al Niño suele tener un carácter funerario o de intercesora. Como

¹⁰ Theotokos. La Madre de Dios. Mex.tl.

¹¹ Filippo DI CUFFA, “*Simbologia Mariana. Maria Lactans*”, Il Messaggio della Santa Casa n.5, Loreto, Maggio 2012, p.176.

derivación de este concepto, ya a fines del gótico, surge el de la *Virgen del Socorro* o *del Sufragio*, en el que la Virgen descubre su pecho y deja caer unas gotas de leche sobre las almas del purgatorio. Paralelamente, se pueden incluir en este grupo las diversas representaciones de la aparición de la Virgen a un santo, como la de san Bernardo, en la que la Virgen deja caer unas gotas de su pecho que van a los labios del santo, en recompensa por las aclamaciones que el este le dedicó. También variante del tema es el de la *Madre desairada*, que vemos tanto en el período gótico como en el Renacimiento, en el que el Niño rechaza el pecho de la Virgen para buscar la cruz, con la que juega o mira. Aunque esta temática fue central en el barroco, todos éstos se restringieron después del Concilio de Trento¹².

❖ **Panagia (Παναγία) Galaktotrophousa (γαλακτοτροφουσα)**

Sabemos que “el agua es considerada la fuente y origen de toda vida, un símbolo de renacimiento y regeneración, elemento fecundante, sustancia mágica y terapéutica” (Eliade). Combinando esta otra fuente de la vida que es la leche materna, la magia de la imaginación popular originó innumerables fuentes consideradas galattofore, cuyo nombre —“portadoras de la leche”— todavía evoca el poder de la vida y de la realidad del fenómeno de sueño. Se les llama la Fuente Leche, Téttera Fuente, Fuente lechera o simplemente Pocce lecheras. El prodigio de la reliquia de la Santa Leche que se licua cada año en la Catedral de Murcia; la reliquia de Los Polvos de la Cueva Santa de Belén —próxima a la Basílica de la Natividad— que aporta fertilidad a las madres que desean concebir un hijo o mejora la calidad de la leche; y en el mundo etíope del siglo XI el icono llamado de Saydnaya, considerado milagroso porque manaba Miro (aceite) vinculado con la leche virginal, y poseía propiedades curativas o fortificantes de la leche materna, denotan esta devoción secular.

La historia y la leyenda se funden. La Virgen antes de huir a Egipto, habría pasado algunos días en esa cueva. Durante la lactancia del Niño, una gota cayó sobre la piedra oscura cambiándola en blanca¹³. La roca de la cueva —llamada “leche blanca de la Virgen”— es muy desmenuzable, semeja una tiza blanca (toba)

¹² María DONADEO, *Iconos de la Madre de Dios*, Madrid, Ed. Paulinas, 1987, p.93/4. cfr. Alfons KIRCHGÄSSNER, *El Simbolismo Sagrado en la Liturgia*, ed. Fax, Madrid, 1963, p.196. Christel NOUVIALE, *La Virgen de la leche: sus últimas revelaciones. L’art copte en Égypte, 2000 ans de christianisme* (2000): Institut du Monde Arabe, Paris.

¹³ INOCENCIO, el Extranjero, Capítulo VI.

que fácilmente se reduce a polvo: es el polvo que se entrega a aquellas mujeres que han perdido el don de lactar o a las que desean procrear. Se lo suministra mezclado con la comida o en la bebida, agua, caldo o vino blanco, y asisten mujeres y peregrinos de todos los credos y nacionalidades (griegos, armenios, rusos, musulmanes, judíos o cristianos). Este polvo mezclado con agua para las medicinas, semeja la leche¹⁴.

❖ **Virgo Lactans**¹⁵

Es un título representativo de la cristiandad latina. En la antigüedad, los senos eran representados como fuentes de vida y alimento, no meramente como objeto erótico. A la par, hubo toda una iconografía religiosa de la Virgen María dando el pecho al Niño Jesús que abarcó varios espacios y siglos.

Las imágenes de la “*Virgo Lactans*” (‘La virgen María amamantando’ a su Hijo Jesús, el Emmanuel) se remontan —expresábamos anteriormente— a las Catacumbas de Priscilla en Roma, aunque la tradición se inicia en el Egipto Antiguo. Esta es la primera representación de la Virgen y, precisamente destacando su carácter femenino, dando de mamar. Mas, “esta iconografía nació en Egipto con estatuas de Isis sentada mientras amamantaba a su hijo Horus”, sol naciente o único en las alturas, sol de la mañana o dios-niño disipando las tinieblas nocturnas¹⁶.

En la Edad Media, iluminaciones y frescos exhibían a la Virgen amamantando. Inclusive pinturas de María, sin Jesús y con los pechos expuestos o dando de mamar a santos y a almas del purgatorio, fueron bastante comunes en el ámbito simbólico místico. En el Renacimiento, pintores como Brueghel, Botticelli y El Greco no vacilaron en retratar a la Madonna alimentando al Niño Jesús y no precisamente con biberón. La Reforma y la Contrarreforma fueron instrumentales en la desaparición de esta iconografía. A partir del Concilio de Trento en 1563, se prohibió el uso de desnudos en obras de arte que trataran temas sagrados. Es por

¹⁴ “que de acuerdo a la tradición apócrifa es el lugar en donde María se escondió para amamantar al niño Jesús. Para los historiadores puede ser el lugar donde la sagrada familia vivió antes de la fuga a Egipto. La gruta es un lugar de devoción para mujeres cristianas y musulmanas de la región.” (H2Onews.org)

¹⁵ María Elena VENANT, Univision Online. WESSEL, K. (1954-55): *Eine Grabstele aus Medinte el-Fajoum – Zum Problem der.*

Maria Lactans, Wissensch. Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin IV.

¹⁶ Según afirma Katherine AMOS, profesora de Arte y Espiritualidad en la Facultad de Religión de la Wake Forest University.

eso que como dice la profesora Amos, “a mayoría de los cristianos estadounidenses desconocen esta tierna imagen de la Santa Madre y su Hijo”.

La representación de María lactante —*Madonna lactans*, una mezcla lingüística de italiano y latín propia de la Escuela de Siena del trecento—, fue mucho más popular en la cristiandad occidental que en la oriental; y experimentó mayores variaciones y difusión por la plasticidad y versatilidad del arte occidental, no sujeto a los estrictos cánones bizantinos que, hasta la actualidad, han mantenido el arte cristiano ortodoxo.

En la Edad Media la figura de la Virgen que amamantaba empezó a llamarse *Virgo Lactans*, *Maria Lactans* o *Madonna Lactans*, “la Virgen que lacta”. Todavía muy escasa en el arte románico, la Virgen dando el pecho experimentó un auge con el arte gótico a finales de la Edad Media, y aún más durante el Renacimiento. Fue particularmente utilizado por la Escuela de Siena del Trecento (siglo XIV). Hasta tal punto era demandada esta iconografía que se incorporaba como elemento central de escenas evangélicas como la Huída a Egipto (representada habitualmente en un entorno natural, donde el grupo familiar se toma un “descanso” para que el Niño se amamante —de ahí la denominación de “Virgen del Reposo”) o de composiciones que incluyen a la Sagrada Familia o de la Virgen con santos y donantes, ya en pleno renacimiento ¹⁷.

A pesar de estos “piadosos” reparos, afortunadamente la representación de la Virgen lactante prosiguió durante el Barroco y la era contemporánea, hasta la actualidad, dando bellos ejemplos de la representación de la Madre de todos mostrando al mundo que Ella —como cualquier otra mujer— amamantó a su Hijo hasta que estuvo en edad de poder comer sólidos¹⁸.

Durante los siglos XIII y XIV fue un tema iconográfico difundido ampliamente en el arte italiano, donde la tipología de María se acerca a los iconos bizantinos: viste con túnica roja y manto azul que a menudo le cubre la cabeza, el Niño toma el pecho de su Madre, que se concibe con un sentido más teológico que físico, mostrando cierto desinterés mientras mira hacia el espectador; María puede aparecer sentada en el suelo o en un trono (*Virgen de la Humildad* o *del Reposo*), en una composición formada únicamente por la pareja divina o acompañados por

¹⁷ <http://www.preguntasantoral.es/tag/virgo-lactans/>. Este tema puede acompañarse por el donante postrado a sus pies, como es el caso de la Virgen de Tobed de Jaume Serra (col. Román Vicente, Zaragoza) y la familia real.

¹⁸ *Ibidem*.

santos y ángeles en actitud de adorar o interpretando músicas. Este modelo iconográfico se difundió a través de Italia al resto de Europa gozando de gran notoriedad en los distintos reinos hispanos en los siglos XIV y XV —sobre todo en los territorios de la Corona de Aragón—, aunque ya en el siglo XIII se datan ejemplos significativos como la miniatura que ilustra la carta de fundación de la Cofradía de la Virgen María y Santo Domingo en Tárrega (Lérida), datada en 1269 (Archivo de la Corona de Aragón) y el frontal de Betesa (Museo Nacional de Arte de Cataluña). Entre los primitivos flamencos fue un tema muy generalizado aportando variantes iconográficas como la Virgen con el seno descubierto y el Niño sentado en su regazo de frente al espectador o dándole sopas, como en la obra de Gerard David (Museos Reales de Bellas Artes, Bruselas)¹⁹.

Durante la Contrarreforma, esta iconografía mariana que durante los siglos XV y XVI se había caracterizado por mostrar de manera generosa los senos de la Virgen, fue desterrada de los templos por considerarla irreverente.

Todas las épocas produjeron imágenes que reproducen este acto primero en la vida de todo hombre, inclusive en la del Hijo del Hombre.

Las lactaciones místicas

La **mística** (del verbo griego *myein*, “asombrarse” y “encerrar”, de donde *mystikós*, “cerrado, arcano o misterioso”) designa un tipo de experiencia ardua de alcanzar en que se alcanza al grado máximo de unión del alma humana con lo sagrado durante la existencia terrenal.

Se da en las religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo, islamismo), así como en algunas politeístas (hinduismo); algo similar también se muestra en religiones que más bien son filosofías, como el budismo, donde se identifica con un grado máximo de perfección y conocimiento²⁰.

En el ámbito del misterio oculto, tendremos en cuenta el aporte de José Luis Carles (2007), quien afirma que “los sonidos se presentan a nuestros oídos de múltiples formas, con significados y mensajes diversos: palabra, música, ruidos, cada uno con sus propios códigos que producen reacciones, sentimientos y sensaciones diversas, definiendo y aportando una calidad especial al tiempo y al espacio, afectando al ser humano de múltiples maneras”.

¹⁹ Op. cit., Laura RODRÍGUEZ PEINADO.

²⁰ <http://www.preguntasantoral.es/tag/virgo-lactans/>.

¿Cómo te puedo dar la leche a ti, fuente de la leche y cómo puedo darle comida al que alimenta al mundo de su mesa? No sé cómo se llame la fuente y el origen de la vida. Tiemblo al decirle hijo de José mi esposo, porque no eres su descendencia. Aunque un solo padre, un hijo más: el hijo de Dios, hijo de hombre, hijo de José, hijo de David, hijo de María... San Efrén

Indirectamente, en la Historia del arte cristiano apareció un tema relacionado con la Virgen lactante, pero ocasiones en que la leche de María no va destinada a su Hijo, sino a un santo. Estos episodios son conocidos como “lactaciones místicas” y van rodeados de una simbología muy compleja.

Las lactaciones místicas representan a María amamantando a un santo o santa, en una experiencia mística que busca una unión más íntima con lo sagrado. Son episodios, legendarios o no, pertenecientes a vidas de santos como Bernardo de Claraval, Pedro Nolasco, Cayetano de Thiene o Domingo de Guzmán. La más relevante de todas es la primera, el caso de San Bernardo, gran defensor de la maternidad divina de María y uno de los teólogos marianos más importantes de la cultura cristiana; a él se habría aparecido la Virgen tras ser invocada con la frase *Monstra te esse matrem* (“Muéstrame que eres madre”) y Ella le habría mostrado un pecho, del cual, tras presionarlo, surgiría un chorro de leche que iría a parar a la boca del Santo²¹.



Aunque ésta es la representación más frecuente de las lactaciones místicas —el chorro lácteo a distancia— otras, más atrevidas, representan al santo mamando directamente del pezón de la Virgen o incluso amamantándole a la vez que el Niño: éste en un pecho, el santo en el otro. Por razones ya mencionadas, estas representaciones también sufrieron la censura de la Reforma, sin embargo existe un curioso equivalente de las lactaciones místicas que consiste en un santo o santa bebiendo de

²¹ <http://www.preguntasantorales.es/tag/virgo-lactans/> La *Lactatio Bernardi*, en: *Exempla Ci nous dit* (1313-1330) – *Cantigas de Santa Maria - Cancionero de Ubeda*, 1388.

la sangre que brota de las llagas de Cristo, especialmente la lanzada del costado (las receptoras de la sangre divina suelen ser santas como Catalina de Siena o Rosa de Lima). Las representaciones que lógicamente no son lactaciones, tienen el mismo significado místico y teológico que éstas; y habiendo llegado algunas obras de arte a dotar a dichas escenas de connotaciones claramente sensuales, se entiende que también sufrieran cierta censura.

En última instancia, la leche mariana en estas lactaciones místicas adquiere una dimensión salvífica, fuente de inspiración renovadora. Ya en la Edad Media la leche de la Virgen fue objeto de curiosas representaciones en las que los fieles o incluso las almas del Purgatorio, se arremolinaban en torno a María lactante intentando recoger alguna gota que cayese de sus pechos, como un preciado tesoro. Sin embargo, no caigamos en el error de interpretar de que el objeto de devoción es la leche mariana en sí: a quien se venera es a la Madre de Dios, más madre que nunca, invocándola como la más poderosa intercesora ante el Padre. María engendra, pare, nutre y cría a un Hijo que, siendo Dios, Ella ayuda a hacerlo hombre y ese Dios-Hombre que nos salva y que ha recibido su naturaleza humana de María, lo mismo que comió-bebió de su Madre, se nos da como comida a nosotros. De alguna forma, nosotros también nos alimentamos con la leche materna de María al alimentarnos con el Cuerpo de Cristo.

En Italia las advocaciones marianas más conocidas que nos muestran a María lactante son la *Madonna delle Grazie* (Nuestra Señora de Gracia) o la *Madonna della Libera* (Nuestra Señora de los Libres)²². En casi todas ellas la Virgen aparece de pie, sosteniendo al Niño apoyado en su cadera y sacándose un pecho para mostrarlo al fiel; a similitud de lo que vemos en las lactaciones místicas. En general, las representaciones se incluían dentro de los cuatro cánones generales de representación de la Virgen: Virgen de Majestad, Virgen Guía, Virgen de Ternura, y Virgen de la Leche²³.

²² Por esta razón, cuando una mujer ha pasado el acto del parto se dice que “alumbró”, dio a luz o libró.

²³ <http://www.preguntasantoral.es/tag/virgo-lactans/>.

San Efrén y su Cantinela

Los santos Padres de la Iglesia²⁴ definen, enfatizan y exaltan el misterio de la encarnación del Verbo en María por obra del Espíritu Santo, y lo hacen a través de todos las tropologías potenciales, más no se refieren a lo conexo al aspecto humano-sensitivo, como se da en la lactancia materna. Paralelamente, las liturgias copta, armenia y bizantina, celebran este tema, pero no desde la apariencia del “paisaje sensorial y humano”.

La doble naturaleza de Jesucristo —humana y divina— es muy definida en el Concilio que proclama a la Virgen, Madre de Dios:

*Por tanto, no decimos que la naturaleza del Verbo, transformada, se hizo carne; pero tampoco que se trasmutó en el hombre entero, compuesto de alma y cuerpo; sino, más bien, que habiendo unido consigo el Verbo, según hipóstasis o persona, la carne animada de alma racional, se hizo hombre de modo inefable e incomprensible y fue llamado hijo del hombre, no por sola voluntad o complacencia, pero tampoco por la asunción de la persona sola, y que las naturalezas que se juntan en verdadera unidad son distintas, pero que de ambas resulta un solo Cristo e Hijo; no como si la diferencia de las naturalezas se destruyera por la unión, sino porque la divinidad y la humanidad constituyen más bien para nosotros un solo Señor y Cristo e Hijo por la concurrencia inefable y misteriosa en la unidad... Porque no nació primeramente un hombre corriente, de la santa Virgen, y luego descendió sobre Él el Verbo; sino que, unido desde el seno materno, se dice que se sometió a nacimiento carnal, como quien hace suyo el nacimiento de la propia carne...**De esta manera [los Santos Padres] no tuvieron inconveniente en llamar madre de Dios [Theotokos] a la santa Virgen**²⁵.*

Hay un autor que, sin dejar de lado la naturaleza divina, trata este aspecto sensible de la humanidad de Cristo, y lo despliega con veracidad y gracia.

San Efrén de Nísibe, diácono (306-373), poeta y teólogo siríaco escribió en copto y en arameo centenares de himnos para uso litúrgico y popular. Padre y doctor de la Iglesia, con él se inicia el canto en la liturgia cristiana antioquena.

²⁴ San Ignacio de Antioquia, Arístides, san Justino, san Irineo de Lyon, Melitón de Sardes, Orígenes, san Atanasio, san Epifanio, san Gregorio Nacianceno, san Gregorio de Nisa, Anfiloquio de Iconio, san Cirilo de Jerusalén, san Juan Crisóstomo, san Ambrosio, san Máximo de Turín, Prudencio, san Jerónimo, Sedulio, san Agustín, san León Magno, Proclo de Constantinopla, san Cirilo de Alejandría, Hesiquio de Jerusalén, Romano el Cantor, san Sofronio, san Ildelfonso de Toledo, san Germán de Constantinopla, san Andrés de Creta, san Juan Damasceno, etc.

²⁵ “María en la Iglesia Primitiva”, en Apología.2.1., wordpress.com

Los cantos más difundidos se destacan por su ingenio y la solidez doctrinal —son especialmente atractivos porque estaban destinados a que los cantase todo el pueblo, que no entendía de enrevesadas controversias teológicas: así se difundía de modo fácil, rápido y agradable la verdadera Fe. Sus escritos tienen por blanco principal e inmediato el de exponer los dogmas cristianos, contrarrestar las herejías, desterrar los vicios, mejorar las costumbres, aniquilar las malas influencias de los sectarios y herejes y aumentar la fe en los fieles cristianos²⁶.

A la sazón, ¿quién es María?

Efrén —llamado “cítara del Espíritu Santo”— nos la describe como sólo un asceta experto en Escritura y Tradición pudo hacerlo.

La Virgen me invita a cantar el misterio que yo contemplo con admiración. Hijo de Dios, dame tu don admirable, haz que temple mi lira, y que consiga detallar la imagen completamente bella de la Madre bien amada.

La Virgen María da al mundo a su Hijo quedando virgen, amamanta al que alimenta a las naciones, y en su casto regazo sostiene al que mantiene el universo. Ella es Virgen y es Madre, ¿qué no es?

Santa de cuerpo, completamente hermosa de alma, pura de espíritu, sincera de inteligencia, perfecta de sentimientos, casta, fiel, pura de corazón, leal, posee todas las virtudes.

Que en María se alegre toda la estirpe de las vírgenes, pues una de entre ellas ha alumbrado al que sostiene toda la creación, al que ha liberado al género humano que gemía en la esclavitud.

Que en María se alegre el anciano Adán, herido por la serpiente. María da a Adán una descendencia que le permite aplastar a la serpiente maldita, y le sana de su herida mortal.

Que los sacerdotes se alegren en la Virgen bendita. Ella ha dado al mundo el Sacerdote Eterno que es al mismo tiempo Víctima. Él ha puesto fin a los antiguos sacrificios, habiéndose hecho la Víctima que apacigua al Padre.

Que en María se alegren todos los profetas. En Ella se han cumplido sus visiones, se han realizado sus profecías, se han confirmado sus oráculos.

Que en María se gocen todos los patriarcas. Así como Ella ha recibido la bendición que les fue prometida, así Ella les ha hecho perfectos en su Hijo. Por Él los profetas, justos y sacerdotes, se han encontrado purificados.

²⁶ <http://www.conocereisverdad.org/website/index.php?id=149>

En lugar del fruto amargo cogido por Eva del árbol fatal, María ha dado a los hombres un fruto lleno de dulzura. Y he aquí que el mundo entero se deleita por el fruto de María.

El árbol de la vida, oculto en medio del Paraíso, ha surgido en María y ha extendido su sombra sobre el universo, ha esparcido sus frutos, tanto sobre los pueblos más lejanos como sobre los más próximos.

María ha tejido un vestido de gloria y lo ha dado a nuestro primer padre. Él había escondido su desnudez entre los árboles, y es ahora investido de pudor, de virtud y de belleza. Al que su esposa había derribado, su Hija le alza; sostenido por Ella, se endereza como un héroe.

Eva y la serpiente habían cavado una trampa, y Adán había caído en ella; María y su real Hijo se han inclinado y le han sacado del abismo.

La vid virginal ha dado un racimo, cuyo suave jugo devuelve la alegría a los afligidos. Eva y Adán en su angustia han gustado el vino de la vida, y han hallado completo consuelo.

Los ojos del Niño-Dios se miran en los ojos de su Madre-Virgen. Esta comunicación visual directa es el primer contacto entre ambos. San Efrén define estas imágenes y oposiciones conceptuales y —a través de los ritmos de la poesía y del canto de neta matriz oriental— las adecua a la inteligencia humana de todos los tiempos:

*Si ella pudo llevarte,
es que tu montaña inmensa aligeró su peso;
si pudo darte de comer, es porque Tú quisiste tener hambre;
si pudo darte de beber, es porque Tú quisiste tener sed;
si pudo abrazarte, es porque el fuego, misericordioso,
protegió su regazo.
¡Tu madre es un prodigio! Entró el Señor a ella,
y se volvió siervo; entró el Hablante,
y se quedó mudo en ella;
entró el Trueno, y acalló su voz;
entró el Pastor de todos,
y se volvió en ella cordero, que salía balando.*

En el Himno “*La canción de cuna de María*” (18,1-239), podemos apreciar la alternatividad de los opuestos complementarios y la existencia de un narrador-autor (san Efrén) y de la Madre-Virgen que le canta a su Hijo-Dios.

La vista y el oído se acompañan mutuamente conjugando la sinestesia del amor.

A lo largo del himno se advierte toda una cadencia espiritual elaborada a través de la conceptualización de los pares contrapuestos: alto / bajo; cielo / tierra; Dios / creatura; majestad / pequeñez; sol / nube; trono / regazo; cielo / rodillas. El juego de pares contrapuestos: madre / hijo; María / Jesús; Eva / María /; Jesús / Adán; pecado / gracia, dilucidan el misterio de la vivencia histórica y mística²⁷.

“La inteligencia desciende al corazón”, expresaban los padres monásticos bizantinos, según el P. Pedro Gómez osb. Consecuentemente, María “ve” al Hijo del Hombre²⁸, y lo mira, contemplándolo con todos sus sentidos corporales y espirituales:

“El oído escucha lo que no pueden percibir los ojos... Ahora, en cambio, el remedio entrará por donde entró la enfermedad... Así el ojo enturbiado curará y verá, ya sano, al que no podía ver, irritado. El oído ha sido la primera puerta por la que entró la muerte y será la primera en abrirse a la vida; el oído, que nos dejó ciegos, nos devolverá la vista; porque si no creemos, no comprenderemos.”²⁹

Himno de la Canción de Cuna de María 18, 1-23

*He mirado asombrado a María que amamanta a Aquél que nutre a todos los pueblos,
pero que se ha hecho niño.*

Habitó en el seno de una muchacha,

Aquél que llena de sí el mundo (...).

Un gran sol se ha recogido y escondido en una nube espléndida.

Una adolescente ha llegado a ser la Madre de Aquél que ha creado al hombre y al mundo.

Ella llevaba un niño, lo acariciaba, lo abrazaba, lo mimaba con las más hermosas palabras y lo adoraba diciéndole: Maestro mío, dime que te abrace.

²⁷ Cfr. San JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón*, año 150. San IRENEO, *Adversus Haerejes*.

²⁸ Cfr. Mt 26, 63-64; Mc 14, 61-62; Lc 22, 66-69.

²⁹ San BERNARDO DE CLARAVALL, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* 28, 5, *Obras completas* V, BAC, Madrid, 1987, p. 411, en Pedro GÓMEZ, o.c., n.48.

Ya que eres mi Hijo, te acunaré con mis cantinelas; soy tu Madre, pero te honraré. Hijo mío, te he engendrado, pero Tú eres más antiguo que yo; Señor mío, te he llevado en el seno, pero Tú me sostienes en pie.

Mi mente está turbada por el temor, concédeme la fuerza para alabarte. No sé explicar cómo estás callado, cuando sé que en Ti retumban los truenos.

Has nacido de mí como un pequeño, pero eres fuerte como un gigante; eres el Admirable, como te llamó Isaías cuando profetizó sobre Ti.

He aquí que todo Tú estás conmigo, y sin embargo estás enteramente escondido en tu Padre. Las alturas del cielo están llenas de tu majestad, y no obstante mi seno no ha sido demasiado pequeño para Ti.

Tu Casa está en mí y en los cielos. Te alabaré con los cielos. Las criaturas celestes me miran con admiración y me llaman Bendita.

Que me sostenga el cielo con su abrazo, porque yo he sido más honrada que él. El cielo, en efecto, no ha sido tu madre; pero lo hiciste tu trono.

¡Cuánto más venerada es la Madre del Rey que su trono! Te bendeciré, Señor, porque has querido que fuese tu Madre; te celebraré con hermosas canciones.

Oh gigante que sostienes la tierra y has querido que ella te sostenga, Bendito seas. Gloria a Ti, oh Rico, que te has hecho Hijo de una pobre.

Mi magnificat sea para Ti, que eres más antiguo que todos, y sin embargo, hecho niño, descendiste a mí. Siéntate sobre mis rodillas; a pesar de que sobre Ti está suspendido el mundo, las más altas cumbres y los abismos más profundos (...).

Tú estás conmigo, y todos los coros angélicos te adoran. Mientras te estrecho entre mis brazos, eres llevado por los querubines.

Los cielos están llenos de tu gloria, y sin embargo las entrañas de una hija de la tierra te aguantan por entero. Vives en el fuego entre las criaturas celestes, y no quemas a las terrestres.

Los serafines te proclaman tres veces Santo: ¿qué más podré decirte, Señor? Los querubines te bendicen temblando, ¿cómo puedes ser honrado por mis canciones?

Escúcheme ahora y venga a mí la antigua Eva, nuestra antigua madre; levante su cabeza, la cabeza que fue humillada por la vergüenza del huerto.

Descubra su rostro y se alegre contigo, porque has arrojado fuera su vergüenza; oiga la palabra llena de paz, porque una hija suya ha pagado su deuda.

La serpiente, que la sedujo, ha sido aplastada por Ti, brote que has nacido de mi seno. El querubín y su espada por Ti han sido quitados, para que Adán pueda regresar al paraíso, del cual había sido expulsado.

Eva y Adán recurran a Ti y cojan de mí el fruto de la vida; por ti recobrará la dulzura aquella boca suya, que el fruto prohibido había vuelto amarga.

La síntesis comunicativa entre Madre e Hijo se revela del mismo modo en el diálogo y las expresiones que toda madre entabla con su hijuelo desde que lo pone a sus pechos y lo estrecha con sus brazos y su mirada. Las interlocuciones que le dirige, una plática entablada entre la madre —discípula y el hijo— maestro, entre la criatura y su Creador, establecen una relación sin par en la que se mezclan el amor y la adoración, el mimo y el halago, el requiebro y la alabanza:

Maestro mío, dime que te abraza.

Te acunaré con mis canciones.

Siéntate sobre mis rodillas.

¿Quién ha visto al fuego envuelto en pañales?

¿Cómo puedes ser honrado por mis canciones?

El mejor trono, el seno materno. La mejor canción, la que le canta su madre. El mejor **olor**, el de su regazo. El mejor **tono**, la voz con que lo hace dormir. La mejor **vista**, deleitarse todo el tiempo mirándola. El mejor **gusto**, el del alimento de sus venas. El mejor **sonido**, el tic-tac de su corazón. La mejor canción, la entonada por la madre, aquélla que le permite adentrarse en la naturaleza del no-tiempo.

El siguiente himno relata con un marcado sello oriental ese incomparable misterio de la divina maternidad, a la vez que trae imágenes sinestésicas que refieren, representan, describen, relatan y significan su doméstica trascendencia. El sutil y definido juego de las contraposiciones conceptuales, el ritmo anafórico y preeminente, más el anexo del estilo coloquial libre, aportan a este himnario el signo de la sabiduría (de *sapere* = *saborear*, muy en correlación con los cinco sentidos).

La más sutil e insondable descripción de los sentidos espirituales y corporales puede cifrarse en el siguiente himno del teólogo de Nísive:

Himno XI de la Natividad

*A tu madre, Señor nuestro, nadie sabe
cómo llamarla; que si uno la llama virgen,
ahí está su hijo; y si casada,
ningún hombre ha conocido.
Si hasta tu madre es inabarcable,
¿quién podrá abarcarte a Ti?*

*Madre tuya, en efecto, lo es sólo ella,
pero es hermana tuya, junto con todos.
Ella es tu madre, y tu hermana.
También es tu esposa, igual que las mujeres castas.
Con toda clase de adornos las has embellecido,
¡Tú, Belleza de tu madre!
Ella estaba desposada según la naturaleza,
antes de que vinieses. Y quedó encinta,
al margen de la naturaleza,
cuando viniste, ¡oh, Santo!
Y era virgen
cuando te daba santamente a luz.
Contigo adquirió María
todas las propiedades de las mujeres casadas:
el niño en su seno, sin unión carnal;
la leche en sus pechos, de una manera insólita.
A la tierra sedienta la hiciste de pronto
una fuente de leche.
Si ella pudo llevarte,
es que tu montaña inmensa aligeró su peso;
si pudo darte de comer, es porque Tú quisiste tener hambre;
si pudo darte de beber, es porque Tú quisiste tener sed;
si pudo abrazarte, es porque el fuego, misericordioso,
protegió su regazo.
¡Tu madre es un prodigio! Entró el Señor a ella,
y se volvió siervo; entró el Hablante,
y se quedó mudo en ella;
entró el Trueno, y acalló su voz;
entró el Pastor de todos,
y se volvió en ella cordero, que salía balando.
El seno de tu madre ha trastocado los órdenes.
El que dispone todas las cosas entró siendo rico,
y salió pobre; entró a ella ensalzado,
y salió humilde;
entró a ella resplandeciente,
y se vistió para salir
de pálidos colores.*

*Entró el héroe, y se revistió de temor
 en el interior del seno; entró el que a todos provee,
 y adquirió hambre; el que a todos da de beber,
 y adquirió sed;
 desnudo, despojado,
 salía de ella el que a todos viste³⁰.*

“¿Cómo ha de ser esto si yo no conozco varón?”, enuncia la expresión lucana de María. Efrén enuncia cómo fue la concepción virginal y el parto virginal. He aquí los textos:

Himno por el Nacimiento de Cristo

La anunciación a la Virgen

Volved la mirada a María. Cuando Gabriel entró en su aposento y comenzó a hablarle, Ella preguntó: ¿cómo se hará esto? (Lc 1, 34). El siervo del Espíritu Santo le respondió diciendo: para Dios nada es imposible (Lc 1, 37). Y Ella, creyendo firmemente en aquello que había oído, dijo: he aquí la esclava del Señor (Lc 1, 38). Y al instante descendió el Verbo sobre Ella, entró en Ella y en Ella hizo morada, sin que nada advirtiese. Lo concibió sin detrimento de su virginidad, y en su seno se hizo niño, mientras el mundo entero estaba lleno de Él (...). Cuando oigas hablar del nacimiento de Dios, guarda silencio: que el anuncio de Gabriel quede impreso en tu espíritu. Nada es difícil para esa excelsa Majestad que, por nosotros, se ha abajado a nacer entre nosotros y de nosotros.

Hoy María es para nosotros un cielo, porque nos trae a Dios. El Altísimo se ha anonadado y en Ella ha hecho mansión, se ha hecho pequeño en la Virgen para hacernos grandes (...). En María se han cumplido las sentencias de los profetas y de los justos. De Ella ha surgido para nosotros la luz y han desaparecido las tinieblas del paganismo.

María tiene muchos nombres, y es para mi un grande gozo llamarla con ellos. Es la fortaleza donde habita el poderoso Rey de reyes, mas no salió de allí igual que entró: en Ella se revistió de carne, y así salió. Es también un nuevo cielo, porque allí vive el

³⁰ Traducción de Javier MARTINEZ, arzobispo de Granada, 2004.12.25, en 'Alfa y Omega.es'. El subrayado de las expresiones en negrita es nuestro. Ignacio ROBLES, “*Virgenes dando de mamar*”, Sevilla, 2009, en el Foro Cofrade. *Origen de la Iconografía de la Virgen del Reposo*, vid. Web.

Rey de reyes; allí entró y luego salió vestido a semejanza del mundo exterior (...). Es la fuente de la que brota el agua viva para los sedientos; quienes han gustado esta bebida llevan fruto al ciento por uno.

Este día no es, pues, como la primera jornada de la creación. En aquel día las criaturas fueron llamadas al ser; en éste, la tierra ha sido renovada y bendecida respecto a Adán, por quien había sido maldecida. Adán y Eva, con el pecado, trajeron la muerte al mundo; pero el Señor del mundo nos ha dado en María una nueva vida. El Maligno, por obra de la serpiente, vertió el veneno en el oído de Eva; el Benigno, en cambio, se abajó en su misericordia y, a través del oído, penetró en María. Por la misma puerta por donde entró la muerte, ha entrado también la Vida que ha matado a la muerte. Y los brazos de María han llevado a Aquél a quien sostienen los querubines; ese Dios a quien el universo no puede abarcar, ha sido abrazado por María. El Rey ante quien tiemblan los ángeles, criaturas espirituales, yace en el regazo de la Virgen, que lo acaricia como a un niño. El cielo es el trono de su majestad, y Él se sienta en las rodillas de María. La tierra es el escabel de sus pies y Él brinca sobre ella infantilmente. Su mano extendida señala la medida del polvo, y sobre el polvo juega como un chiquillo.

Feliz Adán, que en el nacimiento de Cristo has encontrado la gloria que habías perdido. ¿Se ha visto alguna vez que el barro sirva de vestido al alfarero? ¿Quién ha visto al fuego envuelto en pañales? A todo eso se ha rebajado Dios por amor del hombre. Así se ha humillado el Señor por amor de su siervo, que se había ensalzado neciamente y, por consejo del Maligno homicida, había pisoteado el mandamiento divino. El Autor del mandamiento se humilló para levantarnos.

Demos gracias a la divina misericordia, que se ha abajado sobre los habitantes de la tierra a fin de que el mundo enfermo fuera curado por el Médico divino³¹.

Eva y María

Oh cítara mía, inventa nuevos motivos de alabanza a María Virgen. Levanta tu voz y canta la maternidad enteramente maravillosa de esta virgen, hija de David, que llevó la vida al mundo.

Quien la ama, la admira. El curioso se llena de vergüenza y calla. No se atreve a preguntarse cómo una madre da a luz y conserva su virginidad. Y aunque es muy difícil de explicar, los incrédulos no osarán indagar sobre su Hijo.

³¹ Aquí se refiere a la medicina divina, relación directa con la función del amamantamiento materno.

Su Hijo aplastó la serpiente maldita y destrozó su cabeza. Curó a Eva del veneno que el dragón homicida, por medio del engaño, le había inyectado, arrastrándola a la muerte³².

Como el monte Sinaí, María te ha acogido, pero no la has calcinado con tu fuego incombustible, porque has obrado de modo que tu hoguera no la abrasase, ni le quemara la llama que ni siquiera los serafines pueden mirar.

Aquél que es eterno fue llamado el nuevo Adán, porque habitó en las entrañas de la hija de David y en Ella, sin semilla y sin dolor, se hizo hombre. ¡Bendito sea por siempre su nombre!

El árbol de la vida, que creció en medio del Paraíso, no dio al hombre un fruto que lo vivificase. El árbol nacido del seno de María se dio a sí mismo en favor del hombre y le donó la vida³³.

El Verbo del Señor descendió de su trono; se llegó a una joven y habitó en ella. Ella lo concibió y lo dio a la luz. Es grande el misterio de la Virgen purísima: supera toda alabanza.

Eva en el Edén se convirtió en rea del pecado. La serpiente malvada escribió, firmó y selló la sentencia por la cual sus descendientes, al nacer, venían heridos por la muerte.

Y a causa de su engaño, el antiguo dragón vio multiplicado el pecado de Eva. Fue una mujer quien creyó la mentira de su seductor, obedeció al demonio y abajó al hombre de su dignidad.

Eva llegó a ser rea del pecado, pero el débito pasó a María, para que la hija pagase las deudas de la madre y borrarase la sentencia que habían transmitido sus gemidos a todas las generaciones.

María llevó el fuego entre sus manos y ciñó entre sus brazos a la llama: acercó sus pechos a la hoguera y amamantó a Aquél que nutre todas las cosas. ¿Quién podrá hablar de Ella?³⁴

Los hombres terrenales multiplicaron las maldiciones y las espinas que ahogaban la tierra. Introdujeron la muerte. El Hijo de María llenó el orbe de vida y paz.

Los hombres terrenales sumergieron el mundo de enfermedades y dolores. Abrieron la puerta para que la muerte entrase y pasease por el orbe. El Hijo de María tomó sobre su persona los dolores del mundo, para salvarlo.

María es manantial límpido, sin aguas turbias. Ella acoge en su seno el río de la vida, que con su agua irrigó el mundo y vivificó a los muertos.

³² El efecto opuesto del Mal, ocasiona la muerte.

³³ Fruto de Vida y fruto de Muerte: este binomio contrastante y opuesto es una feliz antítesis muy de estilo oriental.

³⁴ Estos versos sintetizan la función nutricia y divina de la “Virgen que amamanta”.

Eres santuario immaculado en el que moró el Dios rey de los siglos. En ti por un gran prodigio se obró el misterio por el cual Dios se hizo hombre y un hombre fue llamado Hijo por el Padre.

María es la vid de la estirpe bendita de David. Sus sarmientos dieron el grano de uva lleno de la sangre de la vida. Adán bebió de aquel vino y resucitado pudo volver al Edén.

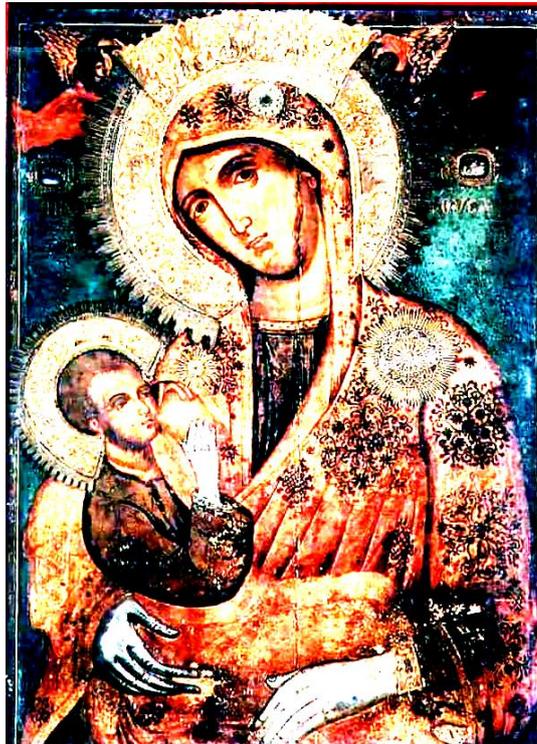
Dos madres engendraron dos hijos diversos: una, un hombre que la maldijo; María, Dios, que llenó al mundo de bendición³⁵.

A la luz de los textos de san Efrén de Siria (*Himno de la Cantilena o Canción de Cuna de María*, vv. 18, 1-23, y el *Himno a la Virgen Admirable*) realizamos el análisis temático-formal de los iconos de la Virgen que lacta (Grecia, Rusia, Jerusalén, Siria, Egipto y Roma), e inversamente, dado que recíprocamente se esclarecen.

Éstos constituyen aquel *locus amoenus* físico (el icono) donde se manifiestan los sentidos, pero que igualmente apuntan al seno de la Virgen donde tienen lugar todas las transformaciones: la sangre de la madre se convierte en leche; la leche de la Virgen, en sangre redentora; la Sangre, en pan eucarístico. San Andrés de Creta (siglo VII-VIII) pronunciaba al respecto:

“¡Madre de Dios! Tu vientre se ha convertido en una santa Mesa en la que está contenido el Pan que viene del Cielo. Quien coma de este Pan no morirá, así lo ha dicho el que alimenta todas a todos”

Seno materno, *locus amoenus* de transubstanciación, esfera de vida y de gracia. En Rusia, advocación se denomina



dadora
esta

Mlekopitatelnitsa, la Virgen lactante, con el absoluto valor semántico del gerundio: acción durativa que es —evidentemente— la que intenta fijar la pintura.

³⁵ Carmen 18,1.

Además, toma el nombre de *Virgen Enfermera* porque protege a los niños que son alimentados con leche próspera para que estén libres de enfermedades (leche materna = antídoto), y a las mujeres que luchan contra la infertilidad:

Oh María, amamantando a su Creador! Alimente a su pan del cielo, la redención del mundo: Dale el pecho que succiona (...) El pequeño bebé se alimenta con la leche de tu vientre...

Fausto, obispo de Riez en la Galia, siglo V.

87

1. Virgen de la Leche —dadora de Leche

МЛЕКОПИТАТЕЛЬНИЦ.

Venerada en la Lavra de San Sava y luego en las Puertas Reales del Monasterio de Hilandar, Monte Athos (siglo VI): proclama la doble naturaleza del Verbo: verdadero Dios y verdadero Hombre.

La cartela o leyenda de la parte superior refiere que tanto la torre-ciudad como la lactancia materna, son incomprensibles:

Επάνω της είναι γραμμένο το ομοθεματικό της τροπάριο: « Χρυσοπλοκώτατε πύργε και δωδεκάτειχε πόλις, ηλιοστάλακτε θρόνε καθέδρα του βασιλέως, ακατανόητον θαύμα πώς γαλουχείς τον Δεσπότη;».

2. Gruta de la Leche de Belén, Tierra Santa

Dadora de Leche

Lleva el nombre tipológico inscripto en caracteres griegos. El niño va siempre del mismo lado derecho (izq. del que mira)



**Galaktotrofusa, San Nicolás,
Moscú.**

La madre-virgen lacta al Creador.

Todo el enunciado iconológico de los ejemplares seleccionados apunta a volver visible y audible las expresiones sinestésicas –de mezcla de sensaciones- que sustenta la fe y aclaman los himnos.

La vivacidad de los colores hace “presente” un acto nutricio como el de amamantar al Hijo del Hombre, hecho que se pierde en el mediodía de los tiempos y que a la vez participa del tiempo místico eterno, el eterno presente.

Siempre la cabeza de la Virgen se inclina en la presencia del Hijo, y la humilde señora –“Esclava del Señor” (Lc 1,38)-, en una reciprocidad de gracias y dones, va coronada por ser la madre del “Que Es” (εγώ ειμι).

Siempre, el Niño para nutrirse se inclina hacia el lado derecho de su madre, y levanta hacia ella la mirada.

Los ángeles asisten admirados a este portento nunca contemplado ni en los cielos ni en la tierra, y que san Efrén “sabe” decodificar.

Άγιον εστίν (derecha)



La voz que canta en su simbología se relaciona con la montaña santa, sitio de luz y de altura, morada de la divinidad en todas las expresiones espirituales del orbe.

En la Liturgia de San Basilio , es reemplazado por el himno:

Todo se alegra en ti, oh llena de gracia:
Los ángeles del cielo y la raza de los hombres,
Oh tiempo santificado y paraíso noético,
La gloria de las vírgenes, de los cuales Dios se encarnó
Y se hizo niño, nuestro Dios ante los siglos.
Él hizo tu cuerpo en un trono,
Y tu vientre más amplio que los cielos.

El Himno “Ἄξιον ἐστίν”-”Досто́йно е́сть” a la Madre de Dios



El Himno “Ἄξιον ἐστίν”, en su redacción griega, o “Досто́йно е́сть”, en su redacción eslava, es un *Sticherion* o Himno a la “Θεοτόκος”; en la Liturgia Oriental este *Theotokion*, que es un canto a la *Madre de Dios* efectuado en el Oficio Matutino, en Completas y en otras celebraciones litúrgicas.

Las palabras de la introducción: “Ἄξιον ἐστίν ὡς ἀληθῶς μακαρίζειν σε”, “*Verdaderamente es justo glorificarte*”, según cuenta la tradición fueron reveladas por el Arcángel Gabriel a un monje del *Monte Athos*, hecho que se celebra litúrgicamente cada 11 de Junio. Y la segunda parte del himno:

“Τὴν τιμιωτέραν τῶν Χερουβείμ”, “*más honorable que los querubines*” es la parte más antigua del himno atribuida a san Cosme el Himnógrafo († 773).

Virgen amantando. Fresco bizantino de Koptska. Egipto, siglo VI.

Cfr. Protoevangelio de Santiago (Apócrifos, Cap. XIX, El hijo de María en la gruta (I, p.24).



El texto griego:

Ἄξιον ἐστὶν ὡς ἀληθῶς μακαρίζειν σε τὴν Θεοτόκον, τὴν αἰμακάριστον καὶ παναμώμητον καὶ μητέρα τοῦ Θεοῦ ἡμῶν.

Τὴν τιμιωτέραν τῶν Χερουβείμ καὶ ἐνδοξοτέραν ἀσυγκρίτως τῶν Σεραφείμ

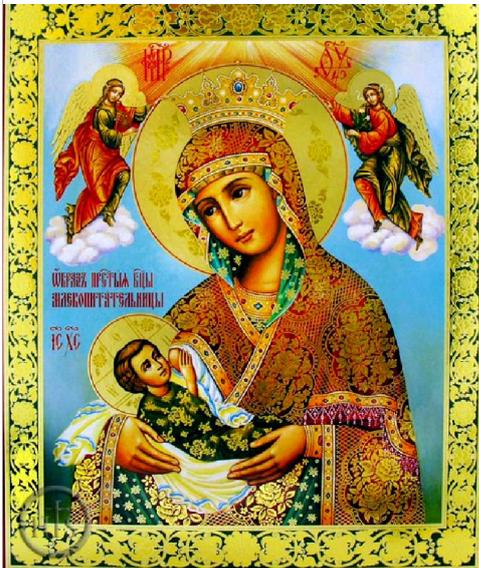
τὴν ἀδιαφθόρως Θεὸν Λόγον τεκούσαν, τὴν ὄντως Θεοτόκον,



Σε μεγαλύνομεν.

El texto eslavo:

Досто́йно е́сть, я́ко воистинну, блажити Тя, Богородицу, присноблаженную и пренепорочную, и Матерь Бога нашего. Честнѣйшую Херувимъ и славнѣйшую безъ сравненія Серафимъ, безъ ислѣвнїя Бога Слова рождшую,



сущую Богородицу

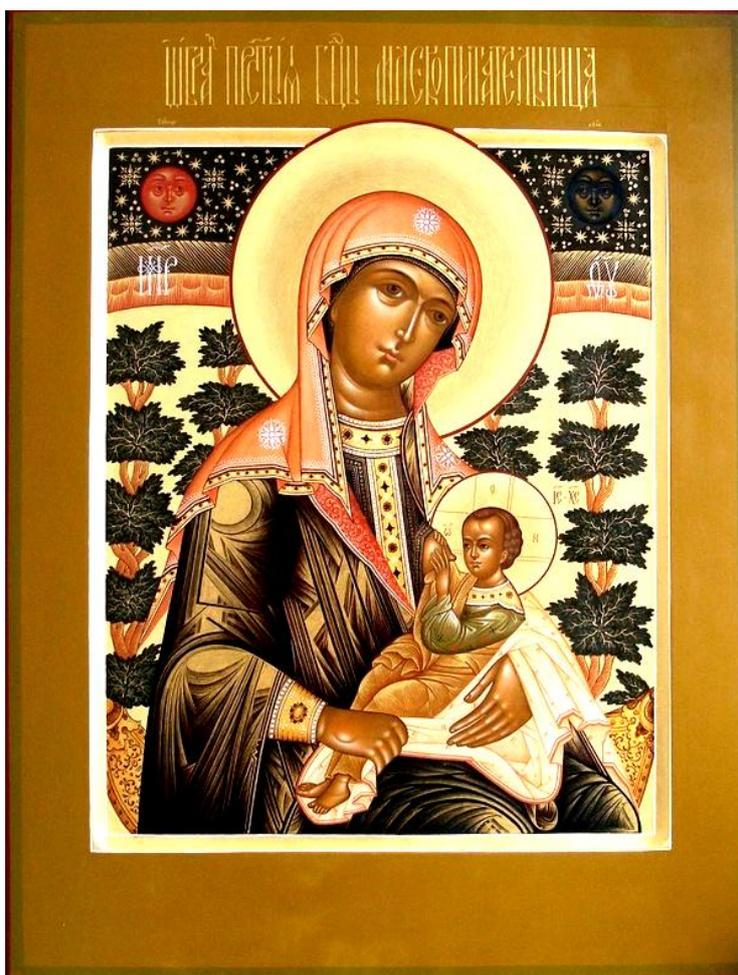
Тя величаемъ.

La traducción española:

Verdaderamente es justo glorificarte oh Madre de Dios, siempre bendita y purísima, y Madre de nuestro Dios.

*Más honorable que los querubines
y más gloriosa que los serafines.
Sin corrupción Tú diste a luz al Verbo Dios,
verdadera Madre de Dios,
Te glorificamos.³⁶*

Manuscrito frontispicio que representa a María como Lactans Virgo
Lleva el nombre tipológico inscripto en caracteres griegos.



Modelo griego:
coronado por ángeles y
nombre tipológico con
caracteres griegos.

Existen al menos
cuatro tipos diferentes del
icono de la “Matriz
Santísima”.

- El icono Barlov es una variante del Icono Hodigitria instaurado el 26 de diciembre de 1392, y se encuentra en la Catedral de la Anunciación de Moscú.

- El segundo ejemplo es similar al “Dador de Leche” (12 de enero), que a su vez se deriva del

griego “Galaktotrophousa”. Este “vientre bendito” no tiene los ángeles que coronan la Madre de Dios presentes en el icono griego, y la Virgen se orienta en la dirección opuesta a la “Dadora de Leche”.

Esta variante suele llevar una inscripción:

³⁶ At. de Pierpont Morgan Library, Nueva York . M574, f. 1v.

“Bienaventurado el vientre que te llevó y los pechos que te amamantaron”

Lucas 11:27

Krestogorskaya Galaktotrofusa

La presencia del sol y la luna, en el cielo, y la de los arbustos, en la tierra, constituyen en el área iconológica la presencia típica y activa del Locus amoenus.

Hay un tercer tipo que representa a Cristo que descansa sobre el brazo derecho de su madre. Dos ángeles la coronan y colocan una cadena alrededor de su cuello.

El cuarto ejemplo muestra a la Madre con las manos cruzadas encima de Cristo, que se muestra en la mitad de la longitud.



Un símil de la lateralidad del anterior,

es la Virgen de las Gracias de

San Giovanni Rotondo (Foggia, Italia)

Los ángeles coronan a su Reina, y

el Niño acusa un marcado cientismo en sus miembros inferiores.

En el Himno para conmemorar el Nacimiento de Cristo, san Efrén describe el misterio con abundancia de imágenes sensoriales muy del gusto oriental:

El Maligno, por obra de la serpiente, vertió el veneno en el oído de Eva; el Benigno, en cambio, se abajó en su misericordia y, a través del oído, penetró en María. Por la misma puerta por donde entró la muerte, ha entrado también la Vida que ha matado a la



VERA PRODIGIOSA IMMAGINE
DI
MARIA SS.^{MA} DELLE GRAZIE
CHE SI VENERA NEL SUO SANTUARIO DI PORTA ANGELICA IN ROMA
ufficiata dai RR. PP. dell'Ordine della Penitenza
Coronata dal Capitolo Vaticano l'anno 1644

muerte. Y los brazos de María han llevado a Aquél a quien sostienen los querubines; ese Dios a quien el universo no puede abarcar, ha sido abrazado por María³⁷.

“De modo que maméis y os hartéis del seno de sus consuelos... seréis alimentados, en brazos seréis llevados y sobre las rodillas seréis acariciados. Como uno a quien su madre le consuela, así yo os consolaré.”

Is 66,11 y 12-b.

El hombre desde los comienzos entra en comunicación con el mundo circundante a través del órgano del oído. Luego, para expresar su interioridad, lo hará por medio del canto, expresión captable por este sentido.

Es el origen de la poesía que se acompaña al son de la lira. La fe nos alcanza por el **oído** (vía *ex auditu*). Escuchar, vaciarse para colmar el vaso del corazón con esa Palabra de vida. En la raíz del amor está el escuchar al Otro (madre). He aquí la causa e importancia de la “*Canción de Cuna*” que toda madre canta a su niño para que se duerma, para que despierte, para que goce de esa unión única.

La capacidad de escuchar es innata al hombre. Abre el corazón, y se siente amado. Escuchar es lo primero, involucra y es respuesta en sí misma.

Este estudio acerca de los sentidos en la Lactancia materna, podemos orientarlo en la perspectiva netamente judía: la valorización del sentido del **oído**.

Shemá Israel (del hebreo, **יְשׁוּעָה לַיְהוָה**, “*Escucha, Israel*”), son las primeras palabras y el nombre de una de las principales plegarias de la religión judía en la que se manifiesta su credo en un solo Dios. Los creyentes la recitan dos veces por día, en las oraciones de la madrugada y del atardecer³⁸.

Shemá Israel = es la escucha sagrada del oído al corazón.

³⁷ Cfr. San EFREN, *Carmen 18,1; Himno 49, 9-11*.

Cfr. BENEDICTO XVI, audiencia general del miércoles 28.XI.2007. Carlos BIESTRO, Jardín Cerrado. La Virgen en la Escritura y los Santos Padres, Deus in Te, Mendoza, 2002.

ATHOS-Agion Oros, Hilandar lugar santo de todos los serbios. Ortodoxia-Md., Icono “Galactotrofusa”, Virgen María Amamantando”.

³⁸ http://es.wikipedia.org/wiki/Shem%C3%A1_Israel.



Dador de Leche, s. XI - Jean, Paul and Hermann Limbourg: Virgin, s. XV



Virgen amamantando (Cusco)



Virgen de la Leche, Belén

La lateralidad posible al lactar al Niño: izquierda o derecha

Foto antigua **Maria Lactans**_Capilla franciscana, año 1872:

*“El alma tiene también sus **sentidos**, como los tiene el cuerpo... **Como los cinco sentidos corporales son el lazo de unión entre el cuerpo y el alma, los sentidos espirituales aseguran por la caridad la unión entre el alma y Dios. Por lo cual, dice el apóstol: ‘No os conforméis a este siglo sino transformaos por la renovación de vuestros sentidos. Para que sepáis discernir cuál es la voluntad de Dios, buena, grata y perfecta’ (Rm 12). Lo cual significa que por los sentidos corporales envejecemos conformándonos al mundo, mientras que por los sentidos del alma nos rejuvenecemos por el conocimiento de Dios en vista de una vida nueva, conforme a la voluntad y al beneplácito de Dios**”⁸⁹.*



Conclusión

*“¿Cómo puedo abrir la fuente de la leche?
¿Cómo me alimentas tú, que alimentaste a todos en tu mesa? ¿Cómo acercarse a los pañales, que son envueltos en rayos?”*

San Efrén el Sirio

La más admirable conjunción de teología y poesía visual puede cifrarse en el himno en honor del nacimiento de Cristo:

*El Señor vino a ella
para hacerse siervo.
El Verbo vino a ella
para **callar** en su seno.*

³⁹ Guillermo de SAINT THIERRY, *Naturaleza y dignidad del amor* 19, en *Carta a los hermanos de Monte Dei y otros escritos*, Sígueme, Salamanca, 1995, p. 178.

El rayo vino a ella
*para no hacer **ruido**.*
El pastor vino a ella,
y nació el Cordero,
*que **llora dulcemente**.*
El seno de María
ha trastocado los papeles:
El que creó todas las cosas
las posee, pero en la pobreza.
El Altísimo vino a ella,
pero entró humildemente.
El esplendor vino a ella,
*pero **con vestido de humildad**.*
El que lo da todo
*experimentó el **hambre**.*
*El que da de **beber** a todos*
*sufrió la **sed**.*
El que todo lo reviste (de belleza)
***salió desnudo** de ella⁴⁰.*

San Efrén, Himno *De Nativitate* 11, 6-8

La palabra escrita y oída confluye en el icono, compendio gráfico de los cinco sentidos que manifiestan la vida íntima del hombre y sitio donde se centran las diversas redes semánticas del himnario oriental.

Tanto los textos seleccionados como los iconos representativos expuestos, son intérpretes de un mismo acto y de una misma idea-sensación: el amamantar de la Virgen María al Niño Jesús, y son apropiados para subrayar la presencia de paisajes sensoriales, armonías y ritmos, sonidos y silencios de toda la Edad Media.

La iconología mariana de esta tipología acusa una marcada valorización del elemento sensorial, teniendo como punto de análisis el icono de la madre que amamanta. La leche es, pues, un elemento de vitalidad espiritual y física, líquido religante de la madre con el hijo. En el acto de la lactancia reside la simbolización

⁴⁰ Estas expresiones subrayadas aluden a netas referencias sensoriales o sinestésicas.

del misterio de la naturaleza humana y divina del Hijo de Dios. Dar el pecho es proclamar la sublimación de los cinco sentidos: **mirar, tocar, gustar, oler y oír.**

Sinestesia, suma de sensaciones, arrullos del primer amor, movimiento de UPA y cantilena o repetición de sonidos acompasados en los que importa más la musicalidad y el ritmo que el significado.

En el marco de la valorización de la sinestesia plástica, se decodifican el primer acercamiento a la textura sensible del Niño-Dios-eterno a través de su Madre, con la coincidencia puntual entre **palabra / icono / sentidos / amor divino / efectos.**

Santo Tomás de Aquino afirmaba que “Aún cuando la acción del entendimiento se origine en los sentidos, sin embargo, en lo aprehendido por los sentidos, el entendimiento conoce muchas cosas que los sentidos no pueden percibir”⁴¹. Los cinco sentidos y la memoria particular de la **vista**, el **oído**, el **tacto**, el **gusto** y el **olfato**, son cinco puertas de acceso humano hacia la experiencia (R. Guardini)⁴².

El índice de significación de la espiritualidad sensorial de la Edad Media, el mapa sonoro como eco del corazón del Hijo y de la Madre, el paisaje interior del amor nutricio, la función de los olores, el gusto, las percepciones visuales, táctiles y auditivas son claves esenciales que crean y plasman el mundo en la representación icónica del *Himno de la Cantilena* o *Canción de Cuna de la Virgen* (y otros himnos), autoría de san Efrén de Siria, poeta y teólogo oriental del siglo IV.

Contigo adquirió María

todas las propiedades de las mujeres casadas:

el niño en su seno, sin unión carnal;

la leche en sus pechos, de una manera insólita.

A la tierra sedienta la hiciste de pronto

una fuente de leche.

Si ella pudo llevarte,

es que tu montaña inmensa aligeró su peso;

si pudo darte de comer, es porque Tú quisiste tener hambre;

si pudo darte de beber, es porque Tú quisiste tener sed;

si pudo abrazarte, es porque el fuego, misericordioso,

⁴¹ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Parte 1era, q.78, art.4.

⁴² Jorge Rouillon, *Actualidad religiosa*, en La Nación, 16 enero de 2006.

*protegió su regazo*⁴³.

La humanidad del Verbo encarnado tiene su apogeo en estas representaciones de profundo valor antropológico y místico.

En esta tesitura ha sido apropiado señalar las semejanzas y contrastes entre los iconos de la misma tipología y marcar la topografía sensorial iconográfica medieval a través de ejemplares de iconos de la Madre que amamanta al Niño-Dios: **Galaktotrophousa** (Grecia, Siria, Fayyum); **Mlekopitatelnitsa** (Rusia); **Virgo Lactans** o **Madonna Enfermería** (Roma), cual ventanas al mundo exterior y a través de los tropologías de significación de los opuestos, de neta solera oriental.

Silencio, llanto, pequeñez, hambre y sed, son connotaciones humanas que convergen tanto en el himno como en el icono: lo mismo que se **ve** en el icono, se **oye** en el himno.

María-Madre-Virgen: *hic est locus*, este es el lugar por excelencia, el lugar en donde se engendra la Vida, habita la Vida y se transmite la Vida. Este es el lugar del gozo: “*Alégrate, llena de gracia*” (Lc 1,28), del gozo de la verdadera vida.

Las tipologías marianas elucidadas a través de los soportes iconológicos representados —**María Galaktotrophousa**—, y el himnario oriental de remota antigüedad, apuntan a señalar esta cualidad de las Vírgenes Lecheras -las Pocce Lecheras de la Toscana-, y todas esas formas culturales dan crédito de la permanencia de este tema antropológico, iconológico y literario, sensorial, místico y cultural.

Así, entonces, la esencia del icono de esta serie se convierte en el *locus amoenus* de los sentidos, “*prado de exquisita fragancia*”⁴⁴, el lugar único, bello y elegido del resguardo y seguridad que la madre dispensa al hijo y, recíprocamente, sitio de amores y cruce de sensaciones físicas, psíquicas y espirituales que sólo puede percibir y comprender el amor.

⁴³San Efrén, Himno XI de Navidad.

Cfr. Pregunta Santoral: Nuestra Señora de la Leche, Archivo de la etiqueta: **Mlekopitatelnitsa** (Virgen de la Leche). 25. XII.2012. Archivo GNM, *Maria Lactans*, 2.jpg.

⁴⁴ ANÓNIMO, *Homilía I In Annuntitionem S. Mariae Virginis*, PG 10, 1152, Enchiridium Marianum, 1325, 1663, Casagrande, D., Cor Unum, Roma, 1974.

Bibliografía:

- ZIBAWI, M.: *Images de l'Égypte chrétienne. Iconologie copte*. Picard, París.
- Autor y dirección electrónica: Laura Rodríguez Peinado, 2003.
- Olivier BEIGBEDER, *Léxico de los símbolos*, vol. 15 Serie Europa Románica, Ediciones Encuentro, Madrid, 1989.
- J. F. ESTEBAN LLORENTE, *Tratado de iconología*. Ed. Istmo, Madrid, 1990.
- CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, *Introducción al método iconográfico*, Ariel, Barcelona, 1998.
- Miri RUBIN, *Imágenes de la Virgen María*, en *Anales de Historia del Arte*, 2010, Volumen Extraordinario, 109-124.
- Enrique CAMPUZANO RUÍZ, *Cantabria. Pas y Miera. Trasmiera*. Patrimonio Artístico Religioso, 2002.
- Sebastián SANTIAGO, *Mensaje simbólico del arte medieval: arquitectura, iconografía, liturgia*. Encuentro Ediciones, S.A. 1996.
- , *Iconografía medieval*. Eusko Kultur Eragintza Etor, S.A.
- Franco A. DAL PINO – Ermes M. RONCHI, *Fuentes Iconográficas*, Roma.
- Juan CARMONA MUELA, *Iconografía Clásica*, Istmo, Madrid, 2000
- Juan CARMONA MUELA, *Iconografía cristiana*, Istmo, Madrid, 2003.
- Omar KEEL. *La iconografía del Antiguo Oriente y el Antiguo Testamento*. Editorial Trotta, Madrid, 2007.
- BELÁN, K.: *Madonna: from medieval to modern*, Parkstone, Nueva York, 2001.
- BLAYA ESTRADA, N.: *Oriente en Occidente: antiguos iconos valencianos*, Fundación Bancaja, Valencia, 2000.
- BOURGUET, P.: *L'Art Copte. L'Art Dans le Monde*, Albin Michel, París, 1967.
- CANNUYER, C.: *L'Égypte copte. Les chrétiens du Nil*. Institut du Monde Arabe, Gallimard, París, 2000.
- FERNÁNDEZ-LADREDA, C.: *Imaginería medieval mariana*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 1989. *Madonnas y Virgenes: siglos XIV-XVI. Colección del Museo San Pío V*: Generalitat Valenciana, Conselleria de Cultura, Valencia, 1995.
- Mater Amabilis*: Obra Social y Cultural Caja Sur, Córdoba, 2001.
- MULLER, A.: “Unité de l'Église et de la Sainte Vierge chez les Pères des IVe et Ve siècles”, *Bulletin de la Société Française d'Études Mariales*, 1951.

RÉAU, L.: *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de la Biblia, Nuevo Testamento*. Tomo I, Vol. 2, Ed. del Serbal, Barcelona, 1966.

RODRÍGUEZ PEINADO, L., “La Virgen de la Leche”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, Vol. V n°9, 2013.

TRADIGO, A.: *Iconos y santos de Oriente*, Electa, Barcelona, 2004.

TRENS, M.: *María. Iconografía de la Virgen en el arte español*, Plus Ultra, Madrid, 1946.

Gérard CHAMPEAUX, *Introducción a los símbolos*, Ed. Encuentro, Madrid, 1985.

Jean CHEVALIER – Alain GHEERBRAÏ, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Ed. Herder, 1986.

J.E. CIRLOT, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Labor, 1969. *Diccionarios del Arte*. Editorial Electa. Barcelona, 2004.

Manfred LURKER, *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, Córdoba, El Almendro, 1994, traducción de Rufino Godoy.

Sitios web

<http://www.preguntasantoral.es/tag/virgo-lactans/>

<http://www.conocereisdeverdad.org/website/index.php?id=149>

http://es.wikipedia.org/wiki/Shem%C3%A1_Israel.

La construcción de la memoria en ámbito monástico. Un ejemplo italiano del siglo XII: Santa María de Chiaravalle de Fiastra

Francesco RENZI

Leiden University-Institute of History

A partir de la publicación del magistral estudio de L. J. Lékai al final de los años setenta del siglo pasado¹, la historiografía sobre el Císter ha conocido una importante renovación. En particular, en los últimos diez años, la europea² ha empezado a preguntarse más y más sobre la idea de “modelo” cisterciense. En su afán por superar la tradicional división entre los “ideales” (los textos normativos de la Orden) y la “realidad” (los casos particulares representados por cada monasterio cisterciense), ha estudiado, de manera siempre más profunda, su desarrollo no

101

* Este trabajo es la comunicación presentada en el Instituto Italiano de Cultura de Ciudad de México el 22 de septiembre 2011; un trabajo basado sobre mi investigación publicada por el CISAM de Spoleto titulada, *Nascita di una Signoria monastica cistercense. Santa Maria di Charavalle di Fiastra tra XII e XIII secolo*, Spoleto (CISAM) 2011. Aprovecho para agradecer al Doctor C. Vinciguerra director del Instituto Italiano de Cultura la posibilidad que me ha otorgado de hablar en tan prestigiosa institución, a los profesores M. Ríos Saloma y G. M. Cantarella la posibilidad de participar del curso *El siglo XI, marcos de identidad* (UNAM, México DF, 19-22 septiembre 2011) y al Prof. C. De Ayala Martínez la corrección y revisión del texto en español.

¹ L. J. LÉKAI, *I cistercensi. Ideali e realta*, ed. it. con apéndice por G. VITI y L. DEL PRÀ “*Abbazie cistercensi in Italia. Repertorio*”, Pavia, 1989.

² Para un cuadro general del desarrollo de la historiografía monástica cisterciense en Italia, y más general en Europa, reenviamos a G. CARIBONI, *Il funzionamento della rete monastica cisterciense in Italia*, en *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII*, Atti del convegno del Centro di Studi Avellaniti (Fonte Avellana, 29-31 agosto 2006), Negarine di S. Pietro in Cariano (VR) 2007, pp. 380-397, en particular pp. 380-385 y notas correspondientes. Reenviamos también a las consideraciones de R. COMBA, *I cistercensi fra città e campagna nei secoli XII e XIII*, *Studi Storici*, n. s., XL (1999), pp. 341-355, sobre todo p. 349. Véase además la contribución de C. CABY, *Les cisterciens dans l'espace medieval italien*, en *Unanimité et diversité cisterciennes: filiations, réseaux, relectures du XII au XVII siècle*. Actes du quatrième colloque international du C.E.R.C.O.R. (Dijon, 23-25 septembre 1998), pp. 567-594, en particular p. 570. En el mismo volumen, M. PACAUT, *Fidelité aux principes: adaptations, accommodements. Quelques temoignages*, pp. 175-185 y E. KASPAR, *Mythos oder Realität? Fragestellung und ergebnisse der Zisterzienser Forschung*, pp. 17-48. Muy importante es el volumen coordinado por G. ANDENNA, *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*, Atti del convegno di Brescia-Rodengo (23-25 marzo 2000), Milano 2001; Véanse con atención los trabajos G. MELVILLE, *Nuove tendenze della storiografia di area tedesca. Le ricerche di Dresda sulle strutture istituzionali degli ordini religiosi medievali*, pp. 35-52, B. H. ROSENWEIN, *Views from Afar: North American perspective on Medieval Monasticism*, pp. 67-84, G. SPINELLI, *Iniziative di produzione storiografia sul monachesimo nell'Italia centrosetentrionale (1970-2000)*, y A. M. RAPETTI, *Alcune considerazioni intorno ai monaci bianchi e alle campagne nell'Europa dei secoli XII-XIII*, pp. 323-352. Igualmente R. COMBA, *Monachi heremum diligenter: els monjos cistercencs dels orígens i la seua identitat*, en *El Cister, ideals i realitat d'un ordre monastic*, Valencia, 2001, pp. 17-30. Para profundizar en problemas y perspectivas de la historiografía monástica española, reenviamos al reciente trabajo de C. M. REGLERO DE LA FUENTE, *Un género historiográfico: el estudio de dominios monásticos en la Corona de Castilla*, in *Monasterios, espacio y sociedad en la España medieval*, XX Semana de Estudios Medievales, Nájera 3-7 agosto 2009, ed. J. I. DE LA IGLESIA DUARTE, Logroño, 2010, pp. 33-75.

simplemente desde el punto de vista económico, como todavía ocurría al principio de los años noventa del siglo XX, sino poniendo su atención sobre las relaciones y las redes sociales de los monasterios (con los “poderes” del territorio - familias aristocráticas locales, obispos, pontífices, reyes y emperadores). Además, sobre la interpretación, la representación y la construcción historiográfica de la memoria y del origen de la Orden. Una construcción realizada a nivel general a través de una relectura de su historia, entre el final del siglo XII y la primera mitad del siglo XIII, por autores cistercienses como Conrado de Heberbach, por ejemplo³, y a nivel local a través de una gran producción documental y la reorganización de los archivos monásticos a partir de la segunda mitad del siglo XII⁴.

Un caso interesante de construcción, conservación y certificación de la memoria puede ser representado por el tema de la fundación de la abadía italiana de Santa María de Chiaravalle de Fiastra, y de sus dos falsos documentos fundacionales. El monasterio cisterciense fue fundado por el duque de Spoleto y marqués de Ancona Guarniero II, —miembro de la familia de los *Guarnieri*⁵ en los años cuarenta del siglo XII en la diócesis de Camerino—, y poblado por monjes de la abadía de Chiaravalle de Milán fundada por el mismo san Bernardo en 1135. La nueva comunidad se estableció en una posición estratégica: el monasterio era al centro de una red de comunicación fundamental entre el norte y el sur de Italia en el reino normando, y también para llegar a Roma desde la costa adriática⁶. Fiastra

³ Reenviamos a las consideraciones de B. P. MCGUIRE, *Introduction to the Exordium Magnum Cisterciense*, *Cistercian Studies Quarterly*, 27.4 (1992), pp. 277-97 e IDEM, *First Cistercian Renewal and a Changing Image of Saint Bernard*, *Cistercian Studies Quarterly*, 24.1 (1989), pp. 25-49. Véase también el trabajo de L. BRACA, *Cistercensi nello specchio dell'aldilà. Forme dell'«ideale» nella letteratura dei miracoli, tra dinamiche istituzionali e culturali*, «Buletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo» 111 (2009), pp. 63-99.

⁴ Para el análisis de un cartulario monástico Véase C. B. BOUCHARD, *Monastic cartularies: organizing eternity*, en *Charters, Cartularies and Archives. Preservation and Transmission of Documents in the Medieval West*, Proceedings of a Colloquium of the Commission Internationale de Diplomatique (Princeton and New York, 16-18 September 1999) ed. por A. J. KOSTO-A. WINROTH, Toronto 2002, en particular pp. 31-32.

⁵ Los *Guarnieri* fueron duques de Spoleto y marqueses de Ancona a partir de 1094, cuando el emperador Enrique IV había unido los antiguos marquesados y condados de Ancona, Fermo y Camerino encargando del control de esta nueva entidad política y territorial a Guarniero, hombre de su confianza. Cfr. J. F. LEONHARD, *Ancona nel basso Medio Evo*, Ancona-Bologna 1992, pp. 24-29 y 295-298.

⁶ Para un análisis de las redes de comunicaciones de la marca de Ancona reenviamos a la lectura de F. FEI, *Note sulla viabilità e sugli insediamenti abbaziali nelle Marche*, en *Le abbazie delle Marche, Storia e arte*. Atti del convegno internazionale (Macerata, 3-5 aprile 1990, ed. E. SIMI VARANELLI, Roma 1992, pp. 233-248 y V. GALIÉ, *Insediamenti e strade romano-medievali tra il Potenza e il Chienti e lungo il litorale*, en *La fascia costiera della Marca*. Atti del XVI convegno di Studi maceratesi (Civitanova Marche, 29-30 novembre 1980), *Studi Maceratesi*, XVI (1982), pp. 41-120.

se encontraba además en el límite fronterizo de tres obispados (Fermo⁷, Camerino⁸ y Osimo⁹) e inserto en un complejo tejido urbano (los «comuni», en italiano) con un fuerte desarrollo económico y social entre los siglos XII y XIII, densamente poblado y comprometido en una política de conquista del espacio rural¹⁰. Fiastra

⁷ El obispado de Fermo fue una referencia fundamental por el papado en la marca de Ancona central en el contexto de la lucha de los obispos de Roma contra el emperador Enrique VI por el control de la región, como demuestra la carta enviada en septiembre de 1196 por el papa Celestino III a Presbítero obispo de Fermo. Cfr. JL 17426 (Laterano 1196 settembre 4) = BÖHMER, *Acta Imperii Selecta*, doc. n° 903. pp. 615-616. Más al sur, prácticamente a las puertas de Italia meridional, estaba situado el obispado de Ascoli Piceno que, al contrario de Fermo, apoyó la causa imperial ya a partir del reino del Barbarroja y durante los años sucesivos con Enrique VI y Otto IV, como demuestran los numerosos privilegios otorgados entre el siglo XII y el principio del XIII por los emperadores a los obispos de Ascoli. Véase A. FRANCHI, *Ascoli imperiale: da Carlo Magno a Federico II 800-1250*, Ascoli Piceno 1995, diploma de Federico I, pp. 104-113; diplomas de Enrique VI, pp. 116-120; 128-132; 134-138; 146-157; 158-165 y 172; diploma de Otto de Brunswick en 1208 (coronado emperador como Otto IV el año siguiente), pp. 190-191. Para los diplomas de Enrique VI en la marca de Ancona véase también F. BÖHMER, *Regesta Imperii, IV Altere Stauffer, Die regesten des Kaiserreiches unter Heinrich VI 1165 (1190)-1197*, Böhlau-Verlag-Köln-Wien 1972, sobre todo p. 19. Sobre la ciudad y el obispado Fermo, véanse entre otros: D. PACINI, *I vescovi e la contea di Fermo*, en *Per la storia medievale di Fermo e del suo territorio. Diocesi, Ducato, Contea, Marca (secoli VI-XIII)*, (Fonti per la Storia Fermana), Fermo 2000, pp. 489-536, E. TAURINO, *Cronotassi dei vescovi di Fermo dalle origini alla fine del secolo XII*, en *Studia Picena*, XLIX (1984), pp. 25-34, L. TOMEI, *Il comune di Fermo dalle prime origini fino al quattrocento*, en *Istituzioni e statuti comunali nella Marca d'Ancona* cit., pp. 341-512. M. E. GRELLI, *Le dinamiche socio-politiche del comune ascolano nel XIII secolo*, en *Esculum e Federico II L'imperatore e la città: per una rilettura dei percorsi della memoria*, Atti del Convegno di studio della nona edizione del "Premio internazionale Ascoli Piceno" (Ascoli Piceno, 14-16 dicembre 1995) por E. MENESTÒ, Spoleto (CISAM) 1998, pp. 89-119, G. PINTO, *Ascoli il suo territorio*, in *Istituzioni e statuti comunali nella Marca d'Ancona*, pp. 301-340, Id. *Ascoli nel contesto politico della Marca tra XII e XIII secolo*, en *La Marca d'Ancona tra XII e XIII secolo. Le dinamiche del potere*. Atti del convegno VIII centenario della "Pace di Polverigi" (1202-2002) (Polverigi, Villa Nappi 18-19 Ottobre 2002), a cura di G. PICCININI, Ancona 2004, pp. 459-478, (Studi e Testi della Deputazione di Storia Patria per le Marche). Por las relaciones entre obispos y los nacientes organismos comunales al final del siglo XII es imprescindible la consulta de G. PINTO, *Vescovo e città nella Marca meridionale*, en *Tra l'Esino e il Tronto agli albori del secondo millennio*, Atti del XXXIX convegno di Studi maceratesi (Tolentino, 22-23 novembre 2003), *Studi Maceratesi*, XXXIX (2005), pp. 227-248.

⁸ Los obispos de Camerino y sus hombres entraron raramente en contacto con el monasterio de Fiastra. Uno de los únicos ejemplos lo encontramos en siglo XIII con el archidiacono Rainaldo di Raniero. Cfr., *Le carte dell'abbazia di Chiaravalle di Fiastra, IV (1217-1230)*, ed. C. MARAVIGLIA, Spoleto (CISAM) 2001, p. XIV doc. n° 25 pp. 39-40 y n° 31, p. 51 y el nuestro, *Nascita di una signoria monastica cistercense* cit., pp. 227-229 y nota n° 128. Por la historia de la ciudad de Camerino en este periodo véanse, A. BONFILI, *Il comune di Camerino: costituzione e vicende fino al 1240*, en *La città medievale nella Marca. Problemi di ricerca e di urbanistica*. Atti del VII convegno di Studi maceratesi (Visso, 25-26 settembre 1971), *Studi Maceratesi*, VII (1973), pp. 57-73 y P. L. FALASCHI, *Statuti di camerino e del suo territorio*, en *Istituzioni e statuti comunali nella Marca d'Ancona* cit., pp. 287-300.

⁹ El obispo de Osimo (actual provincia de Ancona) entró en conflicto con los cistercienses de Fiastra entre los siglos XII y XIII por el control de la iglesia de S. Maria in Selva. Cfr. DE LUCA, *Le carte*, ed. cit., I, doc. n° 62, pp. 125-127 y *Le carte dell'abbazia di Chiaravalle di Fiastra, III. (1201-1216)*, ed. G. AVARUCCI, Spoleto (CISAM) 1997, doc. n° 30, pp. 47-48; 31, pp. 47-49 y 67, pp. 91-92. Véase además el trabajo de A. DE LUCA, *Documenti e testimonianze dei secoli XI e XII su S. Maria in Selva*, *Annali della facoltà di Lettere e Filosofia*, XXII-XXIII (1989-1990), pp. 369-439 y nuestro, *Nascita di una signoria monastica cisterciense* cit., pp. 198-213.

¹⁰ Sobre el desarrollo y la conflictividad con papado e imperio de las ciudades de la marca de Ancona reenviamos entre otros a los trabajos de J. C. MAIRE VIGUEUR, *Comuni e signorie in Umbria, Marche e Lazio*, en G. ARNALDI-P. TOUBERT-D. WALEY-J. C. MAIRE VIGUEUR-R. MANSELLI, *Comuni e Signorie nell'Italia nordorientale e centrale. Lazio Umbria Marche e Lucca*, en *Storia d'Italia*, ed. G. GALASSO, Torino 1987, pp. 243-253; 348-349; 358; 370 y 383 e IDEM, *Centri di nuova fondazione e comuni di castello: Riflessioni sulle strategie della piccola nobiltà signorile*, en *La Marca d'Ancona tra XII e XIII*

fue durante todo el siglo XIII una de las más ricas y poderosas abadías de Italia central —área que el papado trató de controlar a partir de los últimos años del siglo XII con el papa Inocencio III después de la muerte del rey de Alemania y emperador Enrique VI Hohenstaufen, hijo de Federico I *Barbirroja*¹¹— y su desarrollo fue rapidísimo, sustituyendo en menos de setenta años a las familias aristocráticas locales, en particular, a los condes Offoni de Villamagna, presentes en el territorio de la marca de Ancona ya desde el siglo X¹².

secolo cit., pp. 71 y 90-92. Véase también los estudios de R. BERNACCHIA, *Civitates e Castra nella marca d'Ancona*, pp. 164-166 y 195-195, V. VILLANI, *L'azione diplomatica di Innocenzo III nella Marca d'Ancona e la Pace di Polverigi*, pp. 19-38, M. T. CACIORGNA, pp. 135-156 y G. Borri, *Il trattato di Polverigi analisi e vicenda storiografica*, pp. 39-70, todos en el volumen, *La Marca d'Ancona tra XII e XIII secolo cit.* Cfr. también V. VILLANI, *Origine e sviluppo delle autonomie comunali marchigiane*, en *IDEM, Istituzioni e statuti comunali (secoli XI-XIV). Dalle origini alla maturità*, II.2 *Le realtà territoriali*, Ancona 2007, sobre todo pp. 88; 91-110; 125-134 y 353-363.

¹¹ Cfr. LEONHARD, *Ancona nel basso Medio Evo cit.*, p. 295. Enrique VI, emperador a partir de 1191, como ha escrito Maccarrone, trató de realizar el proyecto de *unio regni ad imperium*, extendiendo su poder a toda la península italiana incluido el reino normando de sur (detalle fundamental: Enrique se casó con Constanza de Altavilla hija de Rogerio II rey de Sicilia fallecido en 1154) conquistado militarmente en 1194. En este contexto geo-político el territorio de la Marca de Ancona, un territorio muy complejo caracterizado por la ausencia de un único centro dominante y por los continuos conflictos entre ciudades que mal toleraban las injerencias políticas tanto del imperio como del papado, tuvo una gran importancia por su función de pasillo entre el norte y el sur de Italia. El joven emperador († 1197) siguiendo la política de su padre, empezó a nombrar hombres de su confianza (un papel particular fue lo de Markward von Anweiler titular del poder en la Marca de Ancona y en Romagna - área del arzobispado de Ravenna - que sera depositario del testamento imperial y primer enemigo del papado tan para Celestino III cómo para Inocencio III ya a partir de 1196) cómo tenentes en Italia central, juntos a su hermano Felipe de Suabia que fue elegido para controlar la Tuscia. Según D. Waley la ocupación de estas tierras (Marche, Umbria y Tuscia) por parte de Enrique VI fue utilizada cómo demostración de su poder y para presionar al papa Celestino III, tratando de obligarle a aceptar su proyecto político. Entre septiembre y diciembre de 1197 fallecieron ambos y el nuevo papa Inocencio III a partir de 1198 empezó su programa de control de Italia central definido por J. Ficker en el siglo XIX la *Recuperationpolitik* del papado, cfr. J. FICKER, *Forschungen zur Reichs und Rechtsgeschichte Italiens*, II, Aalen, 1961, pp. 380-386. Nos limitamos aquí a una bibliografía essential: para la política tanto papal cómo imperial en Romagna e Italia central al final del siglo XII y al principio del siglo XIII reenviamos a la lectura de M. MACCARRONE, *Innocenzo III e gli avvenimenti di Romagna del 1198*, en *Nuovi studi su Innocenzo III*, ed. R. LAMBERTINI, Roma, 1995, (Nuovi studi storici, XXV), p. 173-174; 180 e Id., *Studi su Innocenzo III*, Padova, 1972, p. 12 y T. di CARPEGNA FALCONIERI, *Libertas Ecclesiae e riforma nel Lazio di Innocenzo III*, in *Innocenzo III: urbs et orbis*. Atti del Congresso internazionale (Roma, 9-15 settembre 1998), ed. A. SOMMERLECHNER, Roma, 2003, pp. 726-747, (Nuovi studi storici, LV). De grande importancia es el estudio de V. VILLANI, *L'azione diplomatica di Innocenzo III nella Marca d'Ancona e la Pace di Polverigi cit.*, pp. 20-21; 24: 29: 31; 33-37 y 38. En el mismo volumen se lea con atención el trabajo de M. T. CACIORGNA, *Aspetti della politica di Innocenzo III verso i Comuni delle Marche*, pp. 135-140: 142-144; 145; 149-150 y 155. Véase también D. WALEY, *The papal state in thirteenth century*, London 1961, pp. 23; 27-29 y 30-67, en particular p. 40. Por la figura de Enrique VI y su problema historiográfico reenviamos al estudio de G. BETTINI, *Storia e memoria: Enrico VI e il mito imperiale*, *Quaderni di Dottorato del dipartimento di Paleografia e Medievistica dell'Università di Bologna*, 2 (2004), pp. 21-61. Por el testamento de Enrique VI, se vea G. M. CANTARELLA, *Innocenzo III e la Romagna*, *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, LII (1998), pp. 33-72 y en particular pp. 69-72.

¹² Para las relaciones entre Fiastra y la familia de los condes de Villamagna véanse F. D. ALLEVI, *Mainardi E Offoni. Contributo allo studio della nobiltà franco-salica del Piceno fra l'alto e basso medioevo*, in *Le Marche nei secoli XII e XIII: problemi e ricerche*. Atti del VI convegno di Studi maceratesi, *Studi Maceratesi*, VI (1972), pp. 122-184, D. PACINI, *Sulle origini dei signori da Mogliano e di altre famiglie signorili marchigiane*, Atti del XXII convegno di Studi Maceratesi (Macerata, 15-16

Un fundador, como hemos dicho, y dos documentos que lo implican¹³. Dos documentos falsos¹⁴ y muy distintos entre sí¹⁵, que durante mucho tiempo —antes del descubrimiento de los documentos originales del archivo de Fiastra en Roma en 1878, durante los trabajos de restauración del colegio jesuita romano¹⁶—, se consideraron válidos a causa de las interpolaciones de un jesuita del siglo XVII, Benedetto Tavanetti. En su obra titulada *Breve Racconto*¹⁷, al transcribir los documentos cambió la datación del primero (1142) y corrigió el nombre del papa en el protocolo de la fuente (un elemento que demuestra la clara falsedad de esta fuente), para conseguir que se viera como auténtico, sustituyendo el nombre del papa Eugenio III —que en 1142 no podía ser obispo de Roma, en cuanto fue elegido sólo tres años después—, por el del papa Inocencio II todavía en el cargo en 1142¹⁸. Una interpolación que ha causado enormes problemas a muchos estudiosos hasta nuestros días. El primer documento fundacional, entonces, tiene como año de fundación el 1142¹⁹, mientras que el segundo la de 1145²⁰.

Un fundador, dos documentos, dos fechas. Un único autor: el notario de Fiastra Cencio, el mismo hombre que había escrito los documentos del monasterio entre 1151 y 1167, último año en que encontramos un documento preparado por

noviembre 1986), *Studi Maceratesi*, XXII (1989), pp. 185-214, G. PORFIRI, *Rapporti di potere nella corte di Villamagna ed espansione dell'abbazia di Fiastra*, *Studia Picena*, LXI (1996), pp. 61-78 y nuestro, *Nascita di una signoria monastica* cit., pp. 38-74.

¹³ Coincidencia curiosa: también en el tumbo del monasterio cisterciense gallego de Sobrado, la primera fundación cisterciense española, 1142, se encuentran dos documentos de fundación. Cfr. P. LOSCERTALES de G. DE VALDEAVELLANO, *Tumbos del monasterio de Sobrado de los Monjes*, II, Madrid 1976, doc. n.º 11, p. 27 e n.º 13 a p. 30. Reenviamos también a M. DEL CARMEN PALLARES-E. PORTELA SILVA, *Santa Maria de Sobrado tiempos y espacios de un monasterio cisterciense 1142-1250*, en *Actas del Congreso internacional sobre san Bernardo e o Cister en Galicia e Portugal*, I, Oseira 1991, en particular, pp. 60-61.

¹⁴ Cfr. DE LUCA, *Le carte* ed. cit., I, introducción, en particular pp. XXXV-XLII.

¹⁵ Para las diferencias entre las dos fuentes reenviamos a nuestro, *Nascita di una signoria monastica* cit., pp. 131-136.

¹⁶ *IBIDEM*, pp. XLI-XLII. Los documentos llegaron a Roma, según A. De Luca, entre 1652-1653 y 1762; unos años después la abadía fue abandonada a causa de la disolución de la Compañía de Jesús que controló el monasterio a partir 1624 cuando los últimos cistercienses de Fiastra se mudaron a Roma a la iglesia de San Vito. La primera edición de los documentos del monasterio de Fiastra fue coordinada por E. OVIDI, *Le Carte dell'abbazia di Fiastra*, Ancona 1905, (Fonti per la storia delle Marche). El trabajo de Ovidi, entonces director del Archivio di Stato di Roma (ASR), se concentró sobre el período desde el 1006 hasta el 1200. Su obra es todavía fundamental para los documentos entre 1181 y 1200 que no tienen otras o más recientes ediciones.

¹⁷ Para una análisis de la obra de B. Tavanetti, véase DE LUCA, *Le carte*, ed. cit., I, introducción, pp. XLI-XLIV y pp. 100-102.

¹⁸ *IBIDEM*, pp. XLI-XLIV.

¹⁹ *IBID.*, p. 102 «In dei nomine. Ab incarnatione Domini anni sunt MCXLII et dies mense martio, inditione V, tempore Eugenii papa et regnante Conrado rege et permanente Guarnerio dux et marchione».

²⁰ *IBID.*, p. 107 «In Dei nomine. Ab incarnatione domini anni sunt MCXLV, et dies mense aprilis, inditione VII».

él²¹. Dos documentos falsos producidos probablemente en los últimos años de actividad de Cencio en Fiastra, casi veinticinco años después de la fundación —lo que puede explicar según A. de Luca un error tan grave del notario de Fiastra en la identificación del papado entre los indicadores temporales del diploma²²—, y casi seguramente después de la muerte del fundador, el duque y marqués Guarniero, que falleció en 1159 luchando contra la ciudad de Crema (en Lombardía, Italia del norte), al lado del emperador Federico I *Barbirroja*²³. En fin: ¿Qué dicen los documentos? Empezamos entonces con el primero. Guarniero aparece en esta fuente como el protagonista principal: él llama a los cistercienses a su señorío²⁴ (los dos abades Bruno y Bernardo mencionados en el documento, son respectivamente el abad de Chiaravalle de Milán estrecho colaborador de San Bernardo y el primer abad del monasterio de Fiastra²⁵). Un proyecto en el que había pensado muchísimo: estudió y trabajó, como nos dice perfectamente la expresión latina utilizada en el documento, «studui et laboravi»²⁶, para que esta nueva abadía cisterciense naciera en su área de competencia. En un momento posterior, el duque y marqués Guarniero II, proporcionó a la nueva comunidad monástica una abadía ya construida, negando a sí mismo y a sus descendientes cualquier poder sobre la nueva comunidad cisterciense. Para evitar que otro poder pudiera afirmarse sobre los monjes blancos de Fiastra, negó a cualquier persona la posibilidad de

²¹ *IBID.*, doc. n° 48 (1142), pp. 99-103; n° 51 (1145), pp. 106-108; n° 57 (1150), pp. 115-116; n° 63 (1151), pp. 127-129; n° 71 (*ante* giugno 1153), pp. 137-139; n° 72 (1153), pp. 139-141; n° 74 (1153), pp. 142-143; n° 75 (1154), pp. 144-149; n° 83 (1157), pp. 159-160; n° 85 (11589), pp. 161-162; n° 88 (1159), pp. 165-166; n° 93 (1161), pp. 171-173; n° 96 (1162), pp. 175-177; n° 99 (1162), pp. 180-181; n° 100 (1162), pp. 181-182; n° 101 (1163), pp. 182-183; n° 103 (1163), pp. 184-185; n° 105 (1163), pp. 187-189; n° 111 (1165), pp. 197-198; n° 113 (1165), pp. 199-200; n° 114 (1165), pp. 200-201; n° 117 (1166), pp. 205-206; n° 124 (1167), pp. 215-218; n° 125 (1167), pp. 217-219 y n° 128 (1167), pp. 222-223.

²² *IBIDEM*, p. XCVII.

²³ Cfr. LEONHARD, *Ancona nel basso Medio Evo* cit., p. 295.

²⁴ Cfr. DE LUCA, *Le carte*, ed. cit., I, p. 103 «Ego Guarnerius, divina gratia dux et marchio, omnipotentis Dei misericordia preventus, cogitante me de Dei omnipotentis futura retributione ac de peccatorum meorum meorumque parentum remissione, nec non de die illa venturi iudicii ut a Domino merear recipere mercedem, studui et laboravi Claravallensium fratrum abbatiam in onore meo rogatu domni abbatis Brunonis, conducere».

²⁵ Como ha explicado A. De Luca durante mucho tiempo se ha tratado de identificar al abad Bernardo del documento con el abad de Clairvaux; una identificación equivocada por parte del autor. Todavía A. Chiavari sostiene la tesis que el Bernardo de la fuente sea san Bernardo y no el homónimo primer abad de Fiastra. Sobre esto tema véanse DE LUCA, *Le carte*, ed. cit., I, pp. LXXII-LXXXI, A. CHIAVARI, *Note di topografia medievale*, op. cit., pp. 117-123. Es distinta la posición de F. GASTALDELLI, *S. Bernardo Lettere*, II (ep. 211-458), Milano 1987, ep. n° CXLIV, pp. 649-653, que sostiene que san Bernardo sería el primer abad de Fiastra hasta la elección de uno propio por la comunidad monástica.

²⁶ DE LUCA, *Le carte*, ed. cit., I, doc. n° 48, p. 103.

intervención en los asuntos internos y patrimoniales del monasterio²⁷. Todo parece claro y simple, pero exactamente aquí, en este pasaje, tenemos un primer problema. ¿Cómo podía Guarniero donar una abadía ya construida a los monjes cistercienses provenientes de Milán, si sabemos, gracias a los documentos del archivo del monasterio²⁸, que al final del siglo XII la construcción del monasterio no había terminado todavía? Esta información podría ser otro indicador de la falsedad o por lo menos de la compilación *a posteriori* de las cartas fundacionales del monasterio

En cualquier caso, según los historiadores que han estudiado Fiastra, no hay dudas; los documentos son sólo dos falsos “diplomáticos”²⁹, pero la historia que nos cuentan es verdadera. Es cierto, según la historiografía, que Guarniero negoció la fundación de la abadía directamente con san Bernardo y Bruno de Milán en 1137-1138³⁰, cuando el abad de Clairvaux vino a Italia (su tercera y última estancia) para apoyar en Farfa (el gran y antiguo monasterio del Lacio), junto al emperador Lotario III, al papa Inocencio II contra Anacleto II, ambos elegidos papas en 1130. Sin duda, Guarniero, fiel a Lotario III, fue con su señor a reunirse con Bernardo y

²⁷ *IBIDEM*, p. 103 «Ideoque qui quid boni domui Dei feci et in antea facere potero, totum pro redentione anime mee meorumque parentum facio. Oc totum quod ego feci et in antea facere cupio trado atque concedo Sancte Marie ordinis Clarevallensis, que est edificata subtus monte Collis Alti, in manus domni abbatis Brunonis et Bernardi abbatis, omni calumnia remota et omni questione que ius marchionis mei vel mei successoris pertinet sopita, it aut nec ego nec meus eres nec aliquis successor marchio nec comes, nec vicecomes nec aliqua ordinata persona possit aliquid dicere; quod si quis contra anc institutionis paginam temere tentaverit penam incurramus duo milia Bizantios puri auri, et post penadata et absoluta, oc totum firmum permaneat». Véase por el caso de Cluny G. M. CANTARELLA, *I monaci di Cluny*, Torino, 1993, pp. 27-31.

²⁸ En 1196 Fiastra fue implicada en un pleito con Gualtiero de Abracciamonte, señor de Urbisaglia, por el control del sitio (antiguo *municipio* romano) de *Urbs Salvia*. El juez Berardo de Civitanova, junto a Bono di Sant'Angelo y Attone de Macerata, estableció que los cistercienses de Fiastra podían utilizar el material y las piedras de *Urbs Salvia* hasta que la construcción del complejo monástico no fuera terminada «Similiter dicimus et firmiter ingiungimus ut donnus abbas, eiusque fratres et eorum successores, donec ecclesia ex toto fuerit perfecta, salvis muris antiquis civitatis supra terram constructis», cfr. OVIDI, *Le carte*, ed. cit., doc. n° CCCXXIII, p. 273. Sobre este aspecto reenviamos a A. CHIAVARI, *Ancora sulla fondazione dell'abbazia di S. Maria di Chiaravalle di Fiastra*, en *Virtute et Labore in Virtute et Labore. Studi offerti a Giuseppe Avarucci per i suoi settant'anni*, II, a cura de R. M. BORRACCINI-G. BORRI, Spoleto, (CISAM) 2008, pp. 649-670, en particular p. 653. En su estudio A. Chiavari estima que los trabajos por la construcción no empezaron antes del verano de 1153. Por la relación conflictiva entre el monasterio de Fiastra y la familia de los Abracciamonte. Véase, *Le carte dell'abbazia di Fiastra, VII. (1247-1255)*, ed. G. AVARUCCI-G. BORRI, Spoleto (CISAM), 2004, introducción, pp. XXII-XXIV y nuestro, *Nascita di una signoria monastica* cit., pp. 76-86.

²⁹ Cfr. DE LUCA, *Le carte*, ed. cit., I, introducción, pp. C-CI.

³⁰ *IBIDEM*, p. LXXXII. El autor de la edición de los documentos de Fiastra está de acuerdo con la idea propuesta por A. CHIAVARI, *Note di topografia nell'area dell'abbazia di Fiastra*, en *Montolmo e centri vicini. Ricerche e contributi*. Atti del XXV convegno di Studi maceratesi (Corridonia, 17-19 novembre 1989), *Studi Maceratesi*, XXV (1991), pp. 117-213.

Bruno: en esta ocasión el marqués y los abades se pusieron de acuerdo para la fundación de Fiastra³¹. ¿Estamos seguros?

El primer problema es en sí mismo el personaje de Guarniero: sólo gracias al estudio prosopográfico de Leonhard, un historiador alemán, y a una larga y profunda investigación sobre las fuentes de los años veinte y treinta del siglos XII, se ha podido identificar al duque de Spoleto y marqués de Ancona Guarniero II fundador de Fiastra, como al hijo de Guarniero I, primer marqués de Ancona³². Durante mucho tiempo la identificación constituyó un problema grandísimo para los historiadores que, en más de una ocasión han admitido que, a causa del amplio uso de este nombre en la misma familia, el nombre *Guarniero* muchas veces no podemos identificarlo correctamente³³. ¿Entonces cómo se puede establecer que el contenido de los documentos —y además falsos compilados probablemente después la muerte del Guarniero II— y la voluntad del fundador de llamar a los monjes blancos a la Italia central fueran totalmente fiables? Nuestra investigación nos ha abierto una perspectiva inédita porque Guarniero II no fue, por lo menos hasta 1146, el único duque de Spoleto y marqués de Ancona: junto a él era titular del poder, en esta área de Italia central, su hermano Federico I, que aparece en las fuentes ya al principio de los años veinte del siglo XII. En esta época, Guarniero II el fundador de Fiastra no aparece ni siquiera en las fuentes, lo que puede hacernos pensar en Federico I como el mayor entre los dos hermanos, ya que Gregorio de Catino lo menciona en el *Chronicon Farfense* como hijo del marqués Guarniero I de Ancona, presentándolo con el título de marqués a lo menos a partir de 1123³⁴. Guarniero, por el contrario, aparece en nuestras fuentes sólo a partir de 1136³⁵. El elemento más llamativo es que en todas las fuentes (diplomas de la emperatriz Richenza, mujer de Lotario III³⁶; Gregorio de Catino, Pedro Diacono en su

³¹ *IBID.*, p. LXXXII.

³² Cfr. LEONHARD, *Ancona nel basso Medio Evo* cit., pp. 295-298.

³³ Para las identificaciones propuestas por el marqués Guarniero véanse, R. FOGLIETTI, *Dei marchesi d'Ancona*, Macerata 1906, pp. 33-38 y 34-35. P. COMPAGNONI, *La Reggia picena. Ovvero de' presidi della Marca*, Macerata 1661, pp. 69-71. Véase también DE LUCA, *Le carte*, ed. cit., I, introducción, pp. LXXXIX-XC.

³⁴ Cfr. LEONHARD, *Ancona nel basso Medio Evo* cit., pp. 296-298 y notas a pp. 298-299.

³⁵ GREGORII CATINENSIS, *Chronicon Farfense*, ed. U. BALZANI, II, Roma, 1903, p. 294.

³⁶ «Fedrico marchione et fratre suo Guarnerio». Cfr., Lothari III Diplomata nec non et Richenzae imperatricis placita, ed. E. VON OTTENTHAL-H. HIRSCH, *MGH Diplomatum et imperatorum Germaniae*, VIII, doc. n° 2, pp. 229-230.

Chronica de Montecassino³⁷, los diplomas de la abadía de Stablo en Italia meridional³⁸) Guarniero aparece (excepto en un caso³⁹) sólo como hermano de Federico I que sigue siendo, durante casi todo el segundo cuarto del siglo XII, el único miembro de los *Guarnieri* en tener el título de marqués.

La *Chronica* de Montecassino ofrece un ejemplo extraordinario de esta compleja red familiar: en 1137 el cardenal Gerardo de Ostia fue enviado a Montecassino por el papa Inocencio II para que el abad Rainaldo prestase juramento de vasallaje al papa. Estuvieron presentes en la reunión también Bernardo de Claraval y el emperador Lotario III, acompañados por una serie de vasallos imperiales incluso Federico I de Ancona⁴⁰: ¿y Guarniero II? El cronista no lo menciona: ¿no lo (re)conocía cómo marqués? ¿No estaba presente en esa ocasión? Tenemos que estar precavidos; la parte en la *Chronica* escrita por Pedro Diacono es muy compleja y tal vez con errores de identificación de los personajes⁴¹, pero es muy importante señalar cómo unas semanas después de la reunión en Montecassino, Federico I se presenta como testigo de una donación de Lotario III al abad de Stablo. Esta vez Guarniero aparece en el documento, pero sólo y simplemente como hermano de Federico I, calificado siempre con el título de marqués de Ancona en la fuente. Guarniero tiene la misma dignidad de su hermano sólo a partir de 1139⁴². ¿Por lo tanto, si en Farfa en 1137 Bernardo de Claraval y Bruno de Milán se reunieron con el (o los) marqueses de Ancona cómo habían podido excluir a Federico, único miembro de la familia que aparece constantemente con el título de marqués en la documentación coeva? ¿Federico I no tuvo ningún papel en la fundación de Fiastra? ¿Una decisión exclusiva y adoptada al margen de Guarniero? Según Leonhard, sí: el problema es que el estudioso alemán se basó en la obra de Compagnoni (erudito del siglo XVII) que — como ha escrito A. de Luca— fue engañado por los documentos interpolados por

³⁷ Cfr. PETRI DIACONI, *Chronica monasterii Casinensis*, ed. H. HOFFMANN, MGH SS, XXXIV, IV, p. 574. Para una análisis de la figura y del papel de Pedro Diacono véanse en el mismo volumen, pp. VII-XII. Sobre este episodio reenviamos a H. BLOCH, *Montecassino in Middle Ages*, II, Roma, 1986, p. 953 y 968-969, O. CAPITANI, *Storia dell'Italia Medievale* (410-1216), Roma-Bari, 1990, pp. 396-400 y M. MACCARRONE, *Primato romano e monasteri dal principio del secolo XII ad Innocenzo III*, en *Romana ecclesia cathedra Petri*, Roma 1991, p. 838.

³⁸ Cfr. MGH Lothari III diplomata, ed. cit. (nota 171), doc. n° 119, p. 193.

³⁹ IBIDEM, doc. n° 3 en un privilegio de la emperatriz Richenza se habla de «Federicus quoque Guarnerius marchiones».

⁴⁰ PETRI DIACONI, *Chronica*, ed. cit., p. 574.

⁴¹ IBIDEM, p. 574 y notas correspondientes.

⁴² Cfr. LEONHARD, *Ancona nel basso Medio Evo* cit., p. 296.

Tavanetti, considerándolos auténticos⁴³. ¿Por qué, entonces, suponer únicamente a Guarniero como fundador en los documentos de Fiastra? Hay un detalle que no es posible omitir: cuando los falsos fueron producidos estaban en cargo, como marqueses de Ancona, lo hijos (Guarniero III y Gualtiero I) de Guarniero II⁴⁴. ¿El documento fundacional de Fiastra representaría entonces una imagen fiel de la dinámica del nacimiento del monasterio o sería más bien un intento concreto por parte de los monjes cistercienses de buscar una legitimación oficial, de su posición y de su patrimonio, frente a los otros poderes del territorio durante la segunda mitad del siglo XII?

El papel de Federico I como marqués de Ancona, y sus redes de contacto local e internacional, nos obliga necesariamente a reflexionar sobre el de Guarniero II, de su familia y de su relación con Fiastra. Guarniero II no tuvo más relaciones con el monasterio cistercienses y los *Guarnieri* se vincularon con los monjes blancos de Fiastra sólo una vez en cien años, ya alejados del poder en Ancona por los oficiales imperiales de Enrique VI Hohenstaufen —los *ministeriales*⁴⁵— y en dificultad económica pidieron un préstamo a los mismos cistercienses⁴⁶. Nos parece que más que la realidad, las fuentes (y sobre todo el primer documento) parecen reflejar las exigencias prácticas de los cistercienses y la necesidad de conformidad de nacimiento del monasterio a las indicaciones de los textos normativos de la Orden de Cîteaux. Un hombre poderoso llama a los monjes, les dona un lugar *desierto* o una abadía, ofrece una dotación inicial al monasterio (que como veremos a menudo, en el caso de Fiastra, no fueron más que promesas) y se compromete a defenderlo legitimando su posición en contra de los poderes laicos y eclesiásticos⁴⁷. Sabemos muy bien que en muchos casos —como demuestran sobre todo los

⁴³ *IBIDEM*, p. 299. Cfr. DE LUCA, *Le carte*, ed. cit., I, introducción, p. XLI y también nuestro, *Nascita di una signoria monastica* cit., p. 144.

⁴⁴ Véase nuestro, *Nascita di una signoria monastica* cit., pp. 143-145 y en particular nota 179.

⁴⁵ A partir de la Tregua de Venecia de 1177 o, según Leonhard, ya desde 1167-1168, el emperador Federico Barbarroja había sustituido la familia de los Guarnieri - considerada inadecuada por la gestión de un territorio tan complejo con la marca de Ancona - con hombres de su confianza cómo por ejemplo Konrad von Lutzehart. La misma política, cómo hemos visto ya, continuó con Enrique VI. Los *ministeriales* eran personajes que no obstante su origen servil, consiguieron importantes posiciones de poder en la corte imperial y en algunos casos, cómo el de Markward von Anweiler, hicieron carreras espectaculares. Cfr. LEONHARD, *Ancona nel basso Medio Evo* cit., pp. 24-29. Sobre la figura de los *ministeriales* reenviamos al clásico de K. BOSL, *Modelli di società medievale*, Bologna 1979, sobre todo pp. 111-113 y 119.

⁴⁶ DE LUCA, *Le carte*, ed. cit., I, doc. n° 188, pp. 304-307, y nota introductoria al documento a p. 306. Del mismo autor véase, *Documenti* cit., p. 436. Reenviamos también a nuestro, *Nascita di una signoria monastica* cit., pp. 206-207.

⁴⁷ Cfr. nuestro, *Nascita monastica cistercense* cit., pp. 246-247.

ejemplos de los monasterios cistercienses en Inglaterra, Francia del norte⁴⁸ o en España, el caso de Alfonso VII de León-Castilla y en la fundación de Fitero en Navarra⁴⁹ — las relaciones y las negociaciones para una fundación eran más complejas que la simple llamada de los monjes a un territorio por parte de uno de los poderes locales. La Orden de Cîteaux tuvo un papel central en la promoción y fundación de las nuevas comunidades monásticas en la Europa del siglo XII; los monjes podían negociar más veces su dotación y no necesariamente se movían sólo por iniciativa de un gran señor⁵⁰. Y ello sin olvidar que una nueva fundación monástica, como en el caso del reino de Sicilia, podía ser una manera de encontrar nuevos e inesperados aliados a nivel internacional⁵¹.

Necesidad de protección y legitimación. En el segundo documento de fundación de Fiastra encontramos un elemento distinto: la protección apostólica. Guarniero II no se limita en este caso a prohibir la intervención de cualquier persona contra los intereses de Fiastra; esta vez el duque de Spoleto y marqués de Ancona pone al monasterio bajo la tutela de la Iglesia romana⁵². ¿Cómo interpretar este pasaje? ¿Guarniero había puesto las bases por la exención papal de Fiastra⁵³? Parece difícil; sólo el obispo de Roma podía otorgarla a pedido de los monjes. En el caso de Cluny, por ejemplo, el fundador, Guillermo de Aquitania, había puesto el

⁴⁸ Cfr. LÉKAI, *I cistercensi* cit., pp. 343-345 y 355-357.

⁴⁹ Véase J. PAVÓN BENITO, *El Cister y la monarquía navarra (siglos XII-XIII)*, *Cistercium Revista cisterciense*, 238 (2005), pp. 379-421.

⁵⁰ Un ejemplo importante es el del monasterio de Chiaravalle milanés y su política de expansión a partir de los años cuarenta del siglo XII. Cfr. G. PICASSO, *Fondazioni e riforme monastiche di s. Bernardo in Italia*, in *S. Bernardo e L'Italia*. Atti del convegno (Milano, 24-26 maggio 1990), por P. ZERBI, Milano 1991, pp. 156 y pp. 160-161.

⁵¹ Es el caso de los contactos entre Bernardo y Rogerio II de Sicilia; Rogerio (que el abad de Clairvaux había definido «usurpator siculus») había sido coronado en 1130 rey de Sicilia por Anacleto II, el adversario de papa Inocencio II apoyado por Bernardo y por el emperador Lotario III. Cfr. F. GASTALDELLI, *S. Bernardo Lettere*, II (ep. 211-458), Milano, 1987, ep n° CXLIV, pp. 649-653 y n° CCVII, pp. 884-885 y H. HOUBEN, *Ruggero II un sovrano tra oriente e occidente*, Roma 1999, p. 7.

⁵² Cfr. DE LUCA, *Le carte* cit., I, doc. n° 51, pp. 106-108. «In Dei nomine. Ab incarnatione domini anni sunt MCXLV, et dies mense aprilis, inditione VII. Ego quidem Guarnerio marchio et dux spoletanorum propria mea bona voluntate et cogitantes me de Dei misericordia et remedio anime mee meorumque parentum et coniugis mee et heredum, tibi domno Bruno abbas de Claravalle de Mediolana, in onore Domini et sancte Marie, in monasterium quam ego exposui in commitatu Camerino iuxta fluvium Clentis dono et offero atque concedo tibi et tuis successoribus subtus ordine Claravallensium, ad tenendum ordinem Claravallensem, et abbas qui pro tempore regulariter ibi ordinatus fuerit semper accidia benedictionem suam a manu Romani pontificis, sub cuius tuitiones semper maneant; ita quod nec ego nec mei eredes nec aliquis marchio post me futurus nec episcopus aliquis nec aliqua persona ecclesiastica vel secularis unquam nullo tempore abead ibi laiquam paterentiam vel advocatiam nec licentia aliquid exigendi ab ipso monasterio, vel in ipso aliquid faciendi contra voluntatem tuam, aut abbatis seu fratrum qui secundum tempus habitabunt in ipsum monasterium. Adscripsi ego Cincio notario. Signum manus predictus Guarnerius qui anc cartam fieri rogavi, coram is testibus, videlicet comes Rodolfo et comes Lioprando et Vigilio et Lamberto et Giberto, in ac carta rogati testes interfuerunt».

⁵³ Cfr. *IBIDEM*, p. XCII.

monasterio bajo la tutela de Roma que tenía que defenderlo pero sin entrar en sus asuntos⁵⁴. Nada más alejado de la idea de exención de los pontífices a partir de Alejandro III⁵⁵; y Fiastra estaba mucho más cerca de Roma que la abadía borgoñona y el papado era mucho más fuerte que en el siglo X. ¿Otro elemento de falsedad de los documentos? ¿O más bien otro elemento ideológico? No olvidemos que en el tercer cuarto del siglo XII Eugenio III (monje cisterciense y discípulo de san Bernardo) fue sucesor de san Pedro y que el apoyo de la Orden de Cîteaux fue indispensable para Alejandro III contra el candidato imperial Víctor IV⁵⁶. Una visión de las relaciones entre Roma y el Císter que cambiará mucho después de 1202 con la intervención de Inocencio III en contra del Capítulo general⁵⁷; un episodio leído satíricamente en la obra de Cesario de Heisterbach que representó, en su *Dialogus miraculorum*, al papa Inocencio III deseoso de derrotar a la Orden protegida y salvada por la Virgen que intervino en su apoyo⁵⁸. La pregunta sigue abierta.

Nos falta un último elemento. La ausencia de una dotación, que podía constituir el patrimonio inicial del monasterio. Entonces, ¿para qué habían hecho los falsos documentos? Sabemos, gracias a los del archivo monástico⁵⁹, que los monjes de Fiastra trataron de utilizarlos para tratar de sustraer —al monasterio de San Salvatore Maggiore de Rieti y a la iglesia de Santa María de Tolentino, legítimos propietarios⁶⁰— la tierras de Brancorsina, una de las zonas más ricas de la Marca de Ancona, que Guarniero II de ninguna manera habría podido donar a los cistercienses⁶¹ y que durante cincuenta años, a partir de 1210, fueron objeto de

⁵⁴ Cfr. CANTARELLA, *I monaci di Cluny* cit., p. 14.

⁵⁵ G. CARIBONI, *Esenzione cisterciense e formazione del Privilegium commune. Osservazione apartire dai cenobi dell'Italia settentrionale*, en *Papato e monachesimo esente Papato e monachesimo esente" nei secoli centrali del medioevo*, por N. D'ACUNTO, Firenze, 2003, pp. 67-69 y 81-82 y MACCARRONE, *Primato, romano* cit., pp. 842-83 y 848-850.

⁵⁶ MACCARRONE, *Primato romano* cit., p. 866.

⁵⁷ Cfr. *IBIDEM*, pp. 903-906 y Véase G. CARIBONI, *Il papato di fronte alla crisi istituzionale dell'Ordensverfassung cisterciense nei primi decenni del XIII secolo*, en, *Papato e monachesimo "esente"* cit., pp. 179-214.

⁵⁸ CESARIUS HEISTERBACENSIS MONACHI, *Dialogus miraculorum*, ed. J. STRANGE, II, *Distinctio VII*, cap. VI, Köln-Bonn-Brüssel, 1851, pp. 7-8.

⁵⁹ La prueba más evidente es que, cómo ha demostrado De Luca, en reverso de los documentos de fundación hay dos escrituras (con mano del siglo XIII) que dicen «De Brancorsina», una referencia clara al utilización de nuestras fuentes. Cfr. DE LUCA, *Le carte*, ed. cit., I, p. CVIII.

⁶⁰ Cfr. LEONHARD, *Ancona nel basso medioevo* cit., p. 297.

⁶¹ *Ibidem*, p. CVIII y doc. n° 6, pp. 16-19; n° 7, pp. 19-22; n° 15, pp. 43-45; n° 17, pp. 48-50; n° 19, pp. 52-54 y n° 21, pp. 56-57. Cfr. también LEONHARD, *Ancona nel basso medioevo* cit., pp. 296-298.

contencioso entre Fiastra, la abadía benedictina de Rambona y el *comune* de Montemilone⁶².

En 1210, a los monjes de Fiastra se les presentó una gran ocasión. El emperador Otto IV de Brunswick, en contraste con Inocencio III que lo había coronado el año precedente, buscó el apoyo de la Orden cisterciense (y en particular de las abadías alemanas de la línea de Morimond), y de su enorme poder económico y político, convirtiéndose en su protector y defensor, para combatir al papa y validar así su casamiento ilegítimo con su prima Beatriz de Hohenstaufen, sobrina de Enrique VI y pariente directa del nuevo emperador. Con ello Otto, IV quería justificar sus pretensiones sobre el reino de Italia meridional que Enrique había conquistado en 1194⁶³. Otto IV ofreció otorgar privilegios a todas las abadías que se lo solicitasen⁶⁴. El 20 abril de 1210 Fiastra obtuvo un privilegio imperial que

⁶² Para el contraste entre Fiastra y Montemilone véase, G. AVARUCCI, *Le carte*, ed. cit., III, n° 196, p. 262; n° 197, pp. 262-263; n° 198, pp. 263-264; n°200, pp. 267-268 y 201, pp. 267-269. Reenviamos también a nuestro, *Nascita di una signoria monastica* cit., pp. 213-235. Por la abadía de Rambona y la ciudad de Montemilone véanse sobre todo los trabajos de S. CAMPILIA, *L'abbazia di Rambona nell'Alto Medioevo*, en *La città medievale nella Marca. Problemi di ricerca e di urbanistica*. Atti del VII convegno di Studi Maceratesi (Visso, 25-26 settembre 1971), *Studi maceratesi*, VII (1973), pp. 153-183, *IDEM*, *L'abbazia di Rambona nel Basso Medioevo*, en Atti del IX Convegno di studi storici maceratesi (Porto Recanati, 10-11 novembre 1973), *Studi Maceratesi*, IX (1975), pp. 355-392 y F. D. ALLEVI, *Da Pollenza a Montemilone*, en *Studi Maceratesi*, VII (1973), pp. 103-152.

⁶³ Sobre Otto IV el trabajo mejor es sin duda el de B. U. HUCKER, *Kaiser Otto IV*, Hannover 1990, (MGH Schriften, XXXIV) pp. 112-113; 194-196: 210-212; 250-252; 254-255 y 259-265. Después de la muerte de Enrique VI en 1197, los candidatos a la sucesión imperial eran dos: Felipe de Suabia, hermano de Enrique VI, y Otto de Brunswick, hijo del duque de Baviera y Sajonia Enrique el León, elegido rey de Alemania en 1198. En un primer momento Inocencio III había pensado en Otto cómo sucesor al trono imperial, por qué por el papa Felipe de Suabia habría podido continuar la política de su hermano difunto, caracterizada por la ocupación militar de Italia central y la unión entre la corona imperial y la del reino de Italia meridional. En 1201 a Neuss (*Iuramentum prius Innocentius III praestitum*, MGH. *Constitutiones et acta imperatorum et regum*, ed. by L. WEILAND, II, Hannover, 1896, pp. 20-21), Otto prometió a Inocencio III de no reunir las dos coronas y de defender las posesiones de la santa Sede en Italia central. No obstante la preferencia de Inocencio III por Otto, Felipe fue capaz de ganar en poco tiempo el apoyo de la gran mayoría de los aristócratas alemanes; Otto de Brunswick, cada vez más aislado, se refugió en Inglaterra al comienzo del siglo XIII. Después la legación en 1205-1206 en Italia del obispo de Worms Liupold, Felipe parecía destinado a ser el nuevo emperador. Todo cambió cuando en 1208, Felipe fue asesinado en Bamberg por el conde Otto VIII de Wittelsbach. Con la muerte de Felipe, Otto de Brunswick no tuvo más rivales por el trono imperial: se casó con Beatriz de Hohenstaufen, hija de Felipe de Suabia, para unir las dos familias y evitar otros conflictos en el reino de Alemania, y en Speyer en 1209 renovó a Inocencio III la promesa hecha en Neuss ocho años antes. Coronado emperador en 1209, Otto cambió totalmente su posición tratando de controlar militarmente tanto Italia central como el reino de Italia meridional. Inocencio III lo excomulgó el año siguiente y empezó a preparar la sucesión de Federico de Hohenstaufen, hijo de Enrique VI, futuro Federico II. Derrotado en Italia meridional en 1211, perdidas sus posiciones en Italia central y en Bouvines en 1214 por Federico y Felipe Augusto rey de Francia, Otto IV se retiró a sus posesiones en Alemania donde murió en 1218. Cfr. E. KANTOROWICZ, *Federico II imperatore*, Milano 1976, p. 40-42; 80 y 90, WALEY, *The papal state* cit., pp. 30-67, MACCARRONE, *Papato e regno di Sicilia nel primo anno di pontificato di Innocenzo III*, en *Nuovi studi su Innocenzo III* cit., pp. 137-170 y O. CAPITANI, *Storia dell'Italia Medievale (410-1216)*, Roma-Bari 1990, pp. 452-453.

⁶⁴ *IBIDEM*, p. 250.

certificaba no sólo las propiedades del monasterio, sino las donaciones de las tierras de Brancorsina por parte de Guarniero, como hemos visto, y como había sugerido G. Avarucci⁶⁵, las donaciones no eran nada más que los dos documentos de fundación del marqués Guarniero utilizados, y quizás producidos, justo para alcanzar este objetivo⁶⁶. Ya en 1191 los monjes de Fiastra habían tratado de usar la misma estrategia cuando Gottiboldo, conde de Senigallia y vasallo imperial, había ratificado los documentos de Guarniero⁶⁷; pero esta vez la confirmación era mucho más importante porque venía directamente del emperador y en un contexto internacional de promoción de la Orden de Cîteaux⁶⁸.

Los documentos ahora eran *realmente* auténticos y estaban justificadas las pretensiones territoriales del monasterio cisterciense de Fiastra. El privilegio de Otto IV legitimaba su historia y muy probablemente la *damnatio memoriae* del marqués Federico I; no hubo más dudas: el duque de Spoleto y marqués de Ancona Guarniero II era el fundador de Fiastra y —*malgré lui* cómo diría Molière— su primer benefactor.

⁶⁵ Cfr. AVARUCCI, *Le carte*, ed. cit., III, doc. n° 95, p. 129.

⁶⁶ *IBIDEM*, doc. n° 95, pp. 128-132 «Confirmamus quoque predicto monasterio Sancte Marie possessionem illam quam Guarnerius quondam marchio eidem monasterio contulit que vulgo appellatur Branca Ursina».

⁶⁷ Cfr. OVIDI, *Le carte*, ed. cit., doc. n° CCLXXVIV, pp. 236-237 «Ego Gotiboldus acconitanus marchione, volens benefacta antecessorum meorum, maxime bone memorie Warnerius marchione, qui monasterio Claravallis cepit construere...rata et firma tenere, presertim que in monasterio Idem donavit atque concessit ex auctori tate imperiali et regia quam habeo, confirmo et defensare me promitto omnes donationes eius tibi D. Rogeris abbati et toti congregationi...Ideoque Gotiboldus marchione ut supra dixit, confirmo omnia tenimenta que warnerius marchione vestro monasterio tradidit».

⁶⁸ Para mucho tiempo la historiografía tradicional sobre Fiastra ha considerado el privilegio de Otto IV sólo como la prueba del prestigio alcanzado por el monasterio cisterciense. Una interpretación equivocada que no permite de entrar en consideración en todas las complejas matices de la fuente. Cfr. nuestro, *Nascita di una signoria monastica* cit., pp. 87-107. Por la tesis tradicional Véase O. GENTILI, *L'abbazia di S. M. di Chiaravalle di Fiastra*, Roma 1978, pp. 152-153. Su importación es todavía presente en los trabajos más recientes como en AVARUCCI, *Le carte*, ed. cit., III, introducción, pp. IX-X; XX-XXI; y XXVIII.

Ponce, abad de Cluny (1109-1122/26)

Glauco Maria CANTARELLA

Università di Bologna

Ponce de Melguelh¹ es el nombre adecuado con que tendríamos que llamar al dicho Pons de Melgueil, discutido abad de Cluny entre 1109 y 1122/26. O más bien Mauguio o Melgorie, según el uso de sus tiempos: no es un problema de ser antihistóricamente hiperformales, el asunto es referirlo a su dimensión histórica correcta. Y la historia nos dice que el área de Melgueil y Maguelonne, condado del padre y del hermano de Ponce hasta 1659, perteneció a Cataluña. Así, como el monasterio de San Ponce, hoy Saint-Pons de Thomières, que estaba en el Rosselló —quién sabe ahora, con los cambios diseñados por el nuevo gobierno de la République Française, en cuál nueva región se colocará... Es importante recordarlo, porque aquel monasterio necesitaría una buena investigación (como las que está haciendo Francesco Renzi por los monasterios cistercienses de Galicia)² y del que aún no se han indagado todas las implicaciones. En la época de Ponce parece ser la cueva de las aristocracias pireneanas y de las regiones que, *lato sensu*, se refirían a los Pireneos como espina dorsal y costura de un área amplísima y coherente: del bacía del Ebro subía hacia el norte llegando por lo menos a Limoges, relacionando Cataluña, Aragón, Navarra, Lengadoca, países vascos, Tolosa, Galicia, Santiago de Compostela.

Si hace veinte años se podía hablar de un área *francesa* por Aquitania y Gascogne, ahora es evidente que no es más posible³. Además, las mismas fuentes nos advierten que no se puede dejar de tener en cuenta las diversidades entre

¹ Aquí resumo los resultados de mi reciente investigación, que acaba de aparecer «*Come in uno specchio*»? *Di nuovo su Ponzio di Cluny (1109-1122/26)*, BISIME 116 (2014), pp. 60-91; con unas adiciones y distinciones que se verán en mi *Lecciones sobre el fin del mundo*, Mar del Plata (ARG), EUDEM, 2014.

² F. RENZI, *I monaci bianchi in Galizia. Le reti cistercensi (1142-1250)*, Trieste, CERM, 2014.

³ Así, por ejemplo, M. BULL, *Knightly Piety and the Lay Response to the First Crusade. The Limousin and Gascony, c. 970-c. 1130*, Oxford, Clarendon Press, 1993, que normalmente utiliza la locución *French*. Las nuevas investigaciones están cambiando sustancialmente el paisaje, digamos: G. MILANESI, *Bonifica delle immagini e propaganda in Aquitania durante lo scisma del 1130-1138*, Verona, Scripta Edizioni («Ricerche di S/confine», 5), 2013. Y hasta las investigaciones sobre familias relacionadas con el área, como la de los condes de Mortagne-Perche: K. THOMPSON, *Power and Lordship in Medieval France. The County of the Perche, 1000-1226*, Woodbridge (UK)-Rochester, NY (USA) 2002.

nationes que eran percibidas como tales a principio del siglo XII.⁴ Ponce —segundo hijo del conde de Melguelh y Magalona, nieto del homónimo conde de Tolosa, criado en el monasterio de San Ponce en los mismos años en los cuales allí vivía Ramiro, hermano del rey de Aragón— pertenecía a los personajes eminentes del área y fue muy activo en Galicia y Santiago. Abrió un nuevo camino para la expansión cluniacense, o llevó a cabo la política hispana de Hugo de Semur. Hasta se puede pensar que fue evocado del Rossellò hacia Borgoña precisamente por las relaciones implícitas en su familia y en su educación.

Ponce, hijo de Pedro de Melguelh y de Almodis, nieto de Ponce de Tolosa, sobrino de Guillermo IV de Tolosa, que por sus padres podía reivindicar parentelas hasta con los reyes-emperadores de Alemania y los anglo y franco-normandos. «Eiusdem patris ultimo tempore, de monastero Sancti Pontii Cluniacum ueniens, noua facta professione, more talium de aliis uel alienis monasteriis uenientium, Cluniacensis monachus factus est», son palabras de su rival, enemigo y sucesor Pedro de Montboissier *el Venerable*, y se trata de la versión de la historia cluniacense (1136-1144). Ponce vino de un monasterio *ajeno* y en la *última etapa* de Hugo de Semur,⁵ no se sabe cuándo pero sí que en 1108 era ya *decanus*, es decir cuarto en la jerarquía cluniacense según se ve en un documento de 1110, y en el grupito de los *seniores*, consejeros que posiblemente siempre habían existido como tal durante la historia cluniacense pero que asumen una dimensión institucional durante los últimos treinta años del larguísimo gobierno de Hugo.

Al pie de la letra, los *seniores* serían «les plus anciens», los hombres que «à moins d'être complètement décrépits physiquement... occupaient les rangs plus élevés de l'abbaye » (Cochelin 2000). Ponce podía tener 21 o 22 años, y quizás fuera el más joven del grupo, pero los otros tampoco, por lo que se puede observar en la documentación cluniacense a lo largo de los años (el prior Bernardo Gros, que ya actuaba como *camerarius* en 1096, murió en 1131), no debían ser todos *tan* viejos: *seniores* en el caso cluniacense significa, en la realidad, *los mas importantes*, nada más

⁴ Por ejemplo, la *Crónica de Sahagún* (cc. 1117): «personas de diversas e estrañas provincias e reinos, conbiene a saver, gascones, bretones, alemanes, yngleses, borgoñones, normandos, tolosanos, provinçiales, lonbardos, e muchos otros negoçiadores de diversas naçiones e estrannas lenguas» (*Crónicas Anónimas de Sahagún*, ed. A. UBIETO ARTETA, Zaragoza 1987, *Primera Crónica*, §15, pp. 20-21).

⁵ PETRI CLUNIACENSIS ABBATIS *De miraculis libri duo*, ed. D. BOUTHILLIER, Turnholti 1988 (*Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis* LXXXIII), II.XII, p. 117.

y nada menos.⁶ Entre ellos, si no se trata de un caso de homonimia, Seguino, — *camerarius* del abad Hugo, quien alrededor de 1090 había entregado a Cluny 10.000 monedas de oro de parte del rey Alfonso VI, y era tan importante y tan próximo al mismo Hugo que el obispo de Tolosa Durando *de Bredon* († 1071)— se le había aparecido en sueño para que pidiera a su abad que intercediera por su alma.⁷ Y esos *más importantes* se dejaron apartar por un joven que no había sido criado en el interior de la gran Cluny.

Los primeros pasos del nuevo abad llegado de Cataluña fueron problemáticos y potencialmente desastrosos, como bastante ya se sabe: fracasos con la Sede Apostólica, problemas con la *Cluniacensis Ecclesia*, la nueva y grandísima estructura planteada por Hugo de Semur a la que le faltaba reales y sólidos pilares institucionales. Ponce desapareció del escenario internacional durante tres o cuatro años. Pero son los años en que se observa la gran novedad: Cluny toma de nuevo el camino de España, aún más, inauguró el camino de Galicia. Durante diez años (1 de mayo 1112 - 7 marzo 1122) Cluny recomenzó a instalarse en la península ibérica, hizo lo que a Hugo, si bien le había interesado, no había logrado sino de manera episódica (1075, San Salvador de Villafrió; 1109, San Vicente de Pombeiro). Es decir, que sus monasterios terminaron presidiendo completamente el Camino de Santiago, de Navarra al Océano, de la diócesis de Astorga hasta el Océano Atlántico. En plena Galicia, es decir en pleno señorío de los poderosos e insistentes obispos de Santiago. En esta etapa, Diego Gelmírez.

Las relaciones con Gelmírez son excelentes, pero no se puede olvidar que son los mismos años del estorbado matrimonio entre Urraca y Alfonso el Batallador. Así, en las donaciones a Cluny no sólo tiene un papel protagónico la grande aristocracia regional, como por ejemplo la familia de los Traba (Pedro Froílaz de Traba), sino que se constata la aparición de la grande aristocracia eclesiástica, los arzobispos de Toledo (Bernardo de Sauvetat, ya prior de Sahagún), de Braga (Mauricio, más tarde llamado *Burdinus* por las fuentes hostiles: recordamos que terminó como antipapa del emperador Enrique V con el nombre de

⁶ I. COCHELIN, *Etude sur les hiérarchies monastiques: le prestige de l'ancienneté et son éclipse a Cluny au XIe siècle*, «Revue Mabillon» n.s. 11 [72] (2000), p. 35.

⁷ A BERNARD-A. BRUEL, *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, V, Paris, Imprimerie Nationale, 1888, n° 3638, pp. 809-810; cfr. G. AMMANNATI, «*Ecclesiae quam edificatis auxilium faciam*». La lettera di Alfonso VI a Ugo di Cluny (1088): nuovi elementi, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, s. 5, 2009, 1/2, pp. 666-675, que data el acto al 1088, pero cfr. mi *Lecciones sobre el fin del mundocit.* II.6.3.

Gregorio VIII), los obispos de León, Oviedo, Astorga, y de Santiago por supuesto. Es evidente que no sólo Cluny parece estar en el centro de la red más importante de ambas aristocracias, sino que hay un sistema de contrapesos, que garantiza un cierto equilibrio y no permite a nadie, y menos al obispo de Santiago, tomar un papel protagónico —ya era bastante céntrico, con la tutela o mejor dicho la custodia del infante, el niño Alfonso VII...

Pedro Froílaz de Traba también había puesto al mismo infante bajo su protección. Urraca, nunca se podía olvidar ni confiar sólo en un sistema de equilibrios en el que nadie prevaleciera, y el niño era parte del juego, por su propio bien... En el último acto de donación de la época de Ponce (7 de marzo 1122, el monasterio de San Salvador de Cornellana) participaron el conde Suero Vermúdez, —segundo marido de doña Enderquina Muñoz, viuda de Fernando Díaz conde de Asturias y hermano de doña Jimena Díaz (la esposa del famoso Cid Campeador)—, la reina Urraca, el infante Alfonso VII, la infanta Sancha, hombres de las familias de los Peláez, Vermúdez, Ansúrez y Menéndez, los obispos de Oviedo, León, Santiago, Lugo (según este mismo orden), y un personaje que aparece como un gran intermediario, el prior de San Zoíl de Carrión de los Condes (monasterio cluniacense), Esteban, que ya había estado presente en el primer acto de 1112.⁸ Al final y en resumen, se trataba de la aristocracia que por lo general había sido y seguía siendo contraria al matrimonio de Urraca con Alfonso de Aragón. Para complicar un poco el cuadro, pero también para aclararlo, recordaremos que en el verano de 1112 el mismo Alfonso había intentado colocar en Sahagún —sacudida por el experimento de autonomía política communal que había marginado y hasta expulsado al prior del monasterio cluniacense, señor del burgo— a su propio hermano Ramiro, el monje de San Ponce. Si no lo logró fue sólo por la resistencia de los *burgenses* que no quisieron permitir que un señor substituyera a otro, a pesar de la necesidad de alianzas que ellos tenían...⁹

Esteban de Carrión de los Condes es un nombre presente no sólo en la documentación cluniacense sino en la *Historia Compostellana*. Junto con otro

⁸ Cfr. «Come in uno specchio»? Di nuovo su Ponzo di Cluny (1109-1122/26), pp. 76-79. Cfr. F. RENZI, *Aristocrazia e monachesimo in Galizia nei secoli XII e XIII: la famiglia Froilaz-Traba e i cistercensi. Ipotesi di ricerca*, BISIME 115 (2013), pp. 209-228.

⁹ Cfr. mi *Alle origini delle autonomie politiche cittadine in Europa. Qualche appunto su un paio di casi, en Sperimentazioni di governo nell'Italia centro settentrionale nel processo storico dal primo Comune alla Signoria*, Atti del Convegno di Studio (Bologna 3-4 settembre 2010), a cura di M.C. DE MATTEIS- B. PIO, Bologna (Bononia University Press) 2011, pp. 248-249.

Esteban —un monje de Cluny que con su hermano Dalmacio (Esteban y Dalmacio Jureth: en la historiografía española *Geret*)—, no sólo pertenecía al grupo de los *seniores* sino que tuvo un evidente papel de plenipotenciario de Cluny en el norte de la península ibérica, y precisamente en Santiago. Su hermano Dalmacio, —en aquel mismo 1112 en que parecen abrumarse muchos eventos importantes— había sido intermediario entre Mauricio de Braga y la misma Cluny por las relevantes donaciones que Mauricio había traído de su viaje a Palestina: la preciosa *tabula* de san Basilio y la sumamente preciosa cabeza de san Santiago. Mauricio, por las guerras entre Urraca y Alfonso, había depositado ambas en San Zoíl. La primera partió rumbo de Borgoña, la segunda se quedó porque por cierto debía ser un arma para que el mismo Mauricio pudiera llegar a Santiago, pero en 1114 él tuvo que salir de España y la cabeza se quedó. Urraca la donó a Gelmírez como muestra de alianza... A pesar de eso, el hecho está que San Zoíl aparece en las fuentes como el cofre, la caja fuerte de Santiago y Cluny: Dalmacio, los Esteban, y el sacrista de San Zoíl, Bernardo, son los grandes garantes. En 1119, Bernardo entregó a Ponce la mayor parte del oro y de la plata que Gelmírez enviaba al papa para obtener el título arzobispal; en 1120 fueron cantidades aún más importantes y objetos aún más preciosos (por ejemplo la misma cruz de oro donada al santo por el rey Ordoño). En ambos casos los cluniacenses no dejaron de transmitir todo al papa, encargándose de las peticiones de Santiago. Ponce se lo recordó a Gelmírez cuando, al final, este consiguió la ardientemente deseada y carísima dignidad arzobispal (1120). La *Historia Compostelana*, relato *oficial* de Santiago, no dejó de guardar esta carta ni eliminó las huellas del papel tan importante de Cluny y de este abad, aún después de su escandalosa ruina, derrota, fracaso y muerte en una cárcel romana, excomulgado (1126).¹⁰

Ponce nunca viajó a España. Hace muchos años se dió la hipótesis de que había sido legado de la Sede Apostólica en 1112, pero se comprobó hace una veintena de años que era insostenible.¹¹ Cluny y Ponce actuaron en España *por plenipotenciarios*, como ya he dicho. Esteban Jureth (*Geret*), «*magne scientie et*

¹⁰ Cfr. «*Come in uno specchio?*» *Di nuovo su Ponzio di Cluny (1109-1122/26)*, pp.69, 79ss.; *Historia Compostellana*, ed. E. FALQUE REY, *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* LXX, Turnholti 1988, pp. XXI-XXV: esta parte fue escrita entre 1120 y 1126, y no habría faltado el tiempo para revisarla, ya que Gelmírez murió solo en 1140.

¹¹ G.M. CANTARELLA, *Per un riesame della legazione papale in Spagna nel 1112*, «*Hispania Sacra*» XLVIII (1996), pp. 561-567.

auctoritatis iuris», junto con Enrique, abad de de Saint-Jean d'Angély (sobrino, por lo que él mismo pretendía, del rey de Inglaterra Enrique I *Beauclerc*), fueron testigos en Santiago de la grande y solemne reconciliación entre Diego Gelmírez y la reina Urraca. Cuando murió su hermano Dalmacio, que Mauricio de Braga había llamado *oficial, agente, representante (bajulus: «per fidelem bajulum fratrem Dalmatium»)*, le tocó al *camerarius* Hugo, «quem plurimum diligimus... precordialissimus noster» escribió el mismo Ponce.¹² Al final, ni Hugo había viajado a España, sino una vez a Burgos (Pascua 1090), pero las relaciones entre Cluny y la península fueron muy estrechas y durables. Aún más, la presencia cluniacense en Galicia seguirá siendo estable hasta el siglo XIII en el ámbito entre Brion, Trasancos, Ferrol y La Coruña (un espacio que se podría llamar *gallego-cluniacense*, a guardia de los principales accesos estratégicos al mar) no obstante la intensa penetración cisterciense y sin perder la alianza de las principales familias aristócratas. Santa María de Villafranca será inscrita entre los prioratos cluniacenses (con Nájera, Carrión, San Isidoro de Dueñas, Bodiño, San Pedro de Casseres) en el gran código redactado en Cluny en 1377 por el notario de Münster, Euerardus Seghestaf.¹³ (Al final, ¿para qué extrañarse? ni san Bernardo viajó a España...)

Esta sencilla y banal constatación nos otorga quizá la posibilidad de dar un paso adelante. Las relaciones personales y el prestigio de los grandes abades eran fundamentales para el desarrollo de una «Orden» monástica (entre comillas, porque es antihistórico utilizar este término a esta altura cronológica: mejor sería hablar de «red») sin embargo, todo dependía de las relaciones con las aristocracias y los grupos sociales eminentes de las regiones; cuanto más estrechas y fuertes eran las relaciones, más intensa era la atención con que se cuidaban, y la presencia y la influencia de la «Orden» estaban garantizadas. Claro, si una «Orden» estaba presidida por un abad que pertenecía a un ámbito particular... Ponce de Melguelh procedía de la alta aristocracia del área occitanica, de la misma región que había favorecido a los cluniacenses desde el principio del siglo XI, empezando por la Cataluña pirenaica y de allí exendiéndose a Aragón, Navarra y a lo largo del

¹² Cfr. «Come in uno specchio»? *Di nuovo su Ponzio di Cluny (1109-1122/26)*, pp. 78-79.

¹³ Cfr. G.M. CANTARELLA, *Cluny e la provincia cluniacense di Lombardia nel Trecento (ms. lat. 17717 della Bibliothèque Nationale di Parigi)*, en *L'Italia nel quadro dell'espansione europea del monachesimo cluniacense* (Atti del convegno Internazionale di storia medievale, Pescia 26-28 novembre 1981), Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 1985, pp. 289-295: aquí p. 295.

Camino de Santiago con los reyes de Pamplona y de Castilla y León.¹⁴ ¿Eso puede ser un indicio de la importancia que Hugo de Semur imputaba a la proyección cluniacense en la península ibérica? No se nos olvide, España fue prácticamente un *invento* de Hugo, así como ¿Inglaterra pudo hasta haber influido en la elección de Ponce? Y será sólo una casualidad, obviamente, sólo una coincidencia, pero Ponce atenderá con mucho cuidado a España sino a Inglaterra, por lo que se puede constatar... ¿Los *seniores* de Hugo habrán formado a Ponce como digno sucesor de Hugo?

Pues sí. Ponce supo recuperarse de sus errores de los primeros años, se desenredó de los problemas que su antecesor le había dejado en el gobierno de la inmensa red cluniacense, perfeccionó el papel de intermediario entre el emperador y el papa, hasta se propuso como papa a la muerte de Gelasio II, y aunque fracasó no perdió su prestigio y siguió actuando como legado papal. ¡Hugo no había llegado a tanto! pero tampoco se había comprometido tanto... ¿Cómo pudo Ponce no entender que Cluny quizás era al ápice de su potencia, pero el papado era inmensamente más poderoso, más agresivo, más influyente que Gregorio VII y Urbano II? ¿Su misma desventura, digamos así, con Pascual II no le había enseñado nada? Cluny era muy poderosa, pero el papado lo era más. Ponce se derrumbó.¹⁵

Quizás a eso se refirió san Bernardo cuando empezó su polémica con Cluny en 1124/25: hablando de Roberto, su sobrino, pero quizás de la trayectoria de Ponce, *como en un espejo*. Ponce, un jovencito ajeno a Cluny y que había a doblado muchos monjes más expertos y maduros con la complicidad del gran signo de continuidad, el mismo Bernard Gros que se había hecho intérprete de la voluntad del viejo abad y a lo largo de los años casi *naturaliter*, había escalado la jerarquía cluniacense. En el momento en que Bernardo escribía era prior mayor en Cluny y se había aliado con el nuevo abad, Pedro de Montboissier. Ponce, «male credulus puer», siempre. Traicionado por su *magnus prior*, por la misma Cluny que aunque desgarrándose en cisma lo había rechazado (1122), traicionado desde el principio por los que lo habían criado como abad y como tal no le habían enseñado (o ¿no supieron enseñarle?) que los tiempos habían cambiado, y mucho... Bernardo de

¹⁴ Cfr. A. LINAGE CONDE, *L'influsso di Cluny nella storia spagnola*, en *L'Italia nel quadro dell'espansione europea del monachesimo cluniacense* cit., p. 368ss.

¹⁵ Cfr. *Lecciones sobre el fin del mundo*, III.4.5-7.

Clairavux era un polemista agrio, como todos tuvieron que aprender de él; y que, por mucho que fuera santo, aún no conocía el final trágico del drama que estaba viviendo Cluny.¹⁶

Pero, como se usa decir, esta es otra historia...

¹⁶ Cfr. «*Come in uno specchio*»? *Di nuovo su Ponzio di Cluny (1109-1122/26)*, pp. 87-91.

Los sonidos del cautiverio en la frontera de Granada y el Mar del Alborán (siglos XIII al XVII)

Juan Francisco **JIMÉNEZ ALCÁZAR**

Universidad de Murcia, España

Gerardo **RODRÍGUEZ**

Universidad Nacional de Mar del Plata

CONICET, Argentina

Si el paisaje sonoro es todo aquel que contextúa el ambiente concreto de un lugar en un momento específico, es decir, “lo que se puede escuchar”, la capacidad de imaginar “lo que se pudo llegar a escuchar” corresponde a un ámbito perteneciente a la verosimilitud y no a la veracidad, como lo es en el primer caso. Con esto queremos indicar la posición que hemos de adoptar como testigos lejanos de acontecimientos pretéritos: sólo podemos intentar comprender, analizar acontecimientos para aprehender desarrollos y procesos aunque resulte muy difícil ponerse en la piel, y mucho menos en la mente, de personas en situación diametralmente opuesta a la que disfrutamos nosotros. Si es complejo entender el contexto de un cautivo en su entorno más cercano, sus pensamientos, sus aspiraciones o incluso esperanza o desesperación, más aún lo es la percepción de sus sentidos; todavía podemos intentarlo con lo que veía, con lo que tocaba, con lo que olía... pero de manera muy confusa con lo que podía oír, pues se trataba de señales de diverso tipo y de diferente consideración. El miedo se convierte en el principal obstáculo para la canalización correcta de estímulo-respuesta característico de los sentidos y, por lo tanto, debemos de asumir como un problema en sí mismo esa situación traumática del cautiverio.

No obstante, a partir de variada documentación, diferentes historiadores abordaron esta compleja realidad, utilizando la expresión “las voces de” para referirse a los testimonios de los esclavos o cautivos, a sus palabras, recogidas en cartas, testamentos, canciones¹.

¹ Hilary McD BECKES y Verene SHEPHERD (eds.), *Las voces de los esclavos, los sonidos de la libertad*, Nueva York, UNESCO, 1999 ofrece una visión de conjunto sobre cómo se recuperan las palabras y los sonidos en el contexto de la esclavitud africana en América del Norte y el Caribe. Luis Alberto ANAYA HERNÁNDEZ, “Voces del cautiverio. Las cartas de los esclavos canarios desde Berbería (siglos XVI-XVII)”, en: Francisco MORALES PADRÓN (coord.), *XVIII Coloquio de Historia*

Esclavos y cautivos tomados prisioneros en la frontera de Granada y en el Mar del Alborán, frontera por excelencia entre la baja Edad Media y la temprana Modernidad, entre el islam y la cristiandad.

Emilio Mitre Fernández considera muy difícil de aplicar la noción de frontera como límite para el caso hispánico, dado que dicho vocablo adquiere su “solidificación institucional” recién en torno a 1240, cuando Fernando III designa como Adelantado Mayor de la Frontera a Alvar Pérez. A partir del siglo XIV, la frontera, entendida como línea de separación entre Castilla y Granada, tiene una importancia singular, tanto por los hechos de armas que tendrían lugar en ella como por el desarrollo de los romances fronterizos².

Vivir en una “zona de guerra” debía requerir de un cierto espíritu aventurero. Michel Zimmermann afirma que era un ámbito de “pioneros”, dado que los habitantes de las fronteras se presentan como los “primeros habitantes y exploradores de la región”, una región que se ofrece como espacio propicio para la libertad y la iniciativa individual³.

Pero, ¿quiénes acudían a estas tierras? Básicamente, errantes y marginales, bandidos y renegados. “La ‘gente de la frontera’ son aventureros de todo orden, hombres al margen de toda ley y de toda fidelidad, vagabundos, criminales, esclavos en fuga en busca de provecho y olvido. Un mundo de excluidos”⁴. Esta tolerancia hacia las gentes de frontera contribuía a la violencia endémica y cotidiana de estas zonas lindantes con los sarracenos⁵.

El caso de Teruel muestra un ejemplo claro de colonización tardía, del último tercio del siglo XIII. Entre los mudéjares que arribaron a la villa, un número

Canario-Americana 2008, Las Palmas de Gran Canaria, Cabildo de Gran Canaria, 2010, pp.1200-1212. Orián JIMÉNEZ MENESES y Edgardo PÉREZ MORALES (Transcripción y estudio preliminar), *Voces de esclavitud y de libertad. Documentos y testimonios. Colombia, 1701-1833*, Popoyán, Editorial Universidad del Cauca, 2013.

² Emilio MITRE FERNÁNDEZ, “Reflexiones sobre la noción de frontera tras la conquista de Toledo (1085): fronteras reales y fronteras mentales”, en: *Cuadernos de Historia de España*, vol. LXIX, Buenos Aires, 1987, p.198.

³ Michel ZIMMERMANN, “Le role de la frontière dans la formation de la Catalogne (IX-XIIe. siècles)”, en: AA.VV., *Las sociedades de frontera en la España medieval*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1993, p.21.

⁴ M. ZIMMERMANN, “Le role...”, p.22. Esta visión requiere, sin duda, de ciertos matices. Por un lado, esto pudo ser así en los comienzos de la etapa repobladora de una región; luego, una vez consolidada la presencia cristiana, se produjo el arribo de colonos, como el mismo autor señala. Por otro lado, es necesario precisar el lenguaje utilizado: ¿marginales, disidentes o excluidos? Para este tipo de cuestiones remito a Nilda GUGLIELMI, “Reflexiones sobre la marginalidad”, en: *Anuario de Estudios Medievales* 20, Barcelona, 1990, pp.317-348.

⁵ María FERRER I MALLOL, *La frontera amb l'Islam en el segle XIV. Cristians i sarrains en el País Valencià*, Barcelona, CSIC. Institució Milà i Fontanals, 1988, pp.47-48.

importante estuvo constituido por barrigatos o cautivos manumitidos⁶.

Otro caso paradigmático es el de Xiquena a finales del siglo XV: castillo de avanzada en la frontera, domina un valle desolado. La tierra se brindaba poco favorable para la explotación y ocupación humana, dadas las continuas algaradas granadinas que partían del cercano Vélez y la presión de Lorca por controlar su río. Los homicianos eran la alternativa para continuar un poblamiento que se tornaba casi imposible⁷.

El espacio y el tiempo sobre los que centramos este estudio se concentra en la difusa línea que separaba, en el sector meridional de la península ibérica, los reinos de Castilla y Granada, donde confluían el orbe cristiano y el Dar al-Islam. La actividad de esa demarcación fronteriza se basaba fundamentalmente en un movimiento permanente de cautiverios, tanto en tiempo de guerra como en el de treguas, pues a pesar de su teórica prohibición, el cautivo se erigió en un protagonista más de la vida en la Frontera. La caída del poder musulmán de la Alhambra en 1492 no alteró el proceso, y las capturas en el período mudéjar y morisco (ya en el siglo XVI), se concentraron en la costa mediterránea por efecto del corsarismo berberisco y en las plazas norteafricanas⁸. Los sucesos de 1568, con la sublevación morisca de Granada, supusieron un repunte del fenómeno “cautiverio”, efecto de la guerra, que se prolongará de forma ostensible aunque en franco retroceso, a lo largo de los siglos siguientes hasta su desaparición e ilegalización.

Lo señalado hasta aquí permite afirmar que la frontera es, antes que nada, un modo de vida particular, un punto de enlace y de fricción con el “otro” mundo.

⁶ María Luisa LEDESMA, “La sociedad de frontera en Aragón (Siglos XII y XIII)”, en: AA.VV., *Las sociedades...*, pp.35 y 47.

⁷ Cf. Juan Francisco JIMÉNEZ ALCÁZAR, “Perdones y homicianos en Xiquena a finales del s. XV”, en: Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ (Ed.), *La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492). Actas de las III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval* (Sevilla, 25-30 de noviembre de 1991), 2 volúmenes, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1997, vol.II, pp.1521-1533. Cf. Juan Francisco JIMÉNEZ ALCÁZAR. “El hombre y la frontera: Murcia y Granada en época de Enrique IV”, en: *Miscelánea Medieval Murciana XVII*, Murcia, 1992, p.80.

⁸ Es muy numerosa la literatura científica que aborda este tema. Conocidas las obras de Jacques HEERS, *Esclavos y sirvientes en las sociedades mediterráneas durante la Edad Media*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, Institutió Valenciana d'Estudis i Investigació, 1989 y de Alfonso FRANCO SILVA, *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1979, pero querríamos destacar dos monografías más o menos recientes que pensamos también son indispensables: la de José Manuel CALDERÓN ORTEGA y Francisco Javier DÍAZ GONZÁLEZ (col.), *Vae victis: Cautivos y prisioneros en la Edad Media hispánica*, Alcalá de Henares, Universidad Alcalá de Henares, 2012 y la de Raúl GONZÁLEZ ARÉVALO, *El cautiverio en Málaga a fines de la Edad Media*, Málaga, Diputación Provincial de Málaga, 2006.

Sujeta a influencias recíprocas, se caracteriza por la posibilidad, siempre presente, de grandes epopeyas y de grandes desgracias, por la convivencia pacífica y el temor permanente⁹.

Surge una verdadera “civilización de frontera”, caracterizada por actitudes colectivas muy influidas por la presencia cercana del enemigo. Este hecho es percibido en todos los aspectos de la vida cotidiana, en la toponimia, en las instituciones. Particularmente viva resultó ser la frontera de Granada durante los siglos XIV y XV. En dichos siglos “el contorno terrestre del reino nazarí no fué jamás [...] un muro impenetrable e inmóvil. Fué más bien como una línea tensa y vibrante, determinada por la presión de fuerzas muy variables [...] Línea permeable, a través de ella se filtran en uno y otro sentido todo género de influencias; y sobre ella cabalgan instituciones como la de los alhauques [...] o como la de los alcaldes entre cristianos y los moros”¹⁰.

Quienes vivían y se asentaban en la frontera aceptaban esta “permeabilidad”, así como las ventajas y peligros que ésta ofrecía, dado que la frontera, “aún en los momentos de paz y de tregua, era un territorio sacudido por esa violencia menuda y cotidiana [que] llegó a ser un modo de ganarse la vida para muchos hombres de la frontera”¹¹. Por ejemplo, la existencia de amplios alfores con los que se dotó a las ciudades-frontera, tales como Segovia, Ávila o Sepúlveda, resultó ventajosa para sus pobladores y les permitió practicar la ganadería en gran escala. Junto a ella, otra fuente inestimable de ganancias la constituía la posibilidad de realizar *razzias* y cabalgadas a campos y aldeas musulmanas, con la captura consecuente de ganado y prisioneros; también el corso y la piratería eran prácticas cotidianas. Pero piratas y corsarios musulmanes, jinetes moros en búsqueda de cautivos cristianos eran, también, las realidades de estas fronteras. La pérdida de la

⁹ Juan de Mata CARRIAZO, “Cartas de la frontera de Granada”, en: *Al-Andalus*, vol. XI, fascículo 1, Madrid/Granada, 1946, p.73. El autor afirma que la frontera granadina podía ser, simultáneamente —y de hecho lo era—, las cosas más variadas: palenque del heroísmo, campo de destierro y castigo para los bandidos indómitos, liza para el deporte caballeresco, lonja de negros lutos y granjerías. Cf. Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, “Relación final”, en: Carlos de AYALA MARTÍNEZ, Pierre BURESI y Philippe JOSSERAND (Eds.), *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (Siglos XI-XIV)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2001, p.297, donde concluye afirmando que “la frontera política se daba por la existencia de una frontera mental y religiosa mucho más infranqueable que la frontera física”.

¹⁰ J. CARRIAZO, “Cartas...”, p.69. Es decir, el mundo fronterizo —especialmente el cautiverio— siempre se presentó como bidireccional. Cf. Archivo del Monasterio de Guadalupe (AMG), *Los Milagros de Guadalupe (LMG)*, Códice (C) 3, f°10 vto.

¹¹ Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, “La Castilla del Guadalquivir y de Ultramar”, en: Juan J. GARCÍA GONZÁLEZ y José A. LECANDA ESTEBAN (Coords.), *Introducción a la Historia de Castilla*, Burgos, Instituto Municipal de Cultura, 2001, p.182.

libertad quedaba aunada a la existencia de esa violencia menuda.

Estamos acostumbrados a leer sobre esta difícil vida en la frontera. Textos de diversa procedencia dan cuenta de paces y treguas, cabalgadas, pago de impuestos de diversa índole, la intervención divina... mucho nos dicen de aquellos tiempos y aquellas situaciones. Pocas veces, nos detenemos a oírlos y, en particular, a los cautivos y el cautiverio.

Sin embargo, esta documentación suena, dado que todo lo que ocurría en la frontera se encontraba cargado de sonoridad. Por ejemplo, los cautivos cristianos en manos de los musulmanes en tierras granadinas, percibirían un entorno cargado de hostilidad: gritos, insultos, ruidos de guerra, golpes de puño, azotes, llantos.

Ofrecemos una mirada de conjunto referida a los sonidos del cautiverio. Indicaremos las fases según el desarrollo cronológico de los sucesos que marcaban esa esclavitud, desde el hecho del apresamiento hasta el de la liberación, y el recuerdo posterior de la vida sin libertad.

Oigamos dichos momentos.

1.- El apresamiento: “*¡Teneos preso, perro!*”

El apresamiento podía darse de diferentes maneras y en diferentes lugares, pero todo remite a la frontera y a las contiendas que en ella tenían lugar, fueran tanto enfrentamientos cotidianos y endémicos como grandes batallas, que involucraban a gente anónima como a grandes hombres.

La tragedia del acto del cautiverio, para quien era tomado prisionero, no culminaba con los temores que lo habían envuelto a lo largo de su vida, pues la amenaza del cautiverio en las zonas de frontera era latente y patente: comenzaba entonces el auténtico calvario, como queda atestiguado siglos después, en las palabras de Cervantes, quien le hace decir a don Quijote que:

“La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad así como por la honra se puede y debe aventurar la vida y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que pueda venir a los hombres”¹².

¹² Miguel de CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, Edición del Instituto Cervantes dirigida por Francisco RICO, Barcelona, 1999, 3ª edición revisada, Segunda Parte, Capítulo LVIII, p.1094.

Esta privación de la libertad suponía el alejamiento de familias y tradiciones al mismo tiempo que privaciones y vejaciones de todo tipo, plasmadas en diferentes testimonios escritos —actas notariales, relatos milagrosos, tratados de diversa índole, memorias de monjes abocados al rescate de cautivos, contratos de compra-venta, relatos autobiográficos, escritos literarios. Surgió así una verdadera “literatura de cautivos”, que por lo general interpretó las penalidades corporales y morales como una prueba divina.

Esta literatura recogió los testimonios de los cautivos. En sus recuerdos, lo primero que sonaba era la amenaza en acto de guerra o en alguna algara o celada. Independiente de si se caía en cautiverio en encuentro bélico grande o menudo, lo que unificaba el hecho era la evidente falta de libertad inmediata. La diferencia en los primeros momentos apenas era perceptible, pues el destino del cautivo o cautiva dependía de sus posibilidades para ser rescatado. Los cautivos estaban sometidos a todo tipo de tareas, domésticas como artesanales y rurales¹³. Por lo general debían cortar y cargar leña, aserrar madera, trabajar el esparto, segar, vendimiar, moler el grano, arar, cardar, pesar caballos, esquilar ovejas, etc. Todas estas labores implicaban “grandes tribulaciones”, tal como lo expresan Alonso, cautivo en Ronda y obligado a trabajar en “*un barvecho*”¹⁴, y Juan de la Serna, que en Vélez de la Gomera debía “*coger atocha, que es el esparto quando está verde, para los caualllos de su senmor*”¹⁵.

Gritos, lamentos, gemidos, lloros inconsolables... aderezados con mandatos imperativos por parte de los cautivadores. Los malos tratos físicos eran acompañados de vejámenes e insultos. Entre estos últimos sobresalen los de “perro” y “judío”, aunque también aparecen otros vocablos como “famélico”, “voraz” e “impuro”¹⁶.

¹³ Jerónimo (de la Madre de Dios) GRACIÁN DANTISCO, *Tratado de la redención de cautivos*, edición y prólogo de Miguel Ángel de BUNES IBARRA y Beatriz ALONSO ACERO, Madrid, Ediciones Espuela de Plata, 2006 p.53: “*El trabajo ordinario que tienen en mar y tierra es insufrible. Nuca se compadecen de ellos los patrones, aunque los vean reventar. Mándanles hacer cosas incompatibles, sin mirar más comodidad en lo que mandan que seguir su propio apetito. El mejor nombre que de su boca se oyen es chupeque, que quiere decir perro de los más viles, y finalmente parece ser imposible conservarse la naturaleza con lo que allí se padece*”.

¹⁴ AMG, LMG, C1, f°43 vto. (repetido en AMG, LMG, C2, f°150 r).

¹⁵ AMG, LMG, C3, f°65 r.

¹⁶ AMG, LMG, C3, f°39 r el moro Hamete, alcaide de Taraga, se refiere a su cautivo Alonso Cantero de la siguiente manera: “*yo te enbiaré, don perro, a do mueras en prisiones, e veremos si te saca tu Sancta María*”, en tanto que Juan de Aragón relata que los “perros turcos” lo llamaban “*pero christiano*”, de acuerdo al relato contenido en AMG, LMG, C5, f°63 vto. (repetido en AMG, LMG, C6, f°59), Alvar Pérez

Los testimonios documentales directos sobre el momento de la presa son, por lo general, fríos y precisos, como lo expresa un texto del año 1234: *“Et fue tras estos moros don Gonçaluo del Alcoton e alcanzolos e prisuelos e aduzielos a Moya”*¹⁷. Y como esta, centenares de referencias.

La guerra menuda en las zonas fronterizas era llevada adelante por hombres llamados almogávares, quienes, a las órdenes de un almocadén, efectuaban rápidas incursiones sobre el territorio enemigo con la única finalidad de robar y hacer cautivos. La fortuna de quienes participan en estas incursiones era cambiante: podían tanto cautivar como convertirse en cautivos, como le ocurre a Juan de Huete, vecino de Huelma, Luis de Sevilla, vecino de Arcos y Álvaro Agustín, vecino de Freneal. Fueron capturados cuando se encontraban en tierra de moros, realizando una cabalgada¹⁸.

Cuando se producía el cautiverio individualmente, de un pastor aislado o un caminante, no cabe duda de que se trataba de un panorama sonoro sordo, pues la ausencia de testigos hacía que los gritos fueran ahogados por la soledad del momento. Insultos o amenazas quedaban en el entorno más cercano de cautivadores y cautivado.

Cuando se producía de forma colectiva, el entorno sonoro era distinto. Somos animales sociales, por lo que el apoyo del grupo, tanto para el consuelo como para la fortaleza, generaría sin duda alguna un lamento general aumentado por los llantos de mujeres, niños y ancianos (y de hombres, por qué no decirlo). Esto no variaba tanto si se producía en tierra firme (como el cautiverio colectivo de la villa cristiana de Cieza en 1477) o el de alguna nave navegando por el Mediterráneo occidental.

Insistimos en que las referencias a esos indicios sonoros que, seguro, se produjeron en todos los escenarios, son muy extrañas. Lo normal es que fueran narraciones oficiales, como la citada incursión en la villa murciana de Cieza:

“Domingo seis días del dicho mes de abril del dicho año [de 1477], de Resurreçion, acabando de desir misa mayor en Çieça, seyendo comendador Gonçalo Talon, vino el

y Pedro de Coria relatan que los injuriaban, llamándolos “perros”, AMG, LMG, C5, f°10 r (repetido en AMG, LMG, C6, f°15 vto.).

¹⁷ Ana ECHEVERRÍA ARSUAGA, “Esclavos musulmanes en los hospitales de cautivos de la Orden Militar de Santiago (siglos XII y XIII)”, *Al-Qantara*, XXVIII-2, 2007, p. 488.

¹⁸ AMG, LMG, C2, f°113 r, AMG, LMG, C2, f°138 y AMG, LMG, C2, f°162 r.

rey de Granada Muley Ali Abuhaçen con todo su poder e se llevo e cativo todo el lugar de Çieça: omes e mugeres e todo el bestiar e mataron sesenta omes que se defendieron en el cortijo e aporrearon e mataron muchas criaturas. E estovo alli atendiendo fasta el lunes siguiente que se bolvio a su tierra con todo la cavalgada, entre los quales se llevo muchos vesinos de esta çibdad que alli se avian ido huyendo de esta çibdad por la pestilençia e no se les pudo faser registença alguna”¹⁹.

Existía otro caso, que era el del cautiverio colectivo fruto de la rendición de alguna plaza, donde el paisaje sonoro previo había sido el de la batalla. Su ensordecedor eco daba paso a un mudo acontecer del cautiverio para los resistentes. La fila de presos, como si de ganado se tratase, no pasaba de representar un silencio probatorio de quien se sabe destinado a sufrir la falta de libertad.

Es el momento del cautiverio el que provoca el primer estadio de paisaje sonoro específico y concreto. Fugaz como pocos y eterno para el cautivado, que recordará las imágenes ataviadas con sonidos que retumbarán durante mucho tiempo, tanto si se convertía en un ir y venir en la mente durante los meses o años de presidio o trabajo como, si finalmente era rescatado y regresaba al hogar.

2.- El susurro del lamento.

Sobra decir que una vez se encontraban en territorio amigo, los cautivadores tenían diferentes posibilidades. Generalmente conocían las posibilidades económicas del cautivado, pues la información era bastante buena a un lado y otro de la frontera. En este sentido, los que esperaban ser cautivados por la fortuna familiar terminaban en una mazmorra con diferente suerte, aunque se los solía cuidar bastante bien por cuanto eran un producto que valía mucho dinero y que no convenía “estropear”. En general, cualquier cautivo no era maltratado por los réditos económicos que podía producir su venta, y el hecho de que estuviese en buenas condiciones físicas incrementaba su valor. Pero los que no tenían claro su rescate, terminaban con sus huesos en mazmorras a la espera de ser vendidos en almoneda pública o adjudicados al servicio personal de algún poderoso. Bartolomé y Lucile Bennassar²⁰

¹⁹ Archivo Municipal de Murcia. Libro de actas capitulares 1476-1477, sesión 6 de abril de 1477, fol. 109r.

²⁰ Bartolomé BENNASSAR y Lucile BENNASSAR, *Los cristianos de Alá. La fascinante aventura de los renegados*, Madrid, Nerea, 1989. Sobre el punto de atención que supuso la obra de Fernand Braudel para la historiografía de este tipo de temas, véase José Antonio MARTÍNEZ TORRES, ““El alimento

aluden a algún caso de joven que quedó bajo “la protección” de algún capitán de bajel.

Lamentos y grilletes son los sonidos más habituales por esperados. El lamento por razón del cautiverio no abandonaba en los primeros tiempos la mente del cautivo, adornado por el tintineo de grilletes y cadenas. Ratas, insectos varios y rugir de tripas vacías, además del sonido amargo de los lamentos de otros cautivos, dibujaban el contexto sonoro de la prisión. Sólo hay recuerdos de estos momentos en los testimonios posteriores, ya que los únicos reflejos documentados de presos los tenemos en los interrogatorios que la Inquisición realizó, y de los que podemos contemplar en algunos pleitos conservados en el Archivo Histórico Nacional o en algún obispado castellano, caso del de Cuenca²¹. Pero se trataba de sufrimientos producidos por alguna práctica de tortura, lo que nos aleja bastante del cautivo fronterizo.

Era el suspiro del prisionero. Tenemos la fortuna de contar con uno de los romances más conocidos del *Romancero Tradicional castellano*, “El romance del prisionero”:

*Que por mayo era, por mayo,
 Cuando hace la calor,
 Cuando los trigos encañan
 Y están los campos en flor,
 Cuando canta la calandria
 Y responde el rui señor,
 Cuando los enamorados
 Van a servir al amor;
 Sino yo, triste, cuitado,
 Que vivo en esta prisión;
 Que ni sé cuándo es de día
 Ni cuándo las noches son,
 Sino por una avecilla
 Que me cantaba al albor.
 Matómela un balletero;*

necesario para ir más allá’: Fernand Braudel, el mundo turco-berberisco y los estudios sobre cautivos y renegados (siglos XVI y XVII)”, *Hispania Sacra*, N°53, 2001, pp.761-785.

²¹ Mercedes GARCÍA ARENAL, *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, Siglo XXI, 1987.

El romance sigue, es más largo y pertenece al *Romancero Viejo*. Es un romance lírico testimonio del cautivado. Esto es interesante, pues se cantaban y ayudaban a compartir el dolor de la prisión, hecho que generaba espacios de temor y terror en los espacios fronterizos ante la posibilidad de ser hechos cautivos. La soledad es posiblemente el elemento más perceptible (laavecilla, única compañía, y que muerta por un balletero deja solo al prisionero).

Esa soledad es el sonido mudo del cautivo, donde el lamento, la nostalgia, el suspiro, el lloro fruto de la autocompasión o la maldición de quebrada voz (*Dele Dios mal galardón*) quedaban como paisaje sonoro de la tragedia.

Existe otro caso, muy conocido aunque no tanto como el anterior, que tiene también su fondo en el cautiverio. Nos referimos a un romance novelesco que indica, como el anterior, una perspectiva intimista, un sonoro grito interior: el romance del *cautivo renegado*, que llega a reflejar en su desarrollo una vida de cautiverio²³. Ese tipo de romances fueron habituales y se extendieron por los pliegos de cordel mucho más allá de la época moderna, como la proyección de la *renegada de Valladolid*²⁴.

Pero si hay un cautivo conocido es el que Cervantes refleja en la primera parte del *Quijote*, tomando como modelo de la novela morisca el del capitán cautivo²⁵. Tiene parte de autobiográfico, aunque cuando el personaje en la venta refiere su relato, todos los lectores y oyentes sabían perfectamente el contexto al que se refería. Este tipo de narración toma prestado de la novela bizantina en su estructura y temas, y en su momento fue ensalzada por su verosimilitud frente a las fantasiosas novelas de caballerías. Por lo tanto, queda claro que estos sonidos sólo pueden ser reproducidos a través de la literatura; sus testimonios constituyen casi

²² *Romancero*, seleccionado y comentado por Francisco RICO, Barcelona, Círculo de Lectores, 1988, p.288.

²³ “*Mi padre era de Ronda y mi madre de Antequera;
Cautiváronme los moros entre la paz y la guerra,
Y lleváronme a vender a Jerez de la Frontera.*

*Siete días con sus noches anduve en almoneda,
No hubo moro ni mora que por mí diese moneda,*

Si no fuera un moro perro que por mí cien doblas diera,

Y llevarame a su casa, y echárame una cadena...” Cf. Romancero..., pp.274-275.

²⁴ José Manuel PEDROSA BARTOLOMÉ, “La *renegada de Valladolid*: romances, canciones y fábulas de cautivos”, *Etópicas*, 9, 2013, pp.212-260.

²⁵ M. de CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha...*, I parte, capítulos 39 al 41.

una respuesta antropológica. Sólo podemos imaginar... sonidos, ruidos, sollozos y silencios.

3.- El sonido del mercadeo.

Este paso está más asociado a un contexto de mercado bullicioso, habitual en cualquier villa activa comercialmente hablando, lejos o cerca de zonas fronterizas. Los cautivos vendidos no solían manifestar queja alguna, y normalmente eran esculturas sumidas en un silencio absoluto (con distintos aspectos, según el padecimiento, enfermedad y situación física concreta). Sólo se oía al vendedor (muñidor), enmarcado en un contexto de subasta (almoneda) y de pujas por parte de los posibles compradores. El resto del paisaje sonoro lo componía el contexto del mercado, que de por sí supone un escenario único que hoy podemos comprender al ser común en muchos lugares. Los zocos de las villas fronterizas de Vera, Baza o Ronda, o de la propia capital granadina, así como los mercados de Murcia, Cartagena, Jaén, Úbeda o Sevilla eran teatros similares con el mismo ruido y agitado ambiente. En el siglo XVI poco había cambiado esta atmósfera, sí acaso los lugares, pues mientras las villas costeras continuaron con estas escenas de igual forma se prolongaron en las ciudades magrebíes foco de mercadeo de cautivos, caso de Argel, Bujía, Fez o Trípoli.

4.- El sonido del cautiverio.

Una vez desenvuelto en un mundo de infieles (tanto a un lado como otro de la frontera), el sonido de la incomprensión era el habitual en los primeros momentos. El desconocimiento de la lengua era lo normal, y suele ser un ruido agresivo el de un mensaje incomprensible. Tenemos un documento excepcional, donde hallamos esta cuestión lingüística, en un proceso real a Jorge de Vergara, lugarteniente de corregidor de las ciudades de Murcia, Lorca y Cartagena, en el Sureste de Castilla:

A la trese pregunta dixo que lo que en esta pregunta contenido que este testigo lo oyo desir al dicho Jorge de Vergara castigando al dicho esclavo, e que fuera fiel e bueno que lo trataría bien e le daría buena vida e que si el contrario fasia que le echaría fierros e lo trataría commo a omme que bivia mal, e que porque mejor lo entendiese que llamó a un cristiano nuevo que sabía el algarabía para que mejor entendiese, e delante del interprete

juró Jorge de Vergara que si era fiel e nadie no se quexase de él, desque que viniese su rescate, le soltaría algo dello e que le faría mucha honra aviéndose de rescatar”²⁶.

Poco a poco irían aprendiendo la lengua. No es regla fija el hecho de aprender la lengua de los cautivadores, aunque era común esta solución como medio de asumir una situación²⁷, sobre todo en el caso de participar en servicio doméstico.

La primera percepción por parte de los musulmanes serían las campanas como paisaje sonoro urbano, y para los cristianos el de los almuédanos desde los minaretes. Tenemos otro testimonio, en este caso el de un viajero a Argel, Diego de Haedo, quien en 1612 alude a *“aullidos de lobos y perros, vocear de morabitos”*.

Por otra parte, y en el marco de la oración, quedaba el más íntimo silencio de las solicitudes a santos, intercesión a Vírgenes varias (según devoción) y al Altísimo en el caso de los cristianos. En realidad era un símbolo de identidad frente al grupo que lo había cautivado. El relato-testimonio de Álvaro de Olid concluye de la siguiente manera:

“E vino aquí e conplió el dicho su voto en el anno del Sennor de mill e quatro çientos e treynta e nueue annos, e dando gloria e bendición al Sennor todopoderoso que por graçia de su muy piadosa madre libra e salua a los ombres de tan grandes peligros, tornose para su tierra diciendo e recontando a todos los que lo querían oyr todas las cosas que le auían aconteçido e nuestro Sennor por él auía fecho”²⁸.

Lejos quedaban otros sonidos, pero íntimamente relacionados con el cautivado: los producidos por los familiares, alarmados ante la posibilidad de la conversión a la religión del infiel y/o ateridos por el terror a la ruina económica que suponía en muchos casos el pago del rescate. En este sentido tenemos documentación precisa sobre estas cuestiones a lo largo y ancho de la franja fronteriza, tanto anterior a 1492 como en el período posterior. Aludimos a un ejemplo en la ciudad castellana de Lorca, referencia territorial de Castilla frente a Granada, en el sector oriental. El deseo de financiar el rescate generaba intensos debates, más cuando por costumbre

²⁶ Archivo General de Simancas. Cámara de Castilla. Personas. Jorge de Vergara. Año 1504.

²⁷ Cf. Marcos SARMIENTO PÉREZ, *Cautivos que fueron intérpretes. La comunicación entre europeos, aborígenes canarios y berberiscos durante la conquista de Canarias y los contatos en el Norte de África (1341-1569)*, Málaga, Libros Encasa, 2012. Su estudio se enmarca en la teoría de la mediación lingüística-cultural.

²⁸ AMG, LMG, C2, f°47 r.

y usos fronterizos, en este caso el concejo asumía el coste²⁹. El problema se gestionaba en el lugar de origen, y todo el temor se concentraba en la posible conversión del cautivo, ya que podría erigirse en un peligro potencial a corto plazo: su conocimiento de la lengua y del territorio hacían de este tipo de personajes excepcionales caudillos de asalto pirático en la costa.

Hay un sonido que no podemos dejar escapar. Era costumbre el hecho de que se liberaban cautivos con el compromiso de regresar con el rescate, y era normal ver por ciudades y villas a individuos pidiendo limosna para acumular el monto económico que suponía ese rescate. Se mezclaban con los ruegos solícitos de los frailes menores, que por entonces inundaban Occidente.

Solamente un añadido más en este breve repaso al paisaje sonoro del cautiverio: el silencio de quien se atuvo a su condición y no quiso comunicarla para no imbuir a sus familiares en la desgracia y ruina general. De nuevo tenemos la ficción cervantina que recrea ese mutismo del galeote mientras rema, y que no desea comunicar nada a su progenitor con el objetivo de no preocuparlo. En definitiva, aludimos a este dato para insistir en el contexto tan humano que suponía la tragedia del cautiverio. No había cultura literaria por parte de los protagonistas, con la excepción de Cervantes, cautivo por antonomasia.

5.- Las albricias de la libertad.

Pocos gritos serán más sentidos que los de la libertad, posiblemente sólo comparables a los lamentos de la pérdida de la misma: no se solía dar rienda suelta a alegrías hasta verse seguros, pues un grito indiscreto durante la huida o una palabra mal dicha durante el trato del rescate podía derivar en la vuelta a las mazmorras o a los grilletes. En uno de los relatos de los milagros de Pero Marín, se alude a uno de estos pequeños detalles:

“Sallió de la casa en que estaua e sallió a la cal, e con trauiellos de lino que falló reboçó los fierros que non sonassen e començó de andar”³⁰.

²⁹ Archivo Municipal de Lorca (Murcia). Libro de actas capitulares 1482-1483, sesión 14 de noviembre de 1482, fols. 20r.-v. Apéndice documental.

³⁰ Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ Y Ángel Luis MOLINA MOLINA, *Los milagros romanizados de Santo Domingo de Silos de Pero Marín*, Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, 2008, p.99.

Hay que suponer que el primer sonido amable escuchado en esta tesitura sería la del alfaqueque³¹ o intermediario que acudía a realizar el rescate. Para el caso de la evasión³², los sonidos de los espacios vacíos (de gente, poblados de animales y alimañas) del monte eran los que escucharían hasta llegar a enclave amigo. No eran extraños estos territorios completamente desiertos, donde el silencio iba de la mano del miedo y acompañaba al cautivo mientras cruzaba páramos de ruidos de naturaleza.

Existe el testimonio de un caballero de la Orden de Santiago que escapó de la plaza nazarí de Cúllar, muy pocos años antes de iniciarse la guerra definitiva de la conquista de Granada. Al llegar a la fortaleza de Xiquena³³, situada en plena vanguardia castellana en la zona oriental de la frontera, proclamaba su temor a la hora de desplazarse por tierras deshabitadas hasta llegar al enclave santiaguista de Caravaca, a treinta kilómetros al norte: “desde Xiquena nueve leguas de tierra despoblada, e todo a peligro de moros”³⁴.

Pero ese silencio intimista que se prolongaba en el viaje hacia la libertad, se completaba normalmente con las oraciones que, de forma cotidiana, se realizaban en agradecimiento a la intercesión de alguna devoción específica, la Virgen de Guadalupe³⁵ o de Santo Domingo de Silos³⁶. En este último caso, los elementos narrativos y discursivos plasman ese panorama sonoro que vuelve su mirada hacia la recreación literaria allí donde no llega el documento. Pero no deja de ser eso: una recreación.

Se convierte así en el primer elemento que asentaba la vuelta al principio del proceso analizado en el presente estudio. Contaban y cantaban la libertad ganada, en una experiencia vital verdadera que entroncaba con el recurso narrativo del “feliz encuentro”, la conocida anagnórisis. El segundo elemento habrá que buscarlo

³¹ Sobre la institución del alfaqueque, sigue siendo una referencia inexcusable el estudio de Juan TORRES FONTES, “Los alfaqueques castellanos en la frontera de Granada”, en: *Homenaje a don Agustín Millares Carló*, Las Palmas de Gran Canaria, Caja Insular de Ahorros de la Gran Canaria, 1975, pp.63-74. Reeditado en su compilación *Instituciones y sociedad en la frontera murciano-granadina*, Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, 2004, pp.267-294.

³² Roser SALICRÚ I LLUCH, “Entre el reclamo de les terres islàmiques i l’escapada septentrional: l’institucionalització de la por a les fugues d’esclaus a la Catalunya tardomedieval”, en: AA.VV., *De l’esclavitud a la libertad. Esclaus i lliberts a l’Edat Mitjana*, Barcelona, CSIC, 2000, pp.87-134.

³³ Juan TORRES FONTES, *Xiquena, castillo de la frontera*, Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, 1979.

³⁴ J. TORRES FONTES, *Xiquena...*, p.128.

³⁵ Gerardo RODRÍGUEZ, *Frontera, cautiverio y devoción mariana. Península Ibérica, fines del siglo XIV – principios del siglo XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012.

³⁶ Cf. M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ y Á. MOLINA MOLINA, *Los milagros romanizados...*

en el relato concreto de la vivencia y recuerdos del antiguo cautivo. Contaba ahora su propia privación de libertad, y en un tiempo donde la información era preciosa, el discurso lo convertía en protagonista no voluntario, pero al que el resto deseaba escuchar de forma ansiosa. Esto ayudaba a alimentar el escenario de pavor fronterizo al cautiverio que daba inicio a la presente aproximación al tema.

Muchos hombres y mujeres fueron liberados gracias a la acción redentora de las Órdenes³⁷, que obtenían parte de sus fondos para realizar tal labor de mandas y donaciones pías. Pero muchas veces estas negociaciones fracasaban, como relata Cristóbal Martí, natural y vecino de Écija, que luego de cinco años de cautivo de un judío en Vélez de la Gomera, es vendido a Cid Allibarax, quien, en un lapso de siete años, rechazó tres rescates³⁸.

Así, por ejemplo, la caridad en forma de limosna presente en los testamentos. Entre los destinatarios de la misma cabe mencionar a los pobres, los hospitales, las ayudas a huérfanos y la redención de cautivos. Otro mecanismo posible de redención era la concesión de licencia a cautivos cristianos que les permitía recaudar limosnas para poder pagar el precio de su rescate³⁹. Este permiso era extensivo a los familiares del cautivo, dado que constituía una obligación moral

³⁷ Los datos transmitidos por el *corpus* guadalupano al respecto son escasos. Concretamente dos: en AMG, LMG, C1, f°28 vto. (repetido en AMG, LMG, C2, f°64 vto.) se narra el cautiverio de Diego Fernández, de Tarifa, apresado cuando iba en un barco desde Sevilla hacia Tánger, con frailes mercedarios, para rescatar cautivos. El relato está fechado en 1442. Otro relato, fechado en 1492 e incluido en el AMG, LMG, C3, f°42 vto. narra los tratos de un ministro trinitario de Málaga con el amo de Alfonso Pérez y Pedro Portugués para liberarlos, pero el acuerdo no se concretó porque el clérigo ofrecía ochenta onzas de plata y el moro pedía cien. Incluso en el Legajo 52, *Memoria de los maravedís para Sevilla sobre los cativos* (carta fechada el 30 de enero de 1519), se cuestiona severamente el accionar de los trinitarios: “*Se acertó en no venir más de yo solo e éste que conmigo va, que vamos seguros e disimulados. Que acá están estos moros tan cevados en Miranda e en los frayles de la Trinidad que van con mucho fasto e trompetas que desque le ven entrar piden cinquenta doblas más por un cativo*”. Este documento hace referencia a una expedición realizada entre 1519 y 1520 con el fin de redimir cautivos en Berbería. El personaje llamado Miranda debía recaudar fondos para la compra de cautivos cristianos —en Cetua, Tetuán, Arcila— y el enviado del Monasterio, Alonso de Ronda, critica y cuestiona largamente su accionar en múltiples cartas enviadas al prior de Guadalupe.

³⁸ Intentaron rescatarlo sucesivamente un caballero de Écija, un fraile trinitario y el rey de Portugal. Finalmente, tras encomendarse a Santa María de Guadalupe, logra escapar y da fe de ello llegando en el mes de septiembre de 1518 como romero al santuario, de acuerdo al relato contenido en AMG, LMG, C5, f°66 r (repetido en AMG, LMG, C6, f°62).

³⁹ Refiriéndose a los cautivos granadinos, dice Álvaro de Olid: “*E yo nunca vi ni oi dezir tales oronnes con tanta devoçión e lloro como las que ellos continuamente cada noche fazen, por lo qual creo bien que non ay en el mundo limosna que tanto preste e aproveche como es la que es fecha a aquellos que están en dicho corral de captiuos*”. Cf. C2, f°47 r.

el redimir, mediante el pago de rescate, al pariente que se encontraba en cautiverio⁴⁰.

En estas regiones no importaban paces o treguas firmadas, ya que el diario vivir imponía el pillaje, las cabalgadas, las *razzias*, las acciones de piratería. Y contra este enemigo había que luchar sin descanso:

“¡Qué vergüenza! Ante nuestros ojos, cuantas veces el sol nazca, veremos al enemigo deambular y llenar a Granada de grandes rapiñas, y que a las nueras de los árabes les sirvan las íberas, y, día a día, creciendo el mal, permitiremos, sin vengarnos, que se enriquezcan los moros, que se robe el botín del litoral, y escuchar insultos a Cristo procedentes de una repugnante lengua”⁴¹.

6.- Conclusiones

El panorama sonoro del cautiverio hunde sus cimientos en las recreaciones noveladas y literarias de lo que era situación trágica. Las referencias documentales son escasas, apenas podemos imaginar con ellas todos los momentos personales del cautivo a lo largo de su experiencia. Hemos de tener claro que normalmente se trataba de vivencias particulares, a pesar de que llegado el caso, se podía compartir desgracia con otros cautivos.

Hemos buscado la verosimilitud en algunos momentos, sugerida por las recreaciones literarias pero que no es difícil imaginarlos. La diversidad de sonidos tenía su correspondiente en los distintos escenarios que le tocaba vivir al sujeto, incluidos los más leves, como los suspiros de la prisión, y los más ausentes, como los silencios de la huida. La reflexión buscada es la de completar el contexto del cautiverio. El plano visual imaginado queda como espacio mudo y, cierto es, que la inclusión de un ámbito sonoro ayuda a comprender una experiencia que condicionó vidas, cultura e incluso economía.

⁴⁰ Sobre los alcances y los límites de la participación familiar en las empresas de rescate cf. James BRODMAN, “What is a soul worth? Pro anima Bequests in the Municipal Legislation of Reconquest Spain”, *Medievalia et Humanistica Nueva Serie*, N°20, 1993, pp.15-23.

⁴¹ Ugolino VERINO, *De expugnatione Granatae*, Introducción, Edición y Traducción de Inmaculada LÓPEZ CALAHORRO, Granada, Universidad de Granada, 2002. Libro I, versos 105-110, pp.120-121.

7.- Apéndice documental.

Ordenamiento para hacer una derrama para rescatar al hijo de Juan Aparicio, vecino de Lorca (Murcia), y a otros cristianos de tierras granadinas.

A.M.L. Act. cap. 1482-83, sesión 14-XI-1482, fols. 20r.-v.

Ordenaron e mandaron los regidores e oficiales que por quanto el fijo de Juan Aparicio, vesino de esta çibdad, e otros tres cristianos estan catibos en tierra de moros çinco años ha, e la çibdad e vesinos estan obligados a los sacar, e cada dia los parientes de los catibos toman testimonio e fassen protestaciones contra el conçejo que los saquen, por quanto estan para se tornar moros e denegar la fe, por uviar a la sallida de estos cristianos que salgan de cativo e no denieguen de la Santa Fe, ordenaron e mandaron que se derrame por los vesinos de esta çibdad, pues esta obligada honse mill maravedies para comprar un moro de Las Cuevas, para que salgan los dichos cristianos, pues que la çibdad no tiene dinero ninguno de que comprallo y la çibdad con el asiento que fase en la tregua de los moros, asi lo a por costumbre de faser.

El liçenciado Luis de Ribera, teniente de corregidor, dixo que no consentia en la dicha derrama por quanto es çierto que segund los propios e bienes e sietmos que esta çibdad ha tenido e tiene, se puede de aquello sacar al dicho cativo, e no fasiendo la dicha derrama e no fatigar al pueblo, porque es çierto en espeçial por todas las leyes de los reyes pasados de gloriosa memoria, las quales por sus altesas del rey e reina, nuestros señores, confirmadas que no se fagan las dichas derramas sin liçençia de la justicia, que estoviere en el conçejo donde se fisiere las tales derramas con las quales dichas leyes. Dixo que los requeria que no echasen la dicha derrama, protestando que si asi lo fisiere guardaran el serviçio del rey e reina, nuestros señores, e sus leyes, y el bien de esa çibdad. En otra manera si algund daño viniere, que sea a su culpa e cargo, e el rey nuestro señor se torne a ellos e a sus bienes e no a él ni a los suyos. E que lo pedia por testimonio.

Los relatos de viajeros medievales: una apertura a los sentidos

Anabela MÜLLER

Universidad Nacional del Sur

Introducción

Las fuentes de viajes son relatos literarios que se han encontrado en las bibliotecas como una lectura de entretenimiento y contacto con nuevas culturas, con la esperanza de despegar imaginariamente de la quietud de la propia vida.

Este trabajo busca demostrar que dichos textos deben ser revalorizados, más allá del itinerario que describen, como una forma de conocer a los viajeros que los protagonizan, y las estructuras del sentir que atravesaban su época, a través del estudio sensorial.

Como seres humanos, somos producto de la sociedad que nos construye, y de las estructuras que esta internaliza en nuestro subconsciente, para que pensemos como propias y absolutas, y, que se ponen en cuestionamiento o se refuerzan cuando se produce un choque cultural. La mejor manera de detectar estas estructuras internalizadas, en una fuente, es a través de los sentidos que atraviesan el relato, y cómo ellos van moldeando las apreciaciones de los viajeros en estudio.

A continuación se detallarán algunas cuestiones sobre el género literario y el estudio sensorial en el mismo, para finalizar con una breve aplicación sobre una fuente, a modo de ejemplificación, para demostrar el método propuesto.

1. El viaje como Género

El relato de viaje en la Edad Media busca describir hechos y lugares de manera exhaustiva del itinerario de las regiones que sus protagonistas van visitando.

Es un género descriptivo-narrativo, pero hay diversas opiniones al respecto:

“Género multiforme” (Richard), “constitución bifronte” (Carrizo Rueda), “encrucijada de textos” (Popeanga), “posición periférica, género híbrido” (Domínguez) y “confluencia con géneros fronterizos” (Albuquerque) son

algunas de las caracterizaciones que dan cuenta de la diversidad tipológica de los relatos de viajes.¹

En gran medida esta diversidad de opiniones tiene que ver con el carácter narrativo e informativo del relato, que se basa en la observación y descripción de lo visto de la manera más verídica posible, pues los viajeros actúan como emisores de una realidad que desean hacer llegar a su lugar natal y a su lector lo más objetivamente posible. Estos primeros relatos de viajeros pueden ser considerados el antecedente directo y modelo de la estructura narrativa que usarán, unos años después, los cronistas de Indias.

Aún queda mucho por ampliar respecto al viaje como género literario, y este trabajo queda pequeño para una tarea tan grande, a la que importantes literatos han dedicado libros enteros.

2. El viaje en lo sensorial

La importancia de la fuente de viajes para los estudios sensoriales radica en la impronta que dan los autores a la experiencia sensorial como parte de la narración de su travesía. De esta manera, el relato será mucho más que una sucesión de hechos, pues los mismos se alternan con imágenes de los sentidos actuando en el itinerario; es decir, lo que ven, lo que escuchan, lo que tocan, lo que huelen y lo que prueban.

A medida que vamos detectando estas acciones y sus consecuentes reacciones, podemos ir descubriendo mucho más del protagonista que del lugar visitado. Esto se produce porque dicho personaje muestra abiertamente sus parámetros de aceptación, de belleza, de rechazo, en resumen, sus propias estructuras de pensar y sentir. Estas estructuras actúan en la medida en que el choque cultural se hace más visible, es decir, donde las diferencias del protagonista con la cultura local se acrecientan y generan una actitud positiva o negativa frente a una situación concreta.

Detectar un paisaje sensorial en una fuente de viaje implica tener incorporado que la mirada sobre un paisaje determinado variará de acuerdo con las

¹ RODRÍGUEZ TEMPERLEY, María M. "Relatos de viajes medievales: una historia de taxonomías literarias" [en línea]. *Letras*, 57-58 (2008). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/relatos-viajes-medievaleshistoria-taxonomias.pdf> [Fecha de Consulta: 27 de Octubre 2014]

características fisiológicas del protagonista, su personalidad y carácter, como así también con su estado de ánimo y sus construcciones culturales de representación, que aplica sobre el entorno de manera cuasi inconsciente. Nogué I Font dice al respecto:

“El paisaje puede interpretarse como un dinámico código de símbolos que nos habla de la cultura de su pasado, de su presente y quizá de la de su futuro. La legibilidad semiótica del paisaje, esto es el grado de descodificación de los símbolos, puede ser más o menos compleja, pero en cualquier caso está ligada a la cultura que los produce”².

Cuando hablamos de sentidos hay que tener en cuenta que cada sociedad tiene un universo propio, como David Le Breton³ nos ha iluminado al respecto: lo que es ruidoso o no, bello o no, rico o no, cambia según las construcciones sociales que tenga cada individuo de los sentidos en juego, y que hemos incorporado desde la infancia. Además, hay que tener en cuenta que estos parámetros varían a lo largo del tiempo, y su inmutabilidad dependerá del sostenimiento de aquella tradición que le da sentido como tales.

3. El método aplicado a la fuente

Seria imposible entender lo anteriormente dicho si no lo aplicamos a una fuente a modo de ejemplificación. La fuente elegida es el diario del viaje realizado por España y Portugal, por el Barón León de Rosmithal y de Blatna. Este noble bohemio, cuñado del rey Jorge de Bohemia, viajó por esos dos países entre los años 1465 a 1467, movido por la curiosidad, el conocimiento de las disciplinas militares de otros lugares y la visita a sitios sagrados que definirán el itinerario del relato.

De las dos fuentes existentes sobre este viaje se utilizará la Relación de Schaschek, secretario del Barón, y escrita por mandato de este en forma de diario, que describe distancias, zonas y sucesos, de la cual se ha perdido su original.

² NOGUÉ I FONT Joan. (1989) “Informe sobre el paisaje natural en la oferta turística. Análisis de la experiencia comparada y estrategia para la protección y revalorización de los paisajes españoles”, encargado por la Secretaría General de Turismo a un equipo de investigadores dirigido por Juan Cals (Universidad Autónoma de Barcelona).

³ LE BRETÓN, David (2007). “El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos”. Buenos Aires. Nueva Visión.

Ambas relaciones fueron publicadas en el tomo VII de la Colección de Literatura Nacional, en el año 1844, dirigida por la Sociedad Literaria de Stuttgart.⁴

La lectura de la fuente implicó detectar cada sentido en acción, y cómo en estos sentidos actúan las estructuras culturales propias del Barón y su consorte, activas en las comparaciones y adjetivaciones que eligen para la descripción.

Así, se pudo evidenciar que relacionaban lo bello con aquellos paisajes de hierbas florales de olor suave. Y, que le generan repulsión las hierbas aromáticas, y los montes de arbustos bajos espinosos, muy alejados de las praderas y bosques que Europa del este provee en su paisaje. Asimismo, por las apreciaciones detectadas, los consideran, lugares muchos más cultos que los montes españoles.

“El camino es durante cinco leguas desierto e inculto: sólo se ven pinos, romeros, salvia, poleos y otras muchas hierbas. [...] atravesamos dos de nosotros a pie estas selvas, y sedientos por el gran calor que hacía...” (García Mercadal, 1952: 266)

“Recibieron estas monjas al Señor y su séquito [...] y los introdujeron en hermosos jardines llenos de árboles y hierbas exquisitas.” (Burgos) (García Mercadal, 1952: 265)

“...anduvimos por ellos tres días, sintiendo todos nosotros fuertes dolores de cabeza por el olor penetrante de esos árboles, humedecidos y calentados entonces por la lluvia, [...] unos arbustos que llaman romero...” (Montes de Erznelum) (García Mercadal, 1952: 263).

Respecto a los paisajes sonoros detectados, todos ellos giran en torno al instrumento comunicativo por excelencia en la Edad Media: la campana.

Las campanadas implican el llamamiento a una actividad colectiva, son un instrumento para comunicarse con la comunidad. Cuando nuestro escritor oyó su

⁴ “Relación de Shaschek”. En: García Mercadal, J. (1952). *“Viajes de Extranjeros por España y Portugal”*. Madrid. Ed. Aguilar. pp. 261- 295.

sonido se sucedió un disturbio con los lugareños reunidos ante el llamamiento, evidenciando la factibilidad comunicativa de dicho artefacto⁵.

“... por todas partes se oía el tañer de las campanas y una gran muchedumbre de gente acudía a nuestra posada...” (Molíns del rey) (García Mercadal, 1952: 292).

David Le Breton nos dice que mirar es aprender, pues le damos sentido a las palabras con la visión, y este viaje mostrará no sólo un conocimiento del paisaje sensorial y sus gentes, sino que evidencia un gran interés por brindar información útil a sus conciudadanos bohemios sobre: medios de transporte, rutas a seguir, dónde hospedarse y alimentarse, los principales monumentos y colecciones a visitar, los lugares sagrados, como Santiago de Compostela, monasterios o el Cristo de Burgos. Incluye indicaciones sobre los niveles comerciales de las ciudades, como sucede con Portugal, sus naves y el mercado de esclavos que describen (García Mercadal, 1952: 274, 281-282). Además, comenta algunas costumbres agrícolas, como los detalles que da sobre la sidra en la ciudad de Hernani (García Mercadal, 1952: 262), agregando, datos pintorescos, como las corridas de toros que ven en Burgos (García Mercadal, 1952: 265) y en Salamanca (García Mercadal, 1952: 271). Así también, relata acerca de las diversas situaciones políticas que atravesaba la península (García Mercadal, 1952: 277). Incluso podemos detectar la sensación de inseguridad que persiguió a los viajantes durante todo su recorrido, llegando a conclusiones tales como:

“... Tres Provincias de infieles recorrimos; bárbaros, sarracenos y granacerenos, y entre ellos estuvimos más seguros que entre los catalanes” (García Mercadal, 1952: 293)

Muchas de estas apreciaciones recorren el texto transversalmente, permitiendo ver que si bien se habían encontrado con cristianos, estos últimos no eran del tipo que ellos consideraban correctos desde el punto de vista religioso. Allí se pone en juego la estructura internalizada que tiene el protagonista al respecto de la religiosidad.

⁵ CORONADO SCHWINDT, Gisela. (2013) Tesis de Grado: *“El paisaje sonoro de las ciudades castellanas a través de las ordenanzas municipales (siglos XIV-XVI)”*. Bahía Blanca. UNS.

4. Conclusión

A través de este breve trabajo, se pretendió dar a conocer la posibilidad de analizar las fuentes de viaje como una variante para aplicar el método de búsqueda de los paisajes sensoriales, dentro de las escrituras que la Edad Media nos ha dejado. Y su ambición más profunda es alentar la revalorización de las fuentes a través de los estudios sensoriales, pues aún tienen mucho que decir.

Aplicar este método de análisis, permite no sólo revalorizar la fuente como documento, sino recuperar la conexión con la misma y con el período estudiado. Utilizando esta herramienta de detección del sentir podemos generar un nexo para relacionarnos a través de los sentidos con lo que el protagonista relata, logrando una empatía con lo experimentado.

Sentir y expresarlo es una parte primordial del ser humano. Detectar los sentidos en las fuentes vuelve más flexible el estudio hecológico de las mismas y las humaniza; pues son producciones de experiencias humanas leídas por humanos, que a través de este tipo de estudio nos acercan mucho más a las estructuras de cada época. Estos tipos de trabajos no nos dejan olvidar que somos seres sociales, moldeados por las sociedades en las que vivimos, y que para estudiarnos y estudiar cualquier período debemos tener en cuenta las estructuras que nos han organizado, de esta manera se puede estudiar con menos prejuicio y empáticamente, a fin de lograr un conocimiento mayor de este mundo que hemos heredado.

Fuente

Rosmithal de Blatna, León de, en *“Viajes de extranjeros por España y Portugal, desde los tiempos más remotos hasta fines del siglo XVI”*, José, García Mercadal, Madrid; Aguilar, 1954, pp. 259-305, en particular la “Relación de Shaschek”, pp.261-195.

Bibliografía

- Coronado Schwindt, Gisela. (2013) Tesis de Grado: *“El paisaje sonoro de las ciudades castellanas a través de las ordenanzas municipales (siglos XIV-XVI)”*. Bahía Blanca. UNS.
- Le Bretón, David (2007). *“El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos”*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- Nogué I Font Joan. (1989) *“Informe sobre el paisaje natural en la oferta turística. Análisis de la experiencia comparada y estrategia para la protección y revalorización de los paisajes españoles”*, encargado por la Secretaría General de Turismo a un equipo de investigadores dirigido por Juan Cals (Universidad Autónoma de Barcelona).
- Rodríguez Temperley, María M. (2008) *“Relatos de viajes medievales: una historia de taxonomías literarias”* [en línea]. *Letras*, 57-58. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/relatos-viajes-medievaleshistoria-taxonomias.pdf> [Fecha de Consulta: 27 de Octubre 2014
-]

La sonoridad en santa María Egipciaca

David WAIMAN

Universidad Nacional del Sur
CONICET

El trabajo que se presenta, tiene por objetivo central observar las diversas sonoridades en el poema medieval que narra la vida de Santa María Egipciaca¹.

Es un poema anónimo de carácter hagiográfico, de comienzo del siglo XIII, que junto con el Libro de Apolonio y el Libro de los tres reyes de Oriente, se conserva en un solo manuscrito editado durante el siglo XIV, de signatura K-III-4, en la Biblioteca de El Escorial.

En relación a la vinculación intertextual establecida en el códice que une los tres textos y en referencia a la lógica del compilador, las tres obras mencionadas poseen líneas básicas comunes en tanto que:

“La acción de todas las obras se desarrolla en el Este del Mediterráneo y sus regiones costeras e incluye una estancia bastante larga en Egipto; los protagonistas viajan para escaparse... enfrentando graves peligros en el viaje; el tema central es el conflicto entre la virtud y el vicio”².

A continuación, Deyermond señala que:

“El Libro de Apolonio y la Vida de Santa María Egipciaca empiezan con escenas de acusado erotismo y terminan con la presentación explícita del protagonista como ejemplo que debe seguir el público de la obra”³.

Lo que se conoce sobre la historia del códice lo distingue como manuscrito particular, ya que pertenece entre 1512 y 1580 a la colección atesorada en la biblioteca personal de Jerónimo Zurita, pasando luego a la Biblioteca de la

¹ Dicho manuscrito, desde lo lingüístico, se destaca por el uso del apócope y los cultismos. Ver: http://www.encyclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz_id=20341.

² DEYERMOND, Alan, “Emoción y ética en el Libro de Apolonio” *Vox Romanica*, 48, pp. 153 -164, en: ZUBILLAGA, Carina, *Poesía Narrativa Clerical en su Contexto Manuscrito*, Buenos Aires, DUNKEN, 2014, p. 32.

³ *Ibid.* pp. 22 – 23.

Cartuja de Aula Dei en Zaragoza, donde ya están los manuscritos en latín y en griego, para más tarde pasar a formar parte de la biblioteca del Conde-Duque de Olivares y posteriormente del convento del Ángel de Sevilla, siendo depositado finalmente en la Real Biblioteca de San Lorenzo del Escorial, donde se encuentra en la actualidad.

La Vida de Santa María Egipciaca es editada y publicada de manera individualizada por Pedro José Pidal en la Revista de Madrid, en el año 1840. La obra es una adaptación de la Vie de Sainte Marie l'Egyptienne, cuyo tema es una variante del de María Magdalena. La obra, pese a ser de carácter hagiográfico, no está escrita en cuaderna vía, lo que lleva a Manuel Alvar a ver en ella una mezcla de formas de clerecía y juglaría.

Según dicho autor, el original sería obra de Sofronio, arzobispo de Jerusalén hacia el año 638 d.C., quien lo elaboraría en griego, sobreviniendo de él las versiones posteriores. Como característica importante, resalta el ser la primera obra de la literatura peninsular en la que aparece el personaje de la prostituta como protagonista, arquetipo que culminará con la plástica barroca.

Para esta ocasión se utilizará la versión en verso, anterior temporalmente a la versión escrita en prosa.

Los sonidos en la disciplina histórica son algo novedoso y se vinculan a nuevas corrientes historiográficas como la historia de la percepción, centrada en el análisis de los sentidos como manera de captar y vivenciar el mundo concreto, y cuyas investigaciones tienen su auge a partir del último cuarto del siglo XX.

En el amplio marco de posibilidades que ofrece el entrecruzamiento de la Historia sensorial y la Antropología de los sentidos, se propone para este trabajo, un recorte relativo al abordaje de paisajes sonoros en el ámbito religioso del siglo XIV, focalizando en la mirada histórica, sobre una fuente estudiada ya por literatos.

Consideramos relevante aclarar el significado de paisaje sonoro, puesto que es clave para el análisis futuro. Este término teórico surge en la década de 1970, acuñado por el canadiense Raymond Murray⁴, para hacer referencia al estudio del ambiente natural de un lugar real determinado, abarcando el análisis de todos los

⁴ SCHAFFER MURRAY, Raymond, *The Tuning of the World*, Toronto, McClelland and Stewart, 1977.

sonidos generados por las fuerzas de la naturaleza, los animales y los seres humanos, relacionados éstos íntimamente con el individuo y su entorno cultural.

Jordi Pigem plantea bajo la forma de un interrogante, *¿Qué sucede si en vez de querer dominar el mundo, nos ponemos a escucharlo, a escuchar las voces del mundo?*⁵

Este planteamiento abre un sin número de nuevas formas de abordar el objeto de estudio y diversifica las temáticas trabajadas hasta el presente.

Focalizamos en el interrogante planteado por Pigem ya que pone el acento en el escuchar la fuente y en ese escuchar, las palabras son las grandes protagonistas de este relato que marca la vida de una prostituta arrepentida que gira su vida hacia el desierto como forma de penitencia.

Las palabras que resuenan en el texto se traducen en formas dialogadas y moralizantes, las voces de los otros y las oraciones y ruegos, narradas por un tercero que cuenta la vida de la ya popular prostituta María de Egipto. El poema marca desde el inicio la oralidad que guarda en la memoria colectiva a este personaje y, por tanto, la importancia de la cultura oral en la sociedad medieval, adaptándose el poema de la versión francesa a la versión hispana en breves lapsos temporales.

*De huna duenya que auedes oída,
quier' vos comptar toda su vida:
de santa María Egipciaca.
quando era manceba e ninya.
Beltad le dio Nuestro Sennyor
porque fue fermosa pecador⁶.*

Es un fragmento para abordarlo desde la categorización teórica de imaginario, el cual según Jean Claude Schmitt es definido como “conjunto de procedimientos individuales o colectivos que tienden a construir, a asociar y a emplear imágenes mentales o materiales”⁷.

⁵ PIGEM, Jordi, “Escuchar las voces del mundo”, en: Revista *Paisajes sonoros*, p. 4.

⁶ ANÓNIMO, *Vida de Santa María Egipciaca* (en adelante *SME*), edición de Manuel Alvar, Madrid, C.S.I.C, 1970, p. 47.

⁷ SCHMITT, Jean Claude, “Introducció a una història de l’imaginari medieval”, en *El imaginario cromático y auditivo en el Cantar de la hueste de Igor*, 2012, p. 214. Observar que el autor francés habla solamente de el imaginario y atribuye el significado que para la escritora argentina es la esencia de lo que denomina “lo imaginario”.

La vida de esta santa representa una de las figuras de mayor difusión tanto en la iconografía como en la literatura medieval: la de las penitentes arrepentidas, mujeres de vida pecadora que gracias al arrepentimiento y la penitencia se convierten en santas y constituyen un ejemplo mucho más impactante que el de aquellas que manifiestan vocación de santidad desde la infancia. Además, la combinación de la sexualidad y el ascetismo resulta una temática sumamente atractiva para el público medieval, lo que se comprueba en la popularidad alcanzada por este tipo de leyendas.

El poema comienza dando sonoridad a la figura materna como autoritas, la cual, por medio de ruegos le implora a María que abandone la vida pecaminosa, para que puedan, en un futuro, asegurarle un buen marido.

*Fija cara, dixo su madre,
¿por qué non creyes al tu padre?
Por Dios te ruego, fija María,
que tornes a buena vía.
Cuando d'esto te abrás partido,
nos te daremos buen marido⁸.*

Las palabras de su madre cumplen la funcionalidad de garantía del orden social establecido, los mandatos que debe concretar la mujer cristiana, esto es, ser buena esposa y buena madre.

Sin embargo, son sus propias palabras, aquellas surgidas de la oración, las que le permiten modificar la relación con la divinidad. Es así como María al llegar a las puertas del Templo de Jerusalén y, al tiempo que llora, se tira los cabellos y se realiza graves heridas en sus pechos, gritando a Dios su arrepentimiento:

*Ella asaz diciendo: “en mal hora
fui tan pecadora;
tan mal consejo hobe prendudo
Tan só plena de malveztat,
Que non puedo al templo entrar
ni oso a Dios me reclamar.*

⁸ SME, p. 51.

*¿Qué faré agora, cativa?
¡Tanto me pesa porque só viva!⁹.*

Es así que el discurso religioso toma protagonismo. Es necesario recordar que las palabras tienen historicidad, esto es, no son inmutables al paso del tiempo y, al igual que el cristianismo, o al decir de Pablo Ubierna los cristianismos, complejizan el concepto creencia.

Es Jean Claude Schmitt, quien por medio de otro interrogante, aclara lo antes expresado.

¿Se puede hablar de “la religión” cristiana medieval, cuando la palabra religio, no tenía en la Edad Media el sentido que nosotros le damos a la palabra religión, sino el de voto o de orden monástico? Según la etimología propia de los inicios de la cultura cristiana, la palabra tendría el sentido fundamental de lazo (“religiere”) entre el Dios y su Fiel¹⁰.

Poner el eje de análisis en la religión, sitúa a esta obra dentro de la Historia Sagrada por su carácter hagiográfico y, por tanto, moralizante, dentro de una cultura que refuerza sus prácticas y costumbres en la cultura cristiana del occidente medieval.

Es el cristianismo el que persigue un propósito religioso en el marco de la relación del hombre con la divinidad, y lejos de transformar la capacidad deseante del alma para su provecho, se intenta su estigmatización y la neutralización de todo goce o placer que pueda derivarse de aquella¹¹.

Ello entra en contradicción con la frase introductoria que nos indica David Le Breton para este tipo de estudios, donde el centro se pone justamente en el sentir. Es este autor quien nos plantea, reelaborando lo expresado en el siglo XVII por Descartes, que se debe sentir para luego ser, reivindicando el cuerpo como parte de la condición humana, colocando al individuo dentro del mundo y no frente a él.

La fuente de origen monasterial, ve al sentir como ajeno al hombre y sólo hay salvación si se expresa fuera de la dicotomía cuerpo–alma. La única vía de

⁹ SME, p. 66.

¹⁰ SCHMITT, Jean Claude, “¿Es posible una historia religiosa de la edad media? Jalones para una antropología histórica del cristianismo medieval”, en *Cuadernos Medievales. Cuadernos de Cátedra*, N° 7, Mar del Plata – Bahía Blanca, GIEM-GEM, 2009, p. 9.

¹¹ Véase: NAUGHTON, Virginia, *Historia del deseo en la época medieval*, Buenos Aires, Quadrata, 2005.

salvación eterna se da a través del arrepentimiento de los pecados y volviendo a formar parte de la unión divina por el camino de la fe.

Es así como nuestra protagonista se vincula con la Divinidad por medio de la oración, de gestos corporales y de fuertes suspiros místicos. El arrepentimiento entre la fiel y el Dios incluso se lleva a cabo fuera del templo ya que María se ve impedida de entrar por ser prostituta. De ese modo se exterioriza la sonoridad del religiere.

*Del cuerpo le salio un suspiro tan fuerte;
dixo: "Dios dame la muerte".
Tornó la cara no sedia:
vio huna imagen de santa María
la imagen era bien figurada,
en la medida era tajada.
María cuando la vio,
levossé en pie, ant'ella se paró¹².*

La popularidad de María Egipcíaca, como santa en los siglos XII y XIII, está asociada en gran parte a la devoción mariana del período. Frente al modelo casi imposible de imitación de la Virgen, las pecadoras arrepentidas como nuestra protagonista o María Magdalena con quién se la confunde, encarnan un ideal femenino mucho más cercano a los fieles¹³.

Es la redención de los pecados y la pureza del cuerpo y, especialmente del alma, en donde se pueden proyectar los anhelos de una segura salvación cristiana. Por eso es fundamental entender la lógica de acción que opera dentro de la cultura occidental medieval, íntimamente ligada a formas de vida sacralizadas.

*Non es ninguno que la salve,
sino es Dios, si a Él plaze.
Todos sabemos que será,
que cada humo abrá lo que merecerá¹⁴.*

¹² SME, p. 66.

¹³ ZUBILLAGA, p. 63.

¹⁴ SME, p. 50.

Salvación y castigo, centrados en la divinidad cristiana, se fundan en la cotidianidad de almas cuyos fines sólo buscan el perdón de los pecados. Un imaginario colectivo que apunta a las conciencias humanas y a una doble vida, la terrena y, fundamentalmente, la celestial.

La religión no consiste en la convicción privada de un creyente, sino un imaginario social que contribuye, por la representación mental, ritual, imaginada, de un más allá que podemos denominar como lo divino, a ordenar y legitimar las relaciones de los hombres entre ellos¹⁵.

El modelo de la prostituta arrepentida se combina, en este relato hagiográfico, con el modelo del hombre salvaje; en este caso, la mujer salvaje santa, la anacoreta del desierto.

Cuerpo y alma se debaten en el seno mismo de la integridad humana. Es así, por ejemplo, como David Le Breton plantea que

Las representaciones del cuerpo son una función de las representaciones de la persona... El cuerpo parece ser algo evidente pero, finalmente, no hay nada menos difícil de penetrar que él. El cuerpo está construido socialmente¹⁶

Sobre el cuerpo caen diversas representaciones e imaginarios que lo habilitan para heterogéneas funciones y lo desestiman para otras. El cuerpo como carne, es pecado y opuesto a la categoría alma, esto lo sostiene linealmente la fuente abordada.

Ligada a la imagen de María rondan una serie de sonoridades que exceden el nivel dialogado de las palabras. Los sonidos se complejizan y se intensifican, diría que los sonidos adquieren diversas sonoridades.

Es así como aparecen las risas, ligadas al juego, las que se contraponen a la muerte y al juicio final. Es clave entender la cultura hispano-medieval ritualizada por la idea del más allá como existencia total de vida, donde la risa se liga a los placeres carnales terrenales que alejan al hombre de la salvación eterna pregonada por la Iglesia.

¹⁵ SCHMITT, p. 10.

¹⁶ LE BRETON, David, *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002, p. 27.

*Tanto quiere jugar e reir,
Que nol miembra que ha de morir.
Más ama con los sanos jugar
que los enfermos visitar¹⁷.*

El verso demuestra la importancia que adquiere socialmente no sólo el juego y la risa, por su negatividad, sino que se enfatiza la caridad cristiana como atributo obligado de salvación.

Se enfrenta a la María prostituta por sus cualidades de belleza física y arrogancia en su comportamiento, a otra María penitente y asceta donde lo corpóreo pierde valor y se destaca la humildad y la soledad del desierto en la meditación absoluta.

De la primera imagen, la de María pecaminosa, se desprende otra sonoridad, la del ruido y el sonar de las espadas, ligadas a los juegos de seducción que provocan en los hombres enfrentamientos y muerte por poseer su amor.

*Tantas hi van de companyas,
que los juegos tornan a sanyas;
ante las puertas, en las entradas,
dábanse grandes espadadas:
la sangre que d'ellos salía
por medio de la cal corría¹⁸.*

María de Egipto parte de su lugar natal huyendo de los condicionantes sociales de su familia para establecerse en Alejandría y practicar libremente la prostitución. Sin embargo, su viaje determinante es el que la lleva de Alejandría a Jerusalén.

La vida de pecado de la prostituta en Alejandría se presenta en el poema a partir de múltiples referencias a la muerte que esa forma de vida supone. La pecadora aparece rodeada de festejantes que se matan unos a otros sin otro motivo que el de acceder antes a sus favores; estas escenas de pecado demuestran claramente que allí la muerte se vuelve destrucción, situándola en la plena indiferencia, no sólo frente al sufrimiento que genera en terceros, sino que incluso,

¹⁷ SME, p. 54.

¹⁸ SME, p. 54.

frente a la existencia misma de la muerte. Su figura puede equipararse, en la primera parte del poema, al decir de Zubillaga, al de una muerta viva.

En esta cultura medieval cristiana, lo que existe arriba, se reproduce abajo según la visión agustiniana y la imagen de lo belicoso que representa a una sociedad de naturaleza guerrera, se reproduce a la hora de visualizar las sonoridades en el plano de lo celestial. Es así como se narra la expulsión del mal y el triunfo, por medio de la fuerza, de la divinidad gracias a la muerte de Cristo y su resurrección entre los muertos.

*Mas por la muerte fue el tan forçado
 porquel diablo es vencudo:
 el muerto venció al matador
 e fincó el falso por traidor.
 Del infierno quebrantó las cerraduras
 e rompió todas las enclavaduras¹⁹.*

Nilda Guglielmi denomina los “sonidos del dolor” a aquellos “*apaciguados, pudorosos, íntimos, en boca de mujeres*”²⁰. Se materializan los llantos, como muestra de arrepentimiento verdadero, en reiteradas etapas de la vida de María. Se destaca el fragmento que articula el tránsito entre la vida pecaminosa y la vida ascética. Este acontecimiento ocurre en su viaje a Jerusalén, donde se prostituye para pagar su pasaje, y en el arribo a la ciudad santa en donde se encuentra con la divinidad y la experiencia mística.

*Cuando María fue arribada,
 dolienta fue e deserrada.
 Lorando seye en la marina,
 non sabe ques faga la mesquina.
 E llorosa e desconsejada,
 En Jherusalem es entrada²¹.*

¹⁹ SME, p. 70.

²⁰ GUGLIELMI, p. 240.

²¹ SME, p. 63.

En el contexto de sonoridades se evidencian los expresados por la naturaleza, los sonidos del agua, primero en el mar y luego en el río Jordán. El agua purificadora y, al mismo tiempo, símbolo de tempestades y peligros.

*Cuand' ella veyé las grandes ondas,
tan pavorosas e tan fondas,
e las lluvias con los vientos grandes
que trayen las tempestades,
non le prendié nengun pavor
nin llama al Criador;
antes los comienza a confortar
e convidalos a jugar²².*

Es la naturaleza, figurada mediante lluvias, vientos y tempestades, otro vehículo divino por el cual el hombre debe encontrarse, religarse al Dios, mediante su llamamiento y oración. Se destaca justamente lo pecaminoso de la protagonista por negarse a convocar a la Divinidad, insistiendo en prácticas ligadas al juego erótico.

El viaje por mar viene a representar el punto cúlmine de sus pecados y lujurias y, al mismo tiempo, el inicio de sus arrepentimientos. El tránsito por el río Jordán establece la medida de su transformación final, la que la transporta de una etapa de contrición a la de la penitencia en el desierto, hasta su muerte.

Téngase en cuenta que el río Jordán no es, en palabras de Paloma Gracia, un río cualquiera, ya que en sus aguas suceden episodios relativos a las vidas de Elías, Eliseo, el paso del pueblo de Israel hacia la tierra prometida y la figuración del bautismo de Jesús por el Bautista. Un río que funciona como simbólico, en tanto iniciador dentro del camino de los diferentes Héroes que lo atraviesan.

David Foster plantea a este bautismo en clave alegórica sacramental, como bautismo de toda la humanidad²³.

Se pueden detectar los sonidos que paso a definir como místicos y que se sitúan de manera referencial en el contexto del Jordán. Aquellos ligados a experiencias espirituales que usan al río como vehículo de unión entre la pecadora y la Divinidad y como forma de salvación.

²² SME, p. 62 - 63.

²³ Véase: FOSTER, David, "Christian Allegory in Early Hispanic Poetry, Lexington, University Press of Kentucky, 1970, en: ZUBILLAGA, p. 47.

*Una boz oyó veramente.
que le dixo paladinamente:
“Ve a la ribera de flum Jordán,
al monasterio de sant Johan.
Una melecina prenderás,
De todos tus pecados sanarás:
Corpus Christi te darán”
Cuando ella oyó esta santa boz,
En la su fuente fizo la cruz²⁴.*

En la vida del monasterio, previo a su final y muerte en el desierto como santa, María vivencia sonoridades en torno al Abad. Es él el que va a regular la vida monástica mediante canto, oración y sermón. Son estos cantos permitidos y sacralizados, a diferencia de los de la etapa pecadora, ya que aparecen regulados por la autoridad monasterial.

“Si bien la protagonista indiscutida es la pecadora que se convierte en santa, la importancia de la familia como estructura está subrayada en la idea de comunidad que personifican el monje Gozimás y su abadía”²⁵.

Se destacan los lazos espirituales por sobre los sanguíneos, presentándose en el poema la noción de familia como concepto extendido en la Edad Media, incluyendo relaciones comunitarias, en este caso, las monásticas.

Los sonidos que marcan la última etapa de María son expresados en un solo tiempo y espacio, el de la sacralidad.

*Su abat missa les cantaba,
Después a todos los comulgaba.
Después con ellos cenaba,
A todos los pies lavaba.
Después les mandaba fer oración
E les fazié luego sermón²⁶.*

²⁴ SME, pp. 73 - 74.

²⁵ ZUBILLAGA, p. 42.

²⁶ SME, pp. 81 - 82.

El final del poema termina con la muerte de la pecadora arrepentida en el desierto, una muerte que, a diferencia de la primera etapa donde se fusiona dentro de su propia vida a través de la destrucción y el caos que genera, viene a cumplir un rol totalmente diferente, ya que a partir del arrepentimiento y el perdón de los pecados de la penitente, nos dice Zubillaga, su fallecimiento acontece como final deseado pues anticipa la eternidad, esto es, vida verdadera.

Un final con intencionalidad moralizante que destaca el triunfo constante del Bien sobre el Mal. Un final que visualiza sonoridades divinas, que unen la vida de una prostituta arrepentida y convertida en santa, con relatos bíblicos de conocimiento popular, esto es, la expulsión de Adam del paraíso por morder la manzana prohibida, focalizándose la imagen del pecador desterrado, al tiempo, del necesario arrepentimiento para la salvación eterna.

*Cuand' le dixo a ell: "Ángel de Dios
que salvará a todos nos".
Cuando lo oyó el enemigo,
que nos echó de paraíso,
que [él] todo el mundo avié a salvar
le cuidó assí marcar,
como ha Adam fizo pecar,
cuando lo echó de paraíso
por la manzana que en boca miso²⁷.*

Conclusión

Jordi Pigem expresa una problemática que atañe principalmente a los investigadores, planteando la reflexión y la observación hacia aspectos inexplorados por los estudiosos, los sentidos, y en especial, los sonidos, en tanto, cuestiones auditivas.

Quizás el mundo se ha mostrado sordo a nuestras voces porque nosotros nos mostráramos sordos a las voces del mundo²⁸. David Le Breton plantea que las percepciones que brindan los diferentes sentidos no son sumatorias, sino que son una presencia unísona que cohesiona al mundo²⁹.

²⁷ SME, p. 70.

²⁸ PIGEM, p. 12.

²⁹ Véase: LE BRETON. *El sabor del mundo*, 2007.

Se plantea un desafío que aspira nada menos que a lograr cambios en los métodos y en la temática estudiada, reforzar una nueva manera de escuchar el pasado, tomando a los sentidos como un todo integral, aunque profundizando en los diferentes aspectos de lo sensorial.

El centro conceptual del trabajo está ubicado en la categoría paisaje sonoro, el que, mediante representaciones conformadas, supone una construcción social y cultural. Bajo estas representaciones del mundo, ligadas a diversas sonoridades, es que aparece la figura clave del poema, santa María Egipciaca.

Cada sociedad elabora un modelo sensorial, por esto es que se puede considerar a los sentidos como elementos culturales. Se encuentran investidos de valores, dado que sus asociaciones van cambiando con el paso del tiempo. Los códigos sociales determinan la conducta sensorial admisible y no admisible de toda persona y señalan el significado de las distintas experiencias provocadas por los sentidos³⁰.

En la vida de la egipciaca, su romería, el paso por el río Jordán, su estancia en el desierto, y la multiplicación de los panes, son los que operan como articuladores de la Historia Sagrada y sirven para reforzar la moral cristiana, dentro de una población, que en su mayoría, no tiene acceso a las fuentes escritas y destaca por su oralidad.

³⁰ Véase: CARLES, José Luis, “El paisaje sonoro, una herramienta interdisciplinar: análisis, creación y pedagogía con el sonido”, en *I Encuentro Iberoamericano sobre Paisajes Sonoros*, Madrid, 2007.

Fuente:

ANÓNIMO, *Vida de Santa María Egipciaca*, Edición de Manuel Alvar, Madrid, C.S.I.C, 1970.

Bibliografía:

- CARLES, José Luis, “El paisaje sonoro, una herramienta interdisciplinar: análisis, creación y pedagogía con el sonido”, *I Encuentro Iberoamericano sobre Paisajes Sonoros*, Madrid, 2007, versión digital consultada el 03/10/2014. http://cvc.cervantes.es/artes/paisajes_sonoros/p_sonoros01/aracil/aracil_01.htm
- CHARTIER, Roger, “La historia cultural redefinida: prácticas, representaciones, apropiaciones”, *Punto de Vista*, N° 39, Buenos Aires, 1990, p. 44-60.
- CORBIN, Alain, *El perfume y el miasma. El olfato y lo imaginario social, siglo XVIII y XIX*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- GUGLIELMI, Nilda, “El imaginario cromático y auditivo en el Cantar de la hueste de Igor”, RODRÍGUEZ, Gerardo (Dir.), *Saber, pensar, escribir: iniciativas en marcha en historia antigua y medieval*, La Plata, UCALP, 2012, p. 213 – 246.
- LE BRETON, David, *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.
- -----, *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.
- NAUGHTON, Virginia, *Historia del deseo en la época medieval*, Buenos Aires, Quadrata, 2005.
- PIGEM, Jordi, “Escuchar las voces del mundo”, en: *Paisajes sonoros*. Versión digital consultada el 02/10/2014. http://www.catpaisatge.net/dossiers/psonors/esp/docs/article_pigem.pdf,
- SCHAFER MURRAY, Raymond, *The Tuning of the World*, Toronto, McClelland and Stewart, 1977.
- SCHIMITT, Jean Claude, “¿Es posible una historia religiosa de la edad media? Jalones para una antropología histórica del cristianismo medieval”,

Cuadernos Medievales. Cuadernos de Cátedra, 7, Mar del Plata – Bahía Blanca, GIEM-GEM, 2009, p. 6 – 14.

- ZUBILLAGA, Carina, *Poesía Narrativa Clerical en su Contexto Manuscrito*, Buenos Aires, DUNKEN, 2014.

“Castilla Castilla por el rey Enrique”

El paisaje sonoro en el conflicto sucesorio castellano

Lucía BERALDI

Desde los años setenta la ciencia histórica ha experimentado una renovación temática y epistemológica que ha tenido un gran impacto en los estudios medievales. Esta circunstancia permitió al historiador hacer presente el pasado y las imágenes que el pasado tiene de sí mismo. Este *nuevo medievalismo* nos propone, entonces, la aplicación de nuevas metodologías orientadas, en el diálogo interdisciplinario, a la interpretación de los textos históricos con el objetivo de lograr una perspectiva poliédrica¹.

Los estudios e investigaciones en torno a Isabel la Católica y su reinado también se inscriben dentro de este marco. Si bien la producción es sumamente extensa, encontramos en el 2004, año de la celebración del V centenario de su fallecimiento, un quiebre materializado en la actualización y renovación de las temáticas existentes.

Una de las nuevas metodologías utilizadas, proveniente de las Ciencias Sociales, es la Antropología de los Sentidos. Sobre la premisa “siento, luego existo”, David Le Breton nos propone introducirnos en la condición humana desde su universo sensorial, pues es en el vaivén entre la percepción del mundo y la percepción de sí mismo, que el hombre experimenta y se relaciona con su entorno².

Asimismo, cada sociedad configura su “modelo sensorial” que posee tanto orígenes fisiológicos como culturales, dejando a su vez, un espacio para la percepción individual. De esta manera, “venir al mundo es adquirir un estilo de visión, de tacto, de oído, de gusto y de olfacción, propio de la comunidad a la que pertenece³”. En suma, esta percepción del mundo posee una dimensión histórica,

¹ Jaume AURELL, *El nuevo medievalismo y la interpretación de los textos históricos*, “Hispania Revista de Historia, 2006”, p 809 a 832.

² David LE BRETON, *El sabor del mundo. Una antropología de los Sentidos*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2007, p.11.

³ *Ibidem*, p. 15.

producto de un tiempo y un espacio determinados, que va variando a lo largo de la historia⁴.

En esta ocasión y en el marco del proyecto “Paisajes sensoriales, sonidos y silencios de la Edad Media”, realizaremos una aproximación al estudio del paisaje sonoro (soundscape)⁵, entendido como el conjunto de sonidos de un lugar específico con una interacción, una lógica interna y con referentes del entorno sociocultural donde es producido. Esta noción refuerza, una vez más, la faz histórica de los sonidos; en consecuencia, su estudio nos permite conocer el entorno, las condiciones y la evolución de una sociedad⁶.

En el presente trabajo nos proponemos realizar una aproximación al estudio del paisaje sonoro en el conflicto sucesorio, tomando como caso de estudio el testimonio del juramento de Isabel como princesa de Castilla en la ciudad de Baeza.

El conflicto sucesorio castellano

Hacia finales del medioevo la Corona de Castilla se encontraba sumida en una importante crisis política: mientras que el poder del rey oscilaba constantemente entre procesos de centralización y descentralización, los poderes señoriales se insertaban en este movimiento a favor o en contra de acuerdo a sus intenciones políticas; las ciudades, por su parte, buscaban imponer su lugar en el proceso de estructuración del reino⁷.

Para 1454, Juan II Trastámara estableció en su testamento la sucesión del trono castellano: en primer lugar, y como efectivamente ocurrió, lo haría Enrique, su primogénito y su descendencia; en segundo lugar el infante Alfonso y su descendencia; por último y únicamente en caso de no existir ningún heredero varón, heredaría la corona la infanta Isabel.

Sin embargo, una progresión de eventos se encargó de alterar el orden estipulado. Las revueltas nobiliarias y su intento de usurpar el poder se convirtieron en una circunstancia común que llevó al rey a conceder propiedades, títulos y riquezas —en calidad de privilegios reales—, que dejaron como saldo la división

⁴ Mark SMITH, *Sensing the past. Seeing, hearing, smelling tasting and touching in history*, University of California Press, Berkeley, 2007, p 3.

⁵ Murray SCHAFFER, *The new soundscape*, Associated Music Publishers Inc., New York, 1969.

⁶ Julian WOODSIDE, p. 3.

⁷ Teófilo RUIZ, *Las crisis medievales (1300-1474)*, Crítica, Madrid, 2008, p.116-122.

del reino y el empobrecimiento de su hacienda. En suma, la Farsa de Ávila y la repentina muerte del Infante pusieron el conflicto sucesorio en manos femeninas: Juana, que cargaba con las sospechas de la ilegitimidad, o Isabel.

En este contexto, y pese a que podría haber optado por transformarse en cabeza de una rebelión, Isabel mostró una voluntad inquebrantable respecto de dos cuestiones: ser reconocida legítima y legalmente como heredera del trono castellano y pactar con su hermano. Ambas intenciones se materializaron en la firma del Pacto de los Toros de Guisando, llevada a cabo el 19 de septiembre de 1468. Allí, Enrique hizo mención a la situación crítica en la que se encontraba el reino y cómo la visita de Isabel, y su reconocimiento como Rey y Señor natural de Castilla, marcaba el fin de los conflictos; por estas razones, Enrique decidió nombrar como heredera a su hermana. Asimismo, estableció diversas condiciones relativas al futuro de la princesa: la elección de su marido y la posterior celebración del matrimonio, el lugar de residencia tanto de Juana como de Isabel, e incluso el divorcio entre Juana, la reina consorte, y el propio rey, entre otras cuestiones⁸.

El acuerdo fue notificado a las ciudades por medio de cartas selladas y firmadas por el rey y la princesa. En ellas, se pedía que se reconociera tanto al pacto como a la nueva heredera y se llevaran a cabo las ceremonias de juramento. Se exigía también, que las ciudades eligieran un representante y lo enviaran a Segovia, lugar donde residía la Corte en aquel momento, con el objetivo de repetir el juramento ante la princesa y participar de la celebración de las Cortes⁹.

En este marco se inserta nuestro *Juramento por el que la ciudad de Baeza reconoce a la princesa Isabel heredera de Castilla*¹⁰.

El paisaje sonoro en el conflicto sucesorio

El presente documento es un testimonio escrito por el escribano del concejo de la ciudad de Baeza, Juan de Criado, que relata de qué forma fueron recibidas las noticias de la sucesión en dicha ciudad. El mismo cuenta cómo el 15 de octubre de 1468, a la hora que podía ser de vísperas, estando el concejo congregado en la iglesia de San Gil “segund que lo han de uso e de costumbre”, se presentó Diego de

⁸ M. Isabel DEL VAL VALDIVIESO, Carta de Enrique IV a Segovia comunicándoles el haber reconocido heredera a su hermana doña Isabel, *Isabel la Católica, Princesa (1468-1474)*, Instituto de Historia de Simancas, Valladolid, 1974, p 383-387.

⁹ Para más detalles se puede consultar: M. Isabel DEL VAL VALDIVIESO. *Ibidem*, p.383-387.

¹⁰ *Ibidem*, p. 388.

León, el regidor de la ciudad de Jaén con dos cartas, una del rey y la princesa y la otra solamente escrita por el rey; ambas se encontraban firmadas y selladas.

La primera relata la entrevista entre Isabel y Enrique que culmina con la firma del Pacto de los Toros de Guisando y que reseñamos en el apartado anterior. La segunda de las cartas, escrita por Enrique, reconoce la anterior y la paz alcanzada por los hermanos, pide que la ciudad lo jure como rey y a Isabel como legítima heredera. Agrega que es su voluntad que las personas que hasta el momento poseen la fortaleza y los oficios de justicia de la ciudad de Baeza, los conserven en adelante y les da el poder para que puedan utilizarlos¹¹.

El testimonio prosigue permitiendo adentrarnos en el juramento. Las misivas fueron leídas y Diego de León requirió a los regidores que obedecieran las órdenes del rey. Sin embargo, ellos contestaron que no podrían obedecerlas ni cumplirlas hasta que no las hubiesen visto los letrados del cabildo¹².

Al día siguiente, el gobernador y los regidores ayuntados en la iglesia, dijeron que por orden de los letrados podían y debían cumplir las cartas y realizar el juramento, pero...

“e que porque mas solepnemente lo fisieren que otro día lunes farian ayuntar todo el pueblo e farian la obediencia e alcarían los pendones e jurarían a la princesa segund quel rey lo enbiava mandar¹³”

Así, llegado el lunes, volvieron a reunirse, esta vez en la iglesia de San Juan, y tomando la palabra dijeron que, si bien habían acordado el día anterior jurar públicamente al rey y a la princesa y acatar las órdenes, “por alguna cierta ocupación que tenían” no podían realizarlo. En consecuencia nombraron a Rodrigo de Mendoca e Garsia Bravo para realizar el juramento y los otros actos propios. Acto seguido...

“ponían sus manos derechas segund que las pusieron e juraban e juraron de aver en tener por princesa e legítima heredera de los regnos de Castilla e León a la dicha señora muy ylustre doña Juana hermana del dicho señor rey para

¹¹ DEL VAL VALDIVIESO, *ibidem*, p. 388-392

¹² *Ibidem*, p 393-394

¹³ *Ibidem*, p 394.

después de sus días, lo qual juraron en forma sobre la señal de la cruz¹⁴”

Juan de Criado agrega al relato “disiendo a la confusyon de dicho juramento sy y amén¹⁵”.

El testimonio prosigue el mismo lunes, a la “ora que podía ser de terciá”, esta vez en las gradas delante de la puerta de la Iglesia de Santa María, catedral de Baeza. Se encontraban allí congregados el gobernador, los regidores, el escribano y el pueblo “ayuntado he llamado a canpana repicada¹⁶”. El escribano leyó la primera de las cartas “a alta bos”, el gobernador la tomó en sus manos y tras de él los regidores la besaron y la pusieron sobre sus cabezas diciendo “cada uno de ellos la obedesyan como carta de su rey e señor natural, al que Dios dexase bevir por luengos tiempos y regnar¹⁷”.

A continuación, pidieron el pendón a Juan Redondo, alguacil de la ciudad, y asidos de la vara donde colgaba “comenzaron a desir a altas boses Castilla, Castilla por el rey don Enrique” y tocaron las trompetas. El pueblo imitó dicho gesto, se alzó el pendón y se repitieron los vítores hasta tres veces¹⁸.

Luego, era el turno de jurar a Isabel como heredera del Reino. Entonces, nuevamente, el gobernador y los regidores, pusieron sus manos derechas sobre la señal de la cruz y juraron “segund forma y derecho” tomar y obedecer a “la muy ylustre señora Doña Juana por princesa e primegenita heredera de los reynos de Castilla e León”. El relato de la ceremonia culmina en el momento en que el gobernador y los regidores tomaron el pendón y se fueron hacia la Plaza de San Pedro junto con el pueblo “disiendo a altas boses Castilla Castilla por el rey Enrique¹⁹”.

El testimonio de la Ciudad de Baeza se caracteriza por el elevado nivel de detalle; detalles que nos permiten no solamente comprender la complejidad del conflicto sucesorio, sino también, traer al presente dicho momento con todos sus pormenores. De la lectura, podemos establecer tres momentos que ordenarán nuestro análisis: el primero inicia con la llegada de las cartas a la ciudad, su lectura

¹⁴ M. Isabel DEL VAL VALDIVIESO, *Opcit.*, p 394.

¹⁵ *Ibidem*, p 394.

¹⁶ *ibidem*, p395.

¹⁷ *Ibidem*, p 395.

¹⁸ *Ibidem*, p 395.

¹⁹ *Ibidem*, p 395.

dentro del concejo y el aplazo de su juramento hasta que los letrados del cabildo recomienden hacerlo.

Aquí, la única manifestación sonora descrita es la palabra oral, la cual como elemento del paisaje sonoro, está cargada no solamente de significado, sino también de poder²⁰. El uso de la oralidad implica una relación entre el emisor y el receptor y a su vez, la comprensión del mismo código sonoro. Asimismo, cuando la palabra oral se utiliza acompañando a la escrita, la segunda cumple la función de publicar o difundir lo emanado de la primera, ya que únicamente después de su difusión se puede exigir el cumplimiento de cualquier disposición²¹.

Si bien en este primer momento nos hallamos ante la utilización de la palabra en sus dos manifestaciones, vemos que el auditorio es aún reducido, ya que las cartas sólo fueron leídas en la intimidad del concejo.

El segundo momento dentro del relato se inicia al día siguiente de la llegada de las cartas, cuando el gobernador y los regidores dicen aceptar las órdenes del rey, pero argumentando que de esta forma sería más solemne el juramento, lo harían el lunes frente a todo el pueblo, aplazando, una vez más, la obediencia. Llegado el lunes, a causa de motivos que el escribano desconoce, el juramento público fue aplazado, aunque el gobernador y los regidores debieron cumplirlo *intramuros* de la Iglesia de San Juan.

En esta instancia nos encontramos nuevamente con la palabra oral como único sonido descrito en el documento; aunque ahora se verá acompañado por la utilización del gesto, evidente en la extensión de las manos sobre la cruz durante el juramento de Isabel como princesa.

El tercer y último momento corresponde a la lectura y juramento público de las cartas, el lugar elegido en esta ocasión fueron las escalinatas de la Catedral de Santa María. En esta instancia, el paisaje sonoro se amplía asistiendo a una proliferación mayor de sonidos, como por ejemplo el llamado del pueblo a campana repicada. Dicha “ruptura acústica” se percibe como la “transposición de un umbral”, el pasaje de una dimensión a otra en las actividades colectivas²². En este contexto, el repique de campanas significa la interrupción de las actividades de

²⁰ David LE BRETON, *opcit.*, p 132.

²¹ Isabel BECEIRO PITA, “El escrito, la palabra y el gesto en las tomas de posesión señoriales”, *Studia Historica*, Universidad de Salamanca, 1994, p 65-66.

²² David LE BRETON, *opcit.* p 118, 125.

la ciudad para dar inicio a la ceremonia de la lectura de las cartas y el juramento de la nueva princesa.

Luego, como indica el documento, el escribano leyó las cartas a “alta voz”. El uso de la oralidad, vuelve a complementarse con la uso del gesto. En esta ocasión, besaron y pusieron sobre sus cabezas la carta diciendo obedecerla; tomaron el pendón y lo alzaron. Este último gesto fue acompañado por el grito de “Castilla Castilla por el rey Enrique” y el toque de trompetas, que adquiere un significado similar al repique de campanas, marcando una de las instancias más importantes dentro de la ceremonia, la obediencia de las cartas y la proclamación del rey. Este momento encuentra su réplica cuando el pueblo imita el gesto y lo repite hasta tres veces.

Llegado el turno de jurar a Isabel, se realiza públicamente el mismo gesto que el gobernador y regidores habían realizado momentos antes en el interior de la Iglesia de San Juan. De nuevo, se tomó el pendón y a la voz de “Castilla Castilla por el rey Enrique” la ceremonia se trasladó a la Plaza de San Pedro.

Siguiendo la clasificación que nos ofrece Nieto Soria²³, podemos identificar la ceremonia del juramento como un pregón político ya que se cumplen en ella las tres características: la función de publicación y notificación, la utilización de las grandes voces para realizarlo y su celebración en un espacio público.

Dicho autor distingue además, determinados rasgos que otorgan eficacia²⁴ al pregón y que tiene su correspondencia en el paisaje sonoro que se gesta en torno. Un ejemplo lo constituye su dimensión solemne, por la que se ejecuta la ceremonia de acuerdo a un conjunto de elementos protocolares establecidos y conocidos, como el repique de campanas o el toque de trompeta; su difusión a la totalidad del pueblo a través de la lectura pública y a altas voces; y por último, la capacidad de producir alguna reacción colectiva, como ocurre en este caso con la repetición del grito “Castilla, Castilla por el rey Enrique”.

Un detalle no menor a la hora de analizar el uso y la intencionalidad de la palabra, es que al realizar el primer juramento en el interior del concejo y frente a un auditorio letrado y empapado de la situación política del reino, los regidores juran por princesa y legítima heredera a la “muy ilustre doña Juana, hermana del

²³ Para más detalles, consultar: JOSÉ MANUEL NIETO SORIA, “El pregón real en la vida política de la Castilla Trastámara”, *Edad Media Revista de Historia*, nº 13, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2012.

²⁴ José Manuel NIETO SORIA, *opcit*, p 82.

dicho rey”. Si bien existe una confusión, como lo advierte el escribano en su testimonio, existe también una referencia de parentesco que nos permite identificar a la persona correcta. Por el contrario, el segundo juramento se realiza a la “muy ylustre señora doña Juana por princesa y primogénita heredera”. Aquí no sólo está errado el nombre sino que tampoco nos encontramos con ninguna referencia que permita aclarar la confusión. Curiosamente, este último juramento se realiza frente a la totalidad del pueblo, un auditorio no letrado y no siempre impregnado de la conflictividad política.

Finalmente, observamos como este paisaje sonoro se ve complementado por la utilización de elementos gestuales y simbólicos que refuerzan la comprensión del mensaje.

Conclusión

A lo largo del trabajo, nos hemos adentrado en el conflicto sucesorio castellano, en concreto la ceremonia de juramento de Isabel como princesa desde el caso de estudio de la ciudad de Baeza. La minuciosidad del relato nos ha permitido bucear en el universo sensorial del siglo XV, haciendo hincapié en su paisaje sonoro.

Allí distinguimos tres momentos y en cada uno de ellos la utilización de un elemento sonoro diferente: mientras que al principio, el paisaje se limita a la lectura de las cartas en el marco del concejo; en un segundo momento contamos con la utilización de gestos que refuerzan la intención de la palabra oral; y finalmente, ante la presencia del pueblo en su totalidad podemos diferenciar una proliferación de elementos sonoros que complementan el mensaje escrito.

De esta forma, vemos como la difusión de las noticias y la ampliación del paisaje sonoro se complementan en un movimiento ascendente; a mayor cantidad de auditorio, mayor cantidad de sonidos, pertenecientes a un protocolo y un conjunto de signos y símbolos reconocidos por todos.

Paralelamente, vemos como el estudio del paisaje sonoro nos permite advertir y comenzar a esbozar los conflictos internos dentro de la ciudad a través del estudio de la intencionalidad del discurso.

El testamento de Elena Manuel. Un gráfico documental (Castilla - S.XV)

Cecilia **BAHR**

Universidad Católica Argentina

GIEM

Mariana **ZAPATERO**

Universidad Católica Argentina

GIEM

170

I- Introducción

De uso más frecuente hacia los últimos tiempos de la Edad Media, la voz *recordatio* se entendía en dos sentidos, uno estricto, de recordar el propio pasado, y en otro amplio, y hasta algo impropio, significaba lo acontecido a otros.¹

De la teoría a la práctica, la Historia ejerce ese doble sentido de recordar, a partir de la memoria histórica individual que se inserta en la colectiva, a fin de aprehender a cierta sociedad.

Uno de los caminos hermenéuticos es la Historia Cultural e Intelectual, de difícil definición, en tanto sufrió extensos avatares historiográficos, si bien podemos consensuar y concebirla como el estudio de los procedimientos complejos de fabricación, circulación y apropiación de los objetos; de la participación y metamorfosis de los sujetos involucrados, de la conformación, imposición y resistencia de redes sociales de sentido, hasta los procesos de difusión, transformación, manipulación, conversión, adaptación de ideas a prácticas sociales del orden de la vida intelectual, material y afectiva.²

Nuestra propuesta consiste en ejemplificar este ejercicio de indagar en el testimonio histórico de un sujeto, a partir del cual describir, demostrar y representar la identidad de cierto contexto histórico. Un ejercicio, que estos tiempos exige sea dinámico y visual, de allí el segundo objetivo de sintetizar dicha operación por medio de imágenes, figuras y/o un gráfico.

¹ Silvia MAGNAVACCA, *Léxico técnico de filosofía medieval*, UBA-Miño y Dávila, Buenos Aires 2005. P. 594.

² José Emilio BURUCÚA, *Eadem utraque Europa* 1, nro. 1, 2005, pp. 7-12.

Un ejercicio de prospección docente a modo de recuerdo de Jorge Estrella, quién ha sido ejemplo y tanto nos ha enseñado de estas cuestiones.

II- El testamento de Elena Manuel

En esta ocasión, el ejercicio de graficar históricamente la vida de un sujeto para explicitar su contexto económico-social, es sobre un testamento femenino que se conserva en buen estado en el Archivo General de Palacio (Caja 344, expediente 16, sección histórica), integrando el fondo documental del Convento de Santa Clara de Tordesillas, fechado el 27 de octubre de 1492, en la ciudad homónima.

Ya Susana Royer nos enseñaba que los testamentos constituyen una fuente importante, dadora de datos para el estudio de la Historia, porque nos permiten conocer la vida cotidiana y el espíritu del testador. Define el testamento como un acta notarial que regula el nacimiento del derecho sucesorio pero su contenido supera el aspecto jurídico para transformarse en un documento que refleja al sujeto histórico.³

Philip Ariès distingue en los testamentos, dos partes. Una relativa a las cláusulas piadosas, integrada a su vez por: la declaración de fe, la reparación de error, la elección de sepultura, las prescripciones del cortejo y ceremonias funerarias... todo aquello que paga el ingreso al más allá. La segunda parte, implica la partición de herencia con que se solventa las obligaciones temporales.⁴

Para el hombre medieval, los testamentos representan un reaseguro para partir cumplidamente de este mundo, según el mandato cultural, pero sin desprenderse de las riquezas terrenales; es un documento ambiguo en vida del testador —doy pero lo conservo—. Les posibilita reparar o administrar sus bienes, saldar sus deudas terrenales, tanto económicas como espirituales, en pos de la vida eterna, el fin último que es llegar a Dios.

Así, de un modo más preciso, el testamento se define como el documento legal donde consta la voluntad del testador, cuyas condiciones de validez deben ser: unilateral, no receptivo, personalísimo, formal, solemne y revocable.⁵ Esta última

³ Susana ROYER de CARDINAL, *Morir en España (Castilla Baja Edad Media)*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 1992, pp. 62-66.

⁴ Ma. Jesús IZQUIERDO FARCÍA y Ma. del Rosario OLIVERA ARRANZ, “Testamentos Femeninos vallisoletanos del siglo XV. La voz airada de Beatriz García de Villandrando”, *Historia. Instituciones. Documentos*, N° 18, 1991, págs. 263-296.

⁵ María José HEREDIA GAITÁN, “Los testamentos. Un tipo textual con tradición: de la Edad Media a la actualidad” en *Revista de investigación lingüística*, N°1, vol. V, 2002, pp.155-178.

condición de revocable determinaba que quien se beneficiaba de los bienes, en el caso que nos ocupa una institución, tratara de asegurarse que no era válida ninguna otra voluntad anterior o que no habría voluntad posterior que cambiaría lo dispuesto.

Ya definido el testamento, en sus características y valor documental, es útil realizar cierta diferenciación que el mismo testamento refiere: “testamentos e mandas e codiscilos”.

El testamento puede o no estar acompañado de un *codicilo*, que es una disposición que el testador añade a su testamento con posterioridad a ser otorgado y tiene como objeto modificar algo del mismo. Esa modificación no debe ser substancial y por lo tanto, no puede alterar a los herederos ni cualquiera de las condiciones que los afecten como tales.⁶

Asimismo, el testamento y el codicilo pueden ir acompañados de un inventario de los bienes. En casi todos los casos el inventario se realiza luego de la muerte del testador cuando se va a hacer efectivo el reparto de la herencia. En Castilla no era una práctica habitual y en general se hacían cuando había alguna disputa o problema en el reparto de bienes, mientras que en Aragón era frecuente su realización.

En el caso de las *mandas* son las disposiciones del testamento o del codicilo. Por ellas se determinan las formas de enterramiento, preparación del cuerpo, rogativas y honras —elementos referenciales del universo cultural del testador— y a través de las cuales, se otorgan beneficios.

De acuerdo a las costumbres y modos rituales, a la primera que se recuerda en las mandas es a la Iglesia, lógica prioridad pues en el imaginario medieval, monasterios, catedrales o parroquias, tienen la llave de la salvación personal. Algunos lugares de culto como ermitas, iglesias que estaban en proceso de confección u obras pías como la redención de cautivos, son beneficiadas con cantidades habitualmente menores.

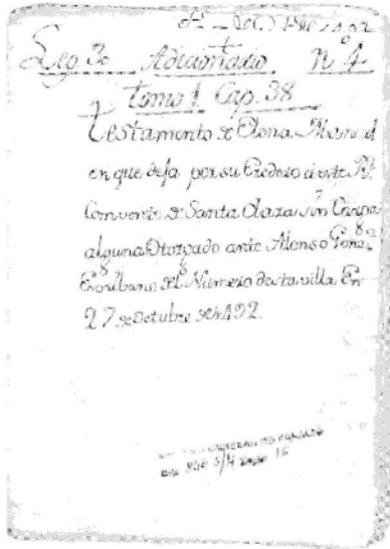
Dentro de las personas beneficiadas por los legados, en general, las mandas siguen un orden determinado. En primer lugar se benefician los miembros de la familia directa del testador: esposo o esposa, hijos o nietos si los hubiere; en segundo lugar se menciona a los criados que constituyen el entorno inmediato de

⁶ Jaime PIQUERAS JUAN, “La revocación de disposiciones testamentarias en codicilos valencianos de los siglos XV y XVI” en *Espacio Tiempo y Forma. H. Medieval*, T. 26, 2013, pp.303-318.

los miembros de ciertos grupos sociales. En el caso de las mujeres hay mayor referencia al servicio doméstico que en el caso de los hombres.

La amplitud de personas a quien se lega algo aumentará de acuerdo con las posibilidades económicas del testador, y a su vez, el tipo de donación tiene que ver con el sexo; el ajuar de una casa generalmente son legados a mujeres.⁷

Elena Manuel es la protagonista de este testamento, en torno a ella y a su declaración —sujeto y documento histórico respectivamente— elaboraremos su



representación histórica, como semblanza de la Baja Edad Media hispánica.

III- Historia Cultural e Intelectual del testamento de Elena Manuel

De las tres páginas en las que se reproducen el testamento de Elena Manuel, hemos optado por transcribir y presentar alternadamente con su análisis, aquellos fragmentos más significativos para facilitar la exposición y comprensión de la trama histórica. El orden de exposición responde al establecido por el mismo manuscrito: la declaración de fe, la identificación de la testadora, quien a continuación establece las mandas de enterramiento y piadosas, para concluir con las estipulaciones referentes a la herencia.

“In deo nomine amen por que la vida et que las de todos los omes e mugeres et de todo el humano linaje es en poder de dios e non en voluntad e persona alguna e porque la muerte es muy cerca e la ora della cerca de nos es dubdosa e quanto quier que sea luengue della non la puede resoyr nin estorcer nin della escapar e por que todas las cosas que nascen fenescen e han fin quanto a la vida deste mundo et non ni esta cosa que syn non aya saluo un solo dios verdadero que nunca ovo comienzo nin abra fin et asi como el es duradero e sin fin asi quiso et tobo por bien quel su reyno celestial juntase por siempre jamás, por ende por ende toda persona que de buena ventura es se debe menbrar e trabajar parara ir a ir a aquel reyno donde siempre han de durar (...)”⁸

⁷ Ma. Jesús IZQUIERDO FARCÍA y Ma. del Rosario OLIVERA ARRANZ, “Testamentos femeninos vallisoletanos...” p. 272-273.

⁸ A los efectos de favorecer la comprensión, se ha transcripto “Y larga y la i corta” según cada caso.

En esta declaración de fe inicial no se mencionan abogados celestiales⁹: la invocación hace referencia exclusivamente a Dios, en concordancia y consecuencia de la prédica eclesiástica a partir del IV Concilio de Letrán, que ponía todo su énfasis en Él como única fuente de salvación y buscaba materializar y dar una imagen a ese concepto de fe.¹⁰

Este es un primer indicio de su condición social, no es una mujer de la alta nobleza, quienes en sus invocaciones respondían a otro tipo de costumbres, de hecho a diversos abogados celestiales¹¹.

A continuación se identifica quién era ella. Si bien, hacia la Baja Edad Media, toda persona define su posición social y su ámbito de actuación por su pertenencia a cierta unidad familiar estricta y los lazos familiares correspondientes, determina muy en especial a las mujeres. La identidad femenina se legitima en los tiempos bajomedievales por estar bajo la tutela ejercida por el sexo masculino, padre o esposo, tanto dentro o fuera de la familia, lo que actualmente denominamos derecho privado o público.¹²

“...por ende yo helena manuel fija de johan de mongara que dios aya vecina de la villa de tordesyllas estando enferma de cuerpo e sana de la voluntad et ny seso e memoria et entendimiento natural que al dios nuestro señor me lo quiso dar et qyendo fyrme et verdaderamente et a la santa e verdadera e non departida trenidad padre e fijo espíritu santo que son tres personas e un solo dios verdadero qriador e manthyendo de todas las qriaturas vesybles e ynvesibles et el qual quanto a la humanidad rescibio muerte e pasyon et a la santa e verdadera que por saluos e alumbramiento del linaje quel me vala et me acoja en este mundo al cuerpo et en el otro al anima por la su santa misericordia e piedad otorgo e conozco que fago e hordeno este mi testamento e postrimera voluntad a servicio de dios los santos e santas de la corte del cielo et nesta manera primeramente encomiendo my anima a nuestro señor dios que la fase e que a su semejanza e el my cuerpo a la tierra donde fue formado...”

⁹ Confr. Isabel BECEIRO PITA, “La aristocracia de Castilla y sus abogados celestiales” en *Estudios de Historia de España XII*, Tomo 1, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 2010, pp. 27-48.

¹⁰ Estrella RUIZ GALVÉZ, “La Fortaleza de la fe: en torno al principio de fe, en sus implicaciones sociales y devocionales (Castilla XIII-XV)”, en *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*, Isabel BECEIRO PITA (Dir.), Madrid, Silex 2014, pp. 261-317.

¹¹ Isabel BECEIRO PITA, “La aristocracia de Castilla y sus abogados...” pp. 27-48.

¹² Claudia OPITZ, “Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500)”, en Christiane KLAPISCH-ZUBER (Dir.), *Historia de las mujeres, La Edad Media*, Taurus, Madrid 1992, pp. 321-395.

El testamento de Elena Manuel evidencia un mundo esencialmente femenino. La testadora era vecina de Tordesillas y todo indica que era soltera, ya que al identificarse sólo afirma ser hija de Juan de Mongara. Debió de ser de mediana edad, pues sus padres y hermano habían muerto si bien aún tenía dos tías vivas.

La primera manda hace del espacio de enterramiento solicitado, un signo social de Elena:

“Ytem mando q des q yo finire q mi cuerpo sea enterrado dentro etn el monesterio de santa clara de la villa de tordesillas con las senoras monjas sy qseron sino dentro en la iglesia del dicho monesterio et en la sepoltora de mi padre q es mia e pague se derecho acostumbrado.”

Este segundo indicio de su condición social surge al pedir Elena su enterramiento inter claustro o en el interior de la iglesia; solventa su solicitud una representativa ligazón espiritual con el monasterio, que por cierto no la identifica con el grupo social del común, y que era por sobre todo, afianzada por los lazos familiares preexistentes, en tanto su padre estaba enterrado allí.

Luego, detalla las misas y ofrendas varias que se deben cumplir, incluyendo en su pedido a sus familiares fallecidos (padre, madre y hermano); las acciones piadosas son extensivas a cautivos y ermitas, y en particular a Santa María de la Merced y la Trinidad y Santa Olalla de Barcelona¹³, así como para las obras de la iglesia de San Antolin de Palencia, jurisdicción eclesiástica a la que pertenece Tordesillas.

A continuación, la condición socio-económica de Elena Manuel se define por los vínculos familiares que la enmarcan y los bienes que lega. Claudia Opitz sostiene que hacia el final de la Edad Media, en especial en las regiones central y occidental de Europa, las mujeres, viudas pero sobre todo solteras, recibieron ciertos derechos propios, una mayor libertad de decisión y de acción comercial, en relación a la usual prevalencia del derecho gentilicio. Especifica que en el derecho privado, se les permitió disponer de sus bienes, o representar a sus hijos menores de edad entre otros derechos.¹⁴

¹³ Legados tradicionales de la época.

¹⁴ Claudia OPITZ, Op. cit., p. 325

“Ytem mando a mi tia la de iohan de huete por cargo q della tengo una vina q yo tengo a santa marina sin la ribera ovinas mando que la den un cielo de lienzo blanco q se lo den el qual yo tengo e mando q se lo den por el dicho cargo q della tengo.

Ytem mando que una ribera q yo tengo a santa marina mandola a mis primos matheo de la pava e pedro de la pava e q la partan por medio e la ayan para si por grand cargo q dello tengo

Ytem mando q den a my prima francisca una basquina blanca e una faya colorada de Londres e un tucado de bolona esto por cargo della tengo

Ytem mando q se si fallare por justicia q yo debo de desmar e pagar diesmo de mil mrs q me dan de renta de mi ganado e se si fallare por derecho q lo pague e se non q non lo pague

Ytem mando q den a beatrix mi criada una saya de pano pardillo de lana q le devo de seryo q me ha seruido

Ytem cumplido e pagado este my testamento e las mandas en el contenidas mando q el remanente de todos mis bienes muebles e rayses q los aya herede my prima leonor de aguiara monja profesa del monesterio de santa maria la real de la villa de tordesillas de la horden de santa clara como my legitima heredera universal con q me faga desir en cada un ano en el dicho monesterio una misa de su responso sobre mi sepoltura.”

De sus tías, con “...la de Johan de Huete”, tendría una estrecha relación que se evidencia por la expresión por “cargo que della tengo”¹⁵; a ella le otorga una viña y a sus primos Matheo y Pedro de la Pava, les lega una heredad a dividirse entre ambos; ambas posesiones transferidas se ubicaban en Santa Marina, un espacio de producción privilegiado, por valor comparativo con otras áreas de cultivo.¹⁶ Dispone los pagos fiscales si fueran justos por la renta de sus ganados, demostrando el activo binomio agricultura-ganadería propio bajomedieval.

La otra tía explícita era Inés de Mongara, que actuará como una de las testamentarias pero a quien no lega nada. De allí podemos inferir que la relación con esta segunda era más distante o la posición económica y social de la misma sería mejor, pues en las mandas por lo general se benefician, dentro del círculo de la familia, a las más necesitadas.

A su vez, el universo de los tejidos testimonia las variables económicas y sociales, pero también ideológicas y simbólicas, porque el vestido es el primer

¹⁵ Dicha expresión se reitera en los familiares más cercanos.

¹⁶ Cfr. Cecilia BAHR, “La villa de Tordesillas y sus relaciones regionales” en Estudios de Historia de España IX, Buenos Aires Universidad Católica Argentina, 2007, pp.29-48.

soporte de los signos en una sociedad en la que la apariencia es creciente. Se suma a esta valoración, el color de la indumentaria, cuya función es la de clasificar, jerarquizar, asociar.¹⁷

Deja la ropa a su prima Francisca, quien debió de estar en condiciones menos ventajosas aún que los otros miembros del clan familiar; a estos familiares más pobres y femeninos, era costumbre favorecerlos con la ropa o con los enseres domésticos, en este caso *una basquina* (ropa femenina), *una faya* (tejido grueso de seda) y *un tucado* (tocado), estos últimos procedentes de Londres y Bologna, que demuestran las actividades de intercambio en aumento desde 1425/1430 entre Castilla y el resto de Europa.¹⁸ Los colores, blanco y rojo, son junto con el negro los básicos del sistema cromático antiguo y medieval, que irán modificándose por cierto, pero que remiten a las cuestiones de luminosidad y densidad; negro-oscuro, rojo-denso y blanco lo opuesto a ambos. Así, a Beatriz su criada, en orden de prioridad, por su servicio, le concede una *saya de pano pardillo*.

Se declara como heredera universal a otra de sus primas, Leonor de Aguiara, monja profesa en Santa Clara de Tordesillas. Es posible que no solamente la familia formara parte de la oligarquía local y que tuvieran propiedades en los alrededores de la villa o en Valladolid, sino que podrían estar emparentados con linajes relacionados con el poder real. Por ese año de 1492, la mayor parte de las monjas registradas de Santa Clara de Tordesillas, tenían alguna relación con dicho poder. Dentro del linaje Huete hay varios nombres relacionados con el servicio a la corona. Tal vez el que pueda tener alguna relación es Rodrigo Manuel de Huete, funcionario de justicia de los Reyes Católicos en Almanza y Villena.¹⁹ De cualquier manera debe tratarse de ramas colaterales al linaje troncal que había servido a la corona con Pedro Carrillo de Huete, el halconero de Juan II, y cuyo descendientes (bisnietos) eran apellidados como la testadora Manuel, aunque la mayor parte de sus bienes y señoríos estaban en las cercanías de Cuenca.²⁰

En el diagrama familiar, los primos Matheo y Pedro de la Pava debieron integrar su entorno más cercano pues serían hijos de su tía... “la de Johan dela

¹⁷ Michel PASTOUREAU, *Azul, Historia de un color*, Paidós, Madrid 2010. pp.11-99.

¹⁸ Hilario CASADO ALONSO, “La economía en las Españas Medievales (c.1000-c.1450)”, en F.COMIN, M.HERNÁNDEZ y E.LLOPIS (eds.), *Historia económica de España. Siglos X-XX*, Critica, Barcelona, 2002, pp 13-50.

¹⁹ RGS, LEG. 149101,247 l.

²⁰ En 1495 dos nietos del Halconero, Hurtado y Beatriz Manuel reclaman la herencia que les correspondía de su padre Pedro Carrillo RGS 149503, 458.

Pava” quien debió estar enterrada en el monasterio de Santa Clara, pues Elena pide que luego de las honras fúnebres lleven su cuerpo ante esa tía, presumiblemente deseando ser enterrada junto a ella. La idea de morar por la eternidad junto a los familiares más cercanos era uno de los deseos más comunes. El temor a la soledad de la muerte acechaba al hombre medieval de una manera muy profunda. Actúa como testador, Johan de la Pava, quien podemos suponer era el marido de la tía y padre de los primos a quien lega, cerrándose así el círculo de contención familiar.

Uno de los primos, Matheo, en documentación complementaria de la época, figura como propietario de diversos dominios rurales casualmente en la zona cercana a Valladolid.²¹ Estos datos corroboran la situación social de la familia.

Elena Manuel continúa con la designación de los respectivos testamentarios o ejecutores testamentarios, siendo dos ellos, familiares: el antes mencionado Johan de la Pava, tío político, y su tía paterna Inés de Mongara. A ellos se les sumaba Gonzalo de León.

“Para cumplir e pagar este my testamento e las mandas en el contenidas fago e hordeno por mis testamentarios a Gonzalo de león iohn de la pava e a ynes de maninia my tia a los quales do e otorgo todo my poder complido a todos tres juntamente e a cada uno dellos por sy yn solidadq deste my testamento q sy darsedoles e otorgales todo my poder complido e a la mejor forma e manera q puedo e de derecho deve e se apoderar e a todos mis bienes muebles e rayses de quier q los yo avia e venda vendas dellos los q qierades e por bien touiedes bien visto vos fueres e cumplades e pagades todo lo antes dicho my testamento contenido e mandas en el contenidas e dolas e otorgolos a cada uno dellos podr complido, ytem mando para faser e otorgar en esta rason con cartas de vendida e de vendidas e remates de los dichos mys bienes las q en esta rason cumpliere e menester fueren et para q sean firmes e bastantes e con quales firmezas e posturas e condiciones e obligaciones e renunciaciones q otorgar quisieren e faser sobre la dicha rason e todas las otras cosas e cada una dellas q yo misma faria...”

Dichos testamentarios son elegidos por el testador para cumplir con sus mandas. En general, personas de su estricta confianza, en un número no mayor a tres, ya que si son más quienes tienen la responsabilidad de garantizar la ejecución del

²¹ Real Audiencia y Chancillería de Valladolid, caja 765, 6.

testamento puede prestarse a discusiones u opiniones encontradas lo que dilataría el cumplimiento del mismo.²²

En cuanto los testigos eran llamados a certificar el acto testamentario, debían conocer al testador y en algunos casos, en los llamados testamentos abiertos, podían conocer y dar fe de las mandas, en otros, los testamentos cerrados, simplemente reconocer el testamento como tal, o sea que era el documento hecho y firmado en su presencia. En determinadas circunstancias, ante la duda, podían ser llamados a dar testimonio de la veracidad de las mandas o del testamento. Era tradicional que fueran varios y, según lo establecido para otorgar validez al documento, debían hallarse presentes en el momento del otorgamiento el escribano y tres testigos vecinos del lugar; si no era posible encontrar un escribano que pudiera acudir en ese momento serían suficientes cinco testigos que fueran vecinos del lugar; si tampoco estos fueran hallados, valdría con tres testigos vecinos y dos que no lo fueran; y si ningún vecino estuviera disponible, sería válido el testamento otorgado ante siete testigos.²³

En el caso de Elena Manuel el testamento se otorga ante el escribano de la villa Alfonso González de Toledo, quien firma el documento, y siete testigos: Alfonso, hijo de Pedro de Mansilla, Pedro de Pablos, Lorenzo, carpintero, Matheo, hijo de Juan de Villavieja, Juan de Abrojos, Luis el cojo y Francisco de Velliza, todos vecinos de la villa. La presencia de estos testigos en el momento de la certificación nos está mostrando a un grupo de gente con cercanía a la testadora. Tal vez quienes vivían en la vecindad o personas que realizaba sus oficios, prestando servicios a la familia y que permiten al historiador descubrir la vitalidad de la gente del común, el hombre “anónimo” que pierde esa condición al ser “descubierto” en la cotidianeidad documental y en la interacción natural de la sociedad, más allá de sus diferencias.

“...fuesen testigos e fue fecha a los siete días del mes de octubre del nascimiento de nuestro señor Ieshu xpto de mil e quatrocientos e noventa e dos anos de lo qual son

²² M. del Pilar ESTEVEZ SANTAMARÍA “Prácticas testamentarias en el Madrid del siglo XVI: norma y realidad”. Conferencia dictada en las *Jornadas Científicas sobre Documentación “La muerte y sus testimonios escritos”* celebradas en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid durante los días 3, 10 y 17 de marzo de 2010. Madrid, 2011. Disponible en http://www.ucm.es/data/cont/docs/446-2013-08-22-02_esteves%20santamaria.pdf

²³ M. del Pilar ESTEVEZ SANTAMARÍA “Prácticas testamentarias en el Madrid del siglo XVI: norma y realidad”. p. 59.

testigos que fuesen presentes e todo quanto diredes? Alfonso fijo de Pedro de Mansilla e pedro de pablos e Lorenzo carpintero, matheo fijo de johan de villavieja e johan de abrojos e luys el coxo e francisco de velliza vecinos de la dicha villa de tordesillas para esto rogados e rogados e yo Alfonso González de Toledo escriuano e notario publico sobre dicho fui presente a todo quanto dicho es”

IV- Conclusiones

Hay quienes juzgan que los historiadores otorgan una exagerada prioridad al testimonio de los textos, por encima de los objetos e imágenes, y que debiéramos extraer de unos y otros por igual, lógicas y sistemas. En definitiva, practicar un inicial análisis estructural, como propone M. Pastoureau para el caso de los colores²⁴ y que podemos hacer extensivo a todo documento.

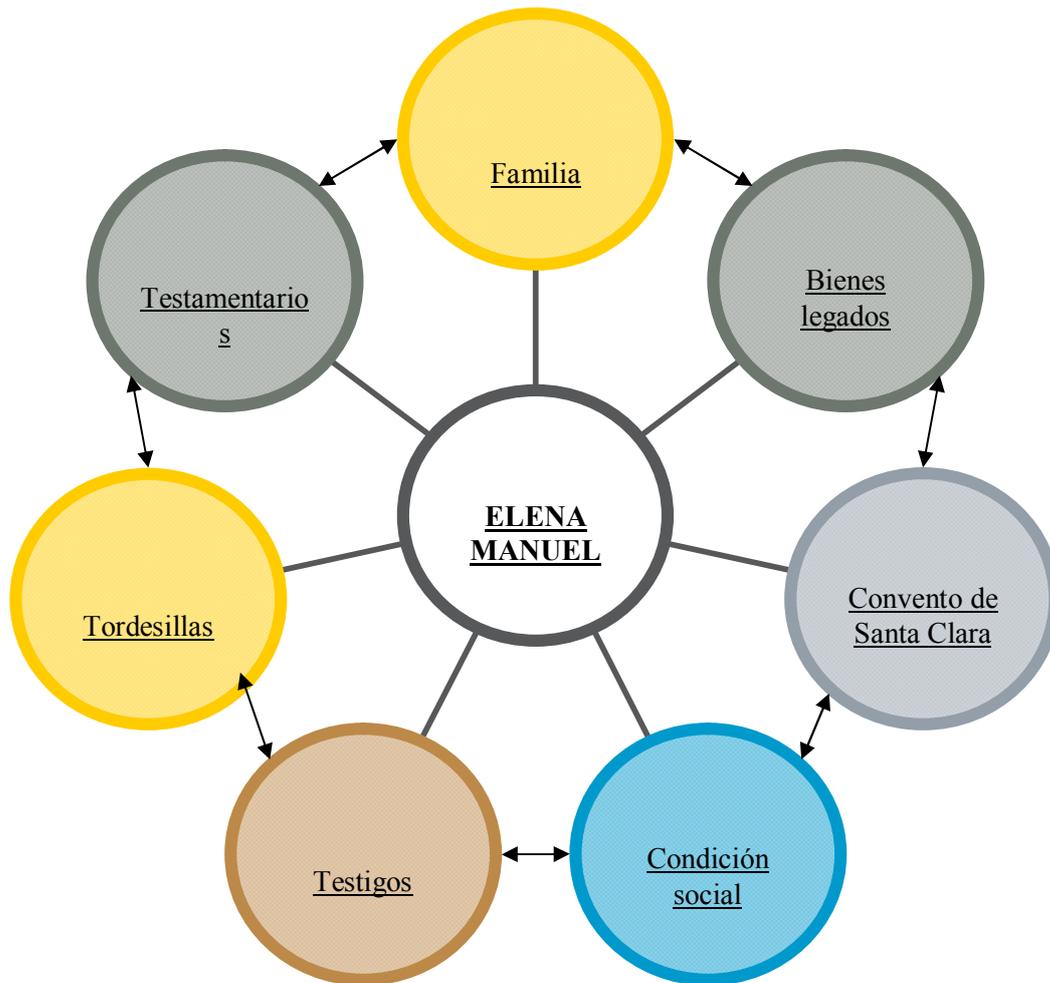
La propuesta es efectuar una descripción material, —un gráfico, estampa— detectar los objetos y temas que se representan, específicamente a quiénes representan, luego aplicar análisis e interpretaciones, y lograr una explicación histórica del primer paso.

Cada testimonio pretérito *re presenta*, vuelve de nuevo presente al sujeto histórico; cada documento nos desafía a analizarlo sin oponer la “forma” —las convenciones de la representación— al “fondo” —aquello que la imagen representa. La imagen piensa como el lenguaje articulado, concepto que defendió Pierre Francastel cuando se refería al “pensamiento figurativo” que consiste en la abolición o la subversión del tiempo lineal del lenguaje. La imagen se ve en un instante, representando en el espacio las relaciones significantes. Es instrumental al historiador echar mano a una lectura amplia de estas relaciones, pues toda huella —testamento, moneda, vasija, mosaico— transcribe representaciones comunes o eruditas, que le son propias, una red de sentido histórico.²⁵

Si leemos el gráfico documental del testamento de Elena Manuel en términos históricos, permite explicar a un sujeto socio-económico que vivifica las normas y valores de su contexto:

²⁴ M.PASTOREAU, Op. cit., p. 13

²⁵ Jacques LE GOFF y Jean C. SCHMITT, “La historia medieval”, *Cahiers de civilisation médiévale*, Nro. 39, 1996, pp. 9-25.



De lo testado por esta mujer de Tordesillas, se puede recrear su núcleo familiar más directo, del cual hereda y lega redes de pertenencia y ciertos bienes que la unen en particular a la comunidad de clarisas, respondiendo a una dinámica socio-cultural de la oligarquía regional bajomedieval; también de ese núcleo familiar se deriva el nombramiento de testamentarios, vinculados al entorno de la villa de Tordesillas, en el cual interactúan de un modo diferencial la variedad de testigos. Los elementos se accionan, se retroalimentan y son concomitantes en Elena Manuel.

El testamento responde estrictamente a la forma legal estipulada para este tipo de documentación, en las disposiciones y su orden, características de testamentarios y testigos.

Por último, más allá de algunas precauciones, con las limitaciones y las afirmaciones documentadas, en este caso, se puede figurar un mapa familiar de *aquellos* que no formaban parte de los grandes linajes.



Representaciones iconográficas del exotismo intercultural: “*El Milagroso Viaje de Mahoma*” La imagen en una obra prohibida (S XV)¹

Jorge RIGUEIRO GARCÍA

Universidad de Buenos Aires

*Con un profundo reconocimiento por
Nilda Guglielmi, que sin su generosa
colaboración este artículo no hubiera existido*

183

Durante la Edad Media, la experiencia de un viaje era altamente azarosa, enriquecedora. Podía acabar de la peor manera, o con un ciclo de perfeccionamiento vital personal alcanzado, como en el caso de una peregrinación.²

Un viaje muchas veces significaba partir a un “mundo” desconocido y pleno de leyendas o, por lo menos, de relatos de quienes ya lo habían visitado o escuchado hablar de él, generando hasta proceso de marginación en los viajeros y en quienes abandonaban su hogar para emprender un viaje.³

La preparación para un viaje era ardua y no exenta de la angustia de no saber si se retornaba con vida: caminos inseguros, viajes por mar llenos de peripecias (piratas y monstruos marinos, por supuesto), enemigos y ladrones acechantes en bosques o sitios apartados y pueblos diversos con culturas y hasta tradiciones opuestas al viajero, esperaban del otro lado del mapa.

Libros de viajes, guías de viajeros y extensas relaciones de travesías poblaban los estantes de bibliófilos y viajeros avezados; inflando la imaginación del

¹ Este trabajo surge de la fusión de dos artículos escritos sobre la base de la misma fuente: “*Visiones celestiales en ‘El milagroso viaje de Mahoma’*. *Iconografía de un viaje celestial en una obra prohibida*”, presentado en las XI Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval, Bs. As., UCA, 2014 y de “*Lo monstruoso e infernal en ‘El milagroso viaje de Mahoma’*. *Iconografía de un viaje celestial en una obra prohibida*”, expuesto en las V Jornadas de Reflexión Monstruos y Monstruosidades – FyL – UBA 2014.

² GUGLIELMI, Nilda: *Guía para viajeros medievales (Oriente. Siglos XIII- XV)*; Bs. As., PRIMED; 1994. Sobre viajes: MOLLAT, Michel: *Los exploradores del siglo XIII al XVI*; México, FCE, 1990. Más abarcativos, sobre peregrinajes y los preparativos, rutas y otros temas: STOPANI, Renato: *La via Francigena. Una Strada europea nell’Italia del Medioevo*; Firenze, La Lettere, 2007 o OURSEL, Raymond: *Pellegrini del medioevo. Gli uomini, le strade, i santuari*; Milán, Jaca Books, 1998. Más amplio, sobre el entorno meridional: ABULAFIA, Dvid: *El gran mar. Una historia humana del Mediterráneo*; Barcelona, Plantea, 2013.

³ GUGLIELMI, Nilda: *La ciudad medieval y sus gentes (Italia, siglos XII-XV)*; Buenos Aires, 1981 y *Marginalidad en la Edad Media*; Bs. As., EUdeBA; 1986.

resto de la población con un doble sentimiento de curiosidad y miedo, pero superando todo esto, viajeros, comerciantes, evangelizadores y peregrinos se las arreglaron para seguir su marcha y tratar de retornar con el pellejo intacto y si era posible, la billetera llena o los pecados redimidos. Asimismo, una multitud de santos viajeros y advocaciones de la Virgen, ayudaban al peregrino o al que emprendía la travesía para la feliz resolución de su trámite, permitiendo que volviese a casa y salvase la vida y la bolsa.

Sólo un viaje estaba vedado o no tenía un retorno posible: el viaje al Más Allá. Este viaje a tierras infernales o al mismísimo Cielo, era algo imposible desde un punto de vista práctico, pues requería la muerte física del “viajero” para que fuese habilitado a cruzar los umbrales de ese otro mundo. Sólo Orfeo pudo, en la mente de los hombres medievales, cruzar la Estigia y volver vivo, pero con un alto costo en el camino. Mucho más tarde, Dante se dio el lujo de visitar minuciosamente el Infierno para llegar al Paraíso, a través de una obra literaria de largo periplo, y encontrarse con su Beatriz, pero dado lo incompleto de su obra, no sabemos qué tal le fue en el camino de retorno.⁴

En el presente artículo, el viajero analizado es el Profeta Mahoma, quien a partir de unos pocos pasajes coránicos y de la tradición o *Summa* posterior, nos informa de un viaje “horizontal” a través de tiempo y espacio durante la noche. Viaja desde La Meca a Jerusalén a lomos de un animal fabuloso, el *Al-Burâk*, teniendo en la misma noche y en una segunda instancia, una ascensión “vertical” en recorrida por los siete Cielos y un posterior descenso a los siete infiernos. Luego de su dilatado recorrido volvió a la mañana siguiente, cargado de experiencias extáticas y tras conocer y dialogar en persona con algunos de los más importantes personajes de la Fe del Antiguo y del Nuevo Testamento.⁵

⁴ Sobre el diablo, entre otros: CARDINI, Franco: *Magia, brujería y superstición en el Occidente Medieval*; Barcelona, Península, 1999, MUCHEMBLED, Robert: *Historia del diablo. Siglo XII-XX*; Bs. As., FCE, 2000. Sobre las influencias culturales en Oriente: BLÁZQUEZ, José María: *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*; Madrid, Cátedra, 1998 o PAUL, Jacques: *Historia intelectual del Occidente medieval*; Madrid, Cátedra, 2003. Sobre el Cielo: Mc. DANNELL, Colleen y LANG, Bernhard: *Historia del Cielo*; Madrid, Taurus, 2001.

⁵ En sus textos, *Al-Bujâri* y *Muslim*, de quienes hablaremos más adelante, narran las líneas generales del viaje a Jerusalén (*Isrâ*) y hacia los Cielos (el *Mi'ráy*): El Profeta montó sobre un animal de naturaleza mística, el *Al-Burâq*, más grande que un asno pero menor a un mulo y cuyo paso alcanzaba los límites de la vista. Entró en la Mezquita *Al-Aqsâ*, en la actual Explanada frente a la Cúpula de la Roca, y ahí realizó una oración absolutamente abstraído del mundo exterior. A continuación, el Ángel Gabriel le dio a elegir para beber de dos recipientes, uno contenía vino (el vino aún no había sido prohibido) y el otro contenía leche. Mahoma escogió el que tenía leche y tras beber de él, el Arcángel le dijo: “Has acertado en la naturaleza primordial (*fitra*)”. Después, lo condujo al primer cielo, luego al segundo, al tercero, hasta que

Este viaje ha sido tomado por el islam como un acontecimiento de real importancia, amén de lo milagroso y relevante de su contenido para la doctrina, ya que mediante la tradición de su relato y a instancias de Moisés, fueron instituidas las cinco oraciones al día que todo fiel debe realizar. Si bien, en un primer momento, fueron dictadas cincuenta oraciones distribuidas a lo largo de la noche y del día, su número fue reducido finalmente al de cinco, valiendo cada una de ellas por diez⁶. Se trata de un único viaje pero diversas tradiciones han incurrido en agregar elementos, datos y hasta sitios visitados durante este periplo, habiendo, incluso, re escrituras cristianas medievales en las que se hace hincapié en el encuentro y diálogo entre Dios y el Profeta⁷.

al llegar al final del séptimo cielo, el cual es la frontera para las criaturas, el Profeta avanzó, pudo contemplar el Árbol de Loto y Allah “le mostró lo que le mostró”, pero sin haber visto a Dios directamente. Durante esa Noche, fue impuesta a los musulmanes la práctica del *Salât* (la oración) cinco veces al día. Durante este viaje ha conocido a los más importantes Profetas del Antiguo y Nuevo Testamento: Adán, Moisés, Abraham, Cristo o José.

Al día siguiente, una vez vuelto a Meca, Mahoma describió a la gente lo que acababa de vivir, pero muchos lo acogieron entre burlas. Incluso algunos lo desafiaron a describir los restos del Templo de Salomón, ya que había estado en él. Durante su visita a Jerusalén, no se había fijado en los detalles y no pudo responder al principio. *Al-Bujâri y Muslim* continúan su narración aduciendo que el mismo Profeta fue nuevamente “... al interior del recinto de la Kaaba, y ahí Allah me hizo ver de nuevo el Templo de Jerusalén. Salí y se lo describí tal como había aparecido bajo mi mirada”. A pesar de ello, muchos siguieron afirmando que Mahoma mentía o había sido víctima de una alucinación. Los llamados “idólatras” acudieron ante Abû Bakr, cuya sensatez y prudencia consideraban en alta estima y le contaron lo ocurrido. Esperaban que él se echara atrás y abandonara a Mahoma y dejase de seguirlo en su prédica, pero en lugar de ello, él dijo: “Yo digo que sus palabras son verdaderas, y lo sostendría aunque fuera más lejos en sus afirmaciones”. Por ello, Abû Bakr, que luego sería el primer califa tras la desaparición de Mahoma y uno de los primeros testigos de lo que luego explicaremos como *hadices*.

⁶ Originariamente, las oraciones solicitadas por Dios eran cincuenta, pero a instancias de Moisés, Mahoma solicitó una reducción, lo que le fue concedida. Esta vez, las oraciones fueron diez. Ante la insistencia de Moisés, por lo engorroso de realizar diez oraciones, Allah concedió que las oraciones fuesen sólo cinco. Si bien Moisés aconsejó a Mahoma que solicitase una nueva reducción, Mahoma sintió vergüenza de un nuevo pedido a Dios, por lo que desde ese momento, las oraciones obligatorias son sólo cinco para cada fiel. Sobre aspectos culturales e históricos del Islam, entre muchos de alto valor: HOURANI, Albert: *La historia de los árabes*; Barcelona, Zeta, 2008; ROGAN, Eugene: *Los árabes*; Barcelona, Crítica, 2010; LEWIS, Bernard: *El mundo del Islam. Gente. Cultura. Fe*; Barcelona, Destino, 1995; ABD AL-ATI, Hammudah: *Luces sobre el Islam*, Madrid, Centro Cultural Islámico de Madrid, 1993; KÜNG, Hans: *El Islam: historia, presente, futuro*; Madrid, Trotta, 2006; WAINES, David: *El Islam*, Madrid, Tres Cantos; Akal, 2008 o CRUZ, H. Miguel: *Historia del pensamiento en el mundo Islámico*. Madrid, 1981.

⁷ Como el interesante Libro de la Escala de Mahoma, que puede verse en las ediciones clásicas de José MUÑOZ SENDINO: *La escala de Mahoma*; Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, 1949; Enrico CERULLI: *Il Libro della scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina comedia*, Ciudad del Vaticano: Biblioteca apostólica vaticana, 1949, se han realizado recientemente traducciones a lenguas modernas, en algunos casos en edición bilingüe con el latín: *Le livre de l'échelle de Mahomet*, (trad. Gisèle BESSON y Michelle BROSSARD-DANDRÉ), Paris: Le Livre de Poche, 1991; *Libro de la escala de Mahoma, según la versión latina del siglo XIII de Buenaventura de Siena* (trad. José Luis OLIVER, prólogo de María Jesús VIGUERA), Madrid: Siruela, 1996; Regynald HYATTE: *The Prophet of islam in Old French: The Romance of Muhammad (1258) and The Book of Muhammad's Ladder (1264)*; Leiden: Brill, 1997. En ECHEVARRIA ARSUAGA, Ana: *La reescritura del Libro de la Escala de Mahoma como polémica religiosa*; en CEHM, n° 29, 2006, p. 173-199. También es de suma utilidad para aspectos culturales: MELO CARRASCO, Diego y VIDAL CASTRO, Francisco (Eds.): *A 1300 de la conquista de*

La obra que nos ocupa para reseñar este viaje, de tan pocos datos iniciales en el Corán, es el “*El milagroso viaje del Profeta*”. Exquisito libro compuesto por *Mir Haydar* hacia 1436, con caligrafía en turco del este y anotado en escritura del Uighur por *Malik Bakhshi* de Héraït, que ha recibido ilustraciones de desconocidos pero magníficos artistas, confeccionado sobre papel importado de China.⁸

Obra rica en testimonios interculturales, contiene en sí múltiples intervenciones de diversas manos, ilustradores y caligrafías. El manuscrito con anotaciones en *persa, turco, árabe y uighur*, realizó asimismo, un intrépido periplo y tuvo suerte dispar, hasta que en 1673 fue comprado en Constantinopla por el traductor francés de *Las mil y una noches*, Antoine Gallard. En Francia, permaneció en la biblioteca del ministro Colbert hasta que pasó a los Fondos Nacionales. Actualmente, está en la Sección “Rarezas turcas” de la Biblioteca Nacional de Francia, bajo el número 190. Este Viaje, asimismo, fue reelaborado en otras zonas del mundo islámico, pero en ningún caso, ha sido ilustrado como en el ejemplar que nos ocupa.

Inspirado en los primeros versos de la Sura XVII *al-Isrâ*⁹, se cuenta cómo el Profeta fue llevado por el Arcángel Gabriel desde el Santuario de La Meca hasta la “Mezquita lejana” o *Al- Acqsa*, en la Explanada frente al sitio en el que posteriormente sería construido el edificio conocido como Cúpula de la Roca, en torno del año 620 en Jerusalén. Este edificio, parte del complejo religioso en la Explanada de la Roca, está construido sobre restos de edificaciones anteriores, e incluso, según la tradición, sobre restos mismos del Templo de Salomón¹⁰.

Luego de una purificación espiritual en la oración y en las aguas sagradas de la fuente de *Zazam* (de la cual, según la tradición, bebió Ismael para aplacar su sed y que se encuentra en La Meca) para evitar el error y la duda, el Arcángel lo obliga a repetir las palabras y pensamientos, que pronto se transformarían en la base del

Al-Andaluz (711-2011). Historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica; Coquimbo, Chile, Universidad Adolfo Suárez, 2012.

⁸ NÂMEH, Mirâj: *Le voyage miraculeux du Prophète*; Paris, Bobliothèque Nationale. Manuscrit Supplément turc 190; Paris, Draeger, 1977, edición presentada y comentada por Marie-Rose Ségui.

⁹ La cita textual es: “¡Gloria a quien una noche hizo / viajar a su siervo desde la Mezquita / Inviolable hasta la Mezquita más lejana, aquella cuyos / alrededores hemos bendecido, / para mostrarle parte de Nuestros signos! / Verdaderamente Él es Quien oye y Quien ve”. En: *El Noble Corán y su traducción comentario en lengua española*; Arabia Saudita, Complejo del Rey Fahd, 1989. En adelante, se citará *Corán*.

¹⁰ Por la fecha, el lector deberá comprender la importancia de este viaje, pues data de poco tiempo antes de que Mahoma debiera abandonar La Meca y refugiarse en Media, tras una serie de atentados contra su persona y empezar desde allí la expansión del islam.

Corán. Luego lo ayuda a montar en el *Al-Burâk*, rápido como el rayo.¹¹ Si bien el Corán es exiguo respecto del viaje hacia el Cielo, pero ilustrativo en lo que a castigos infernales se refiere, la Sunna o tradición posterior, se encargó de explicar el doble proceso del viaje y todas las implicancias del mismo¹².

La interculturalidad en el arte

Cuando Bagdad fue promovida a Capital Califal en el 762, el rechazo por la figura humana en la iconografía se profundizó, por lo que un riquísimo programa de grotescos, entrelazados y lacerías multicolores pobló los manuscritos. Asimismo, los artistas evitaron caer en la idolatría de la representación de la imagen humana, para no imitar a Dios, y de ahí que las pocas imágenes del Profeta se hacían sin rostro o con el mismo velado, para impedir contemplar su faz y simbolizar su aspecto profético. (Figuras 1 a 3)

Anteriormente, califas omeyas habían hecho acuñar moneda con efigies de seres vivos siguiendo patrones tradicionales del arte persa y bizantino, pero llegaron a resellarla para quitar ilustraciones “inconvenientes” o iconografía cristianizante. Posteriormente, artistas de origen timur o mongoles, aprovecharon este vasto programa y fuente de recursos e inspiración no musulmana para darle al Profeta variada representación dentro de obras de marcada motivación espiritual y mística,

¹¹ Sobre Mahoma, apenas un clásico: RODINSON, Maxime: *Mahoma*; Barcelona, Península, 2002.

¹² La palabra *Sunna* significa básicamente “conducta” y se trasformó posteriormente, en doctrina para los musulmanes, por provenir del conjunto de dichos y hechos de Mahoma y su manera de proceder según resulta del testimonio de los *ashab*, sus contemporáneos y compañeros. Como muchas veces el Corán no entra en detalles respecto de un sinfín de cuestiones, la *Sunna* a través de los *hadits* (o *hadices*), ha agregado a las fuentes interpretativas coránicas. Un *hadit* es un breve relato en el que se recogen palabras, dichos, hechos o actos testimoniados por contemporáneos del Profeta. De esta forma, Los *hadices* sirven para establecer la Tradición, conformando la segunda fuente del islam. Cada *hadit* se compone de dos partes: en primer lugar el contenido de la tradición propiamente dicha y luego, la cadena de los nombres de quienes lo transmitieron. Tras la muerte del Profeta, se recogieron numerosos hechos y dichos suyos, por lo que hubo que distinguir los *hadices* auténticos de los más o menos añadidos e inventados, apareciendo las seis principales y originarias colecciones oficiales. Este trabajo de recopilación y crítica se hizo en el siglo IX. La primera gran compilación la hicieron el abogado abasí Muhammad ibn Ismail Bujari (muerto en 870) y Sahih Muslim (muerto en 875), que dieron por auténticos 7.000 de los 60.000 examinados. Los ritos y las obligaciones de los Cinco Pilares del islam, así como gran parte del derecho penal, tienen su origen en los *hadices* de Bujari. También, el relato más pormenorizado respecto del viaje del Profeta es suyo, e indudablemente, fuente para la inspiración del artista ilustrador. Sobre la base de esta Sunna, es que en las noches que pasaba en vela cerca de la Kaaba, el Arcángel comenzó a aparecérselo a Mahoma y le extrajo del cuerpo por segunda vez en la vida el corazón, lavándolo y curándolo en la fuente de *Zamzam*. A partir de esta purificación, es que pudo emprender el viaje nocturno montado en el *Al-Burâk* y en su compañía. En una versión anterior a la analizada, comentada en nuestra nota 7, se habla del *Libro de la escala de Mahoma*.

en un clima de cierta tolerancia y piedad encendidas, pero que iba decantando hacia un arte abstracto y no figurativo.¹³

Así, los conquistadores musulmanes en su expansión, se encontraron con influencias sasánidas o bizantinas sumadas a los aportes del Turquestán oriental, punto de unión de tradiciones diversas y hasta encontradas¹⁴. Pero, se podría asegurar que el arte persa ha elaborado una síntesis de las corrientes iconográficas y estilísticas con caracteres altamente realistas de las figuras animadas, de la misma forma que de los paisajes en su aplicación al viaje analizado.

Un ejemplo de esto son los nimbos sobre las cabezas de algunos personajes realizados como coronas de llamas, o la influencias bizantina en cuanto al tratamiento del espacio donde se mueven las figuras, o las sombras que proyectan

¹³ Una escuela teológica islámica, denominada *Mutazila*, en el primer tercio del siglo IX, trató de purificar el Corán de cualquier interpretación simplista, esto es, popular y antropomórfica. Utilizando el razonamiento filosófico cristiano, de raíz griega clásica, proscribió uno de los recursos populares como son las imágenes tanto religiosas como laicas. No obstante el nacionalismo árabe que dio forma al descontento popular tanto contra el *mutazilismo* como contra el cristianismo, persiguió cualquier elemento de la cultura que pudiera ser tomado como cristiano, y por tanto, toda imagen se tildó de cristiana o peor aún, de pagana. De esta manera la iconofobia de la tradición *sunni* coincidió con el *mutazilismo*. Esta situación explica que el mismo califa abbasí mandara borrar todas las imágenes de sus palacios en el 870, inaugurando un auténtico desierto iconográfico hasta el siglo XIII. La prohibición alcanzaría para siempre al interior de las mezquitas y al propio Corán que no se ilustró. Para apoyar estas teorías, los musulmanes elaboraron tradiciones en las que se insistía en la idea de que quien crea imágenes incurre en la soberbia sacrilega de parangonarse con el Creador. En este contexto se dio una extraña paradoja, ya que allí donde el sustrato figurativo fue más importante, como en Oriente, la reacción iconoclasta fue más decidida, mientras que en Occidente, depauperado culturalmente por las invasiones de los pueblos bárbaros, hubo una cierta tolerancia iconográfica. En Oriente, el eclipse de la figura humana se prolongó durante todo el siglo X, aunque desde el siglo XI, de forma tímida, aparecen las primeras figuras, precisamente en la ilustración de libros. Se trata de las figuras humanas, de rasgos chinos o mongoles, que representan constelaciones en un manuscrito de 1009 hecho en Irak. Otra temprana representación son las pinturas al fresco del palacio de la ciudad de Gaza y también en el Salón del Trono del palacio de Lasjari Bazar, cercano a aquella ciudad, fechados ambos a comienzos del siglo XI. A partir de estos momentos, Oriente recuperará, en temas de índole civil, científica e histórica, la figura humana y las escenas, aunque tal cosa sólo se generalizaría a partir del siglo XIII. /.../ El capítulo 42, sura 11 del Corán señala que “[Alá es] el creador de los cielos y la tierra... (no hay) nadie a semejanza de Él” Por lo que los musulmanes consideran que Alá no puede ser capturado por un imagen hecha por una mano humana, tal era su belleza y grandeza. Intentar hacerlo era un insulto para Alá. La misma creencia se busca aplicar a Mahoma: en el Corán (Capítulo 21, suras 52 a 54) se lee “Abraham] dijo a su padre y a su pueblo: “¿Qué son estas imágenes que están adorando?”. Ellos respondieron: “Hemos averiguado que nuestros padres las adoraban”. Él les dijo: “Ciertamente, ustedes, y vuestros padres, se encontraban en claro error”. /.../ En Persia, hoy Irán, el arte se volvió especialmente notable por su arte figurativo en muros y manuscritos iluminados. Se incluían escenas de la vida del Profeta, reyes de Irán y otras figuras humanas. Los ejemplos incluyen 56 pinturas en miniatura del siglo XIV del libro llamado “Shah-namej” (“Libro de Reyes”); también las ilustraciones del “Jami' at-tawarikh” (“Historia Universal de Rashid ad-Din”) y el manuscrito “Khwaju Kermani” del año 1396. El estilo de representación irania estaba influenciado por el arte Seljuk pero también por la pintura de lejano oriente. El más celebre de los pintores islámicos fue Behzad (quien vivió entre los años 1455 a 1536), liderando una escuela de arte en Irán.” En: KLEIN, Fernando: *La representación de Mahoma: lo prohibido y lo permitido*; en Entelequia. Revista Interdisciplinar, n° 9, primavera 2009, pags. 49-62 et passim. (<http://www.eumed.net/entelequia/pdf/2009/e09a03.pdf> consulta 15/11/14)

¹⁴ GARCÍA MANSILLA, Juan V. (Dir.): *Historia del arte medieval*; Valencia, Universitat de València; 2012.

(Figura 4)¹⁵. Por otra parte, el uso del oro en los manuscritos data de antiguo y ya las corrientes maniqueas pre musulmanas lo usaban junto a la plata, para algunas de sus obras más importantes.

La influencia turquestana se verifica en los tonos ocre o rojos empleados en los fondos, o en la realización de paisajes inspirados en regiones del Asia Central, producto de la expansión del budismo desde China al Irán occidental y vehículo de la influencia del Extremo Oriente en los manuscritos. (Figura 5)

Tras la unificación de los pueblos mongoles en el S. XIII, este impresionante imperio —que abarcaba desde el Volga hasta la China del N y desde Siberia hasta la India—, fue el escenario de un traspaso cultural intensísimo, aunque de una duración relativamente corta. Pasada la mitad del S. XIV, tres imperios sobrevivieron a lo que Gengis Khan había levantado, pero el de los timures sería el más poderoso y fecundo, generando en su seno tres grandes escuelas pictóricas con importantes tradiciones artísticas: Chiraz, Tabriz y Hérâit.¹⁶

La escuela de Chiraz, capital de la provincia de Fars, actualmente en Irán, es la que ha conservado la mayor cantidad de elementos del arte persa y de Bagdad; en sus obras se distinguen los fondos ocre amarillo y rojos a la vez que el estilo importado del Turkestán y Asia central, con mínimas influencias chinas. (Figura 6)

La de Tabriz, en el Azerbaidjan oriental, proveniente de la capital del imperio iranio mogol de Gengis Khan (1256-1353), estuvo marcada por la influencia china, sobre todo por las relaciones mantenidas entre los nuevos maestros persas y del Celeste Imperio. Devenida capital, Tabriz recibió célebres viajeros occidentales, tales como Odorico de Pordenone o Marco Polo¹⁷. De esta forma, la escuela de iluminación creada recibió el influjo que trajo consigo un numeroso grupo de artistas chinos emigrados. Otra de las aportaciones fue la revolucionaria técnica de representación de la perspectiva. (Figuras 7 a 9)

¹⁵ GRABAR, André: *La peinture byzantine*; Gèneve, Skira, 1953. Más recientemente: BECKWITH, John: *El primer arte medieval*, Buenos Aires, Méjico, Hermes, 1964 o LOWDEN, John: *Early Christian & Byzantine art*; N. Y., Phaidon, 1998. Muy útil es MATHEWS, Tomas: *Byzantium: from antiquity to the Reinassance*; London, Yale University Press, 1998. Sobre influencias comerciales y hasta culturales entre Bizancio y Venecia, entre muchísimos: RAVEGNANI, Giorgio: *Bizancio y Venecia. Historia de un Imperio*; Madrid, Machado, 2011.

¹⁶ Sobre la expansión mongola: BURBANK, Jane y COOPER, Frederick: *Imperios. Una nueva visión de la historia universal*; Barcelona, Crítica, 2011.

¹⁷ RACINE, Pierre: *Marco Polo et ses voyages*; Paris, Perrin, 2012. También: LARNER, John: *Marco Polo y el descubrimiento del mundo*; Barcelona, Paidós, 2001.

De esta forma, el arte figurativo iranio se irá amalgamando con las influencias chinas, cambiándolo de forma definitiva, por más que tratase de recuperar la identidad “nacional”. Pero, definitivamente, el más destacado centro timur en el Irán del S. XV, ha sido el de Héràit, hoy en Afganistán. Arte surgido de una provincia oriental persa, es el que nos ha legado el mayor número de manuscritos iluminados, aunque igualmente influenciado por la escuela china, pero que alcanzó una cumbre en el arte iconográfico de su tiempo. (Figuras 10 y 11)

La obra

Entre las “rarezas turcas” de la Biblioteca Nacional de Francia, el *Mirâj Nâmeh* es una de las más bellas obras surgidas de los talleres de Héràit, capital de Khorassan. Visiblemente realizada por tres artistas diferentes, tiene 61 ilustraciones con una impresionante riqueza de colores y delicada factura. Esta exquisitez se debió, en parte, al impulso que le diera a la iluminación de libros *Chân Rokh* o *Shahruj* (1396-1447), hijo y sucesor de *Timur Lang* (conocido en Occidente como *Tamerlán*). Posteriormente, su hijo *Bâysonqûr Mirâ* o *Baysunghur I* (1399-1433), heredó un inmenso reino consolidado y próspero. Se rodeó de poetas, artistas, científicos y fue un gran amante de los libros, creando un auténtico *Scriptorium* en la capital, Samarcanda; donde se elaboraron una importante cantidad de manuscritos de real valía artística. Asimismo, al profundizar las relaciones diplomáticas y comerciales con China, las influencias de este país, junto con las de la India y el Asia Central, se dieron cita en el reino Timur.

Fruto de cruzar aspectos culturales diversos, la Escuela de Héràit contiene elementos tradicionales y los que anuncian al futuro arte de la miniatura persa: las características de lo “analítico” del arte musulmán combinado con la delicadeza y extremo detallismo del chino; donde se combinan el hieratismo y alargamiento de las figuras, el marcado colorido y profundidad de los tonos, sumado a una arquitectura representada por edificios pomposos y cargados de decoración exterior y arabescos, pero sin un mayor trabajo de perspectiva.

El *Mirâj Namêh* es un emblema de esta escuela. Por ejemplo, se aprecian las alas del Arcángel intensamente multicolores (que recuerdan las que Fra Angélico había hecho para sus Anunciaciones), y los cielos cuajados de estrellas en oro y plata. Llama la atención el colorido, hasta excesivo, que puede verse en la mayoría

de las escenas, extensivo también a la cerámica y a las producciones textiles de la región.

Los ropajes de los personajes representados, lujosos y elegantes, corresponden fundamentalmente, a la moda mongola, en especial de Turfan, al igual que los calzados: superposición de prendas, colores y texturas, mangas largas que ocultan las manos y zapatillas blancas o medias (figura 12). Se notan rasgos mongoloides en las figuras, incluso en el mismo Profeta, pero los rostros de los personajes femeninos en los infiernos o de los espíritus angélicos, asimilables a muchachas jóvenes, son chinos: caras ovaladas, delicadas cejas arqueadas, largos cabellos trenzados y recogidos sobre la cabeza, a la moda de Turfan, y cuidada gestualidad, en las escenas paradisíacas. En las visiones infernales, el cabello suelto, revuelto y largo para las almas atormentadas de las pecadoras.

Lo que distingue a los personajes masculinos más “arábigos” por su origen, es que están resaltados por los turbantes y por las tupidas barbas, símbolo de virilidad, poder y sabiduría (amén de las vestiduras verdes del Profeta a lo largo de toda la obra). La influencia irania se percibe en la realización de nimbos o auras llameantes, pintadas en oro, en torno de las figuras de profetas o santos, que los envuelven casi por completo. Las influencias mongolas en la iconografía se verifican a través de los pliegues de los ropajes, los diseños de las nubes en el espacio aéreo, los tipos de sombreros, tocados y plumas usadas en algunas figuras, al igual que las coronas (como la del *Al-Burâk* o de los ángeles) o tocados ornitomorfos que ornan algunas cabezas, símbolo de la rapidez y altura del vuelo de las aves.

A excepción del *Al-Burâk* —siempre representado de frente, con corona mongola, patas larguísimas y muy finas. Se asemeja bastante al esbelto cuerpo de un caballo iranio, mantiene una misma dirección en todas las imágenes y su representación parece ser calcada temáticamente a lo largo de todas sus apariciones, convirtiéndose en una suerte de tópico iconográfico—, son muy pocas las imágenes de animales: aves multicolores y estilizadas en las imágenes paradisíacas o camellos como monturas de las *huríes*. En las regiones infernales, apenas cabezas de animales impuros o monstruos.

Las visiones paradisiacas

La obra muestra una amplia gama de escenas, en las cuales el Profeta es protagonista e interactúa con una serie de personajes que sirven de marco al relato del viaje milagroso. Desde el inicio, la interacción entre el Profeta y el Arcángel se manifiesta muy viva y a poco de empezar, ambos se ponen en marcha hacia Jerusalén, dando inicio al misterioso y sobrenatural periplo. Concluida la visita a los Siete Cielos¹⁸ tal como en Dante, las visiones infernales son hasta casi más interesantes y numerosas que las paradisiacas, pero el Paraíso está compuesto con delicadeza y elegancia.

Veamos tan sólo algunos ejemplos de la Obra.

La primera imagen a analizar, correspondiente a la imagen nº 3 proveniente del Fol. 5 de la obra, nos muestra a Mahoma montado en el *Al-Burâk*, acompañado por el Arcángel Gabriel y guiados por el Arcángel Miguel, que porta el caduceo, símbolo de su poder. Alrededor, en un tumultuoso y colorido *horror vacui*, multitud de ángeles de rostros andróginos y alas multicolores, que portan sombreros enjoyados y coronas gemadas para las almas de los elegidos. Este numeroso y desordenado grupo de ángeles y personajes, se desenvuelve en medio de nubes doradas, que acaban por ocultar, prácticamente, el cielo estrellado del fondo de la imagen. Además, estas nubes cubren parte de la escena y sirven de algún soporte a las figuras angélicas, carentes de pies y emergidas de una especie de cola llameante o del vuelo de sus propios vestidos, que dan una sensación de velocidad y movimiento al conjunto. (Figura 13)

En su camino ascensional y en el paso de cielo en cielo, el Profeta ha ido encontrando a grandes personajes de la fe, del que sólo reseñaremos el encuentro con los Profetas Juan, Zacarías y Abraham.

Para el primero y segundo caso —en el folio 15, en la parte inferior de la página 13—, el Profeta se encuentra con Juan y Zacarías, una vez traspasado el Segundo cielo. Ambos son presentados a Mahoma, montado en *Al-Burâk*, por el Arcángel que los señala, y están en posición erguida y un tanto hierática. Jóvenes y barbados, sus manos están ocultas entre las ropas, las cabezas con turbantes y rodeados del fuego profético a su alrededor, parecen mantener algún tipo de

¹⁸ “El que creó siete cielos, uno sobre otro. No verás en la creación del Misericordioso ninguna imperfección. Vuelve la vista. ¿Ves algún fallo? /.../ Hemos adornado el cielo de este mundo con luceros, dispuestos para lapidar a los demonios. Y a ellos les hemos preparado el castigo del Sair”. Corán, Sura LXVII; 3 y 5

diálogo. Ambos son retratados juntos en virtud de unas notas del Corán¹⁹ que mencionan el nacimiento milagroso de María y la posibilidad de que Zacarías tuviese un hijo: Juan. En torno de ellos, un cielo con pocas nubes de estilo chino y unas grandes estrellas en formato de pastillas, tachonan toda esta sección del manuscrito.

En la imagen superior a la descrita, un ángel policéfalo con setenta cabezas que a su vez tienen setenta lenguas y que alaban constantemente a Dios en diversos idiomas, recibe a los viajeros, con ropajes exquisitamente bordados. Sus manos están cubiertas por las mangas del vestido, en señal de respeto y un par de alas desplegadas que rivalizan en colorido y delicadeza con las del Arcángel Gabriel.²⁰ (Figura 14)

Posteriormente y a las puertas mismas del Jardín, la imagen N° 39 de la obra, en el Folio 45 vº, nos presenta la concepción arquitectónica del artista respecto de la entrada al Paraíso que ha de acompañar las restantes visiones del mismo sitio: un pórtico con tres puertas coronadas de cúpulas de perlas, jacinto y esmeraldas, en un exquisito ensamble colorido cuyos vanos de acceso están tapados con cortinados rojos (que permiten recordar los cortinados bizantinos que ocultaban al Emperador en las ceremonias de aparato). Hay un delicado juego de arabescos en las cúpulas del extremo, en tanto los vanos que se abren por debajo, están sólo dorados en el manuscrito. La cúpula central está dorada, pero el vano que contiene el acceso está trabajado en lacerías y las jambas cubiertas con un diseño que podría remitir a mayólicas en azul intenso, el cual se continúa en las basas de los arcos. De esta forma, se genera una suerte de ritmo que contribuye a resaltar la entrada central, la que contiene a las figuras del Profeta y del Arcángel, a la vez que el color con el que están escritos los textos en cúfico sobre los arcos de entrada. Aún así, el edificio carece de perspectiva o de juego de luces y sombras, muy propios del arte mongol. (Figura 15)

Ingresados al Jardín, la figura N° 40 del texto, nos muestra al Profeta en diálogo con el Arcángel, y cerca el *Al-Burâk*, en el espacio interior del Edén: el suelo está representado por bandas de terreno y agua pobladas de una vegetación lujuriosa que demuestran los diversos planos sucesivos hasta alcanzar el horizonte. En esta imagen se nota la carencia de efecto atmosférico o de profundidad, en tanto

¹⁹ *Corán*, Sura III, 33-40.

²⁰ *Corán*, Sura XL, 3 a 6.

las figuras representadas parecen estar suspendidas en el aire y no posar sus pies sobre el terreno. También hay referencia a elementos arquitectónicos en la entrada, con una de las hojas abiertas de la puerta, de la que sale un ángel. (Figura 16)

Más adelante, la imagen N° 41 del manuscrito en el Folio 49, nos presenta al Profeta en compañía del Arcángel y del *Al-Burâk*, sobrevolando el Jardín, poblado de delicadas *huríes*, o esposas purificadas, prometidas a los creyentes. Algunas de ellas bromean entre sí, otras están trepadas a un árbol, arreglando ramos de flores, algunas más sentadas sobre troncos dorados y enjovados. Coloridos pájaros no dudan en posarse sobre sus cabezas, aunque también, algunas de ellas tienen tocados con plumas de ave. Un arroyo dorado de reflejos como de espejo cruza la escena feérica, donde la luz impera en forma absoluta y sin que se generen conos de sombra por debajo de las figuras o de la copa de los árboles. Todo está imbuido de una paz y concordia extremas, en una suerte de movimientos cortesanos de las mujeres, a la espera de sus esposos elegidos. (Figura 17)

El Corán evoca la imagen paradisíaca²¹ aunque la Biblia había hecho lo propio con lujo de detalles. En ambos casos, ha sido el lugar en donde Adán y Eva habían desarrollado su vida antes de la caída. Para el caso coránico es descrito como un inmenso jardín cubierto de árboles, surcado por arroyos y con palacios donde moran los elegidos en compañía de las esposas liberadas de los pecados y dolores terrestres. Estas evocaciones gozosas y hasta materiales y terrenales, están dedicadas a inspirar a hombres del desierto, aunque no deben ser tomadas tan literalmente, sino bajo una concepción simbólica, donde prima la contemplación extática de la Esencia Divina.

Finalmente, imagen N° 42, correspondiente al Folio 49 v°, el divertimento de las *huríes* se hace presente: el Arcángel con sus alas desplegadas en pleno vuelo, avanza entre árboles y arbustos floridos, los cuales ni siquiera tienen sus raíces sobre el suelo. Su sustento es un terreno apenas insinuado, que crea una verdadera sensación de *horror vacui*. Ante el Profeta, las *huríes* intercambian ramos de flores, tienen pájaros exóticos y coloridos próximos a sus cabezas y algunas de ellas montan camellos. Según la tradición, en esos camellos las *huríes* y los elegidos

²¹ Por ejemplo en *Corán*, LV (61 a 75 et Passim) “del Misericordioso”, dice: “Y además de éstos habrá dos jardines más /.../ En ellos habrá dos fuentes manando /.../ En ellos habrá frutas, palmeras y granados. / ¿Cuál de los beneficios prometidos / por vuestro Señor negaréis ahora? / Habrá unas elegidas y hermosas /.../ De ojos hermosísimos; resguardadas en tiendas. /.../ Antes de ellos ningún hombre ni genio las habrá tocado /.../ Estarán recostadas sobre verdes cojines y hermosos lechos”.

realizarán travesías los días viernes en derredor de la Kaaba celeste, rodeados de ángeles en oración y en viaje hacia el Eterno. Nuevamente, nos encontramos con la representación del suelo en bandas superpuestas al estilo mongol, con la intención de generar una visión hacia el horizonte, mientras que las flores y el follaje deben su terminación a influencias del Extremo Oriente. (Figura 18)

Las visiones infernales

Las visiones infernales son, al igual que en la *Commedia*, más interesantes y numerosas que las paradisíacas y de ellas daremos cuenta a través de algunos ejemplos. El infierno musulmán consta, según la mayoría de los *hadices*, de siete partes con sus respectivas puertas, correspondientes con las siete partes del Paraíso, y está preparado para atormentar a una serie de pecadores perfectamente clasificados.²²

La primera imagen seleccionada para ejemplificar nuestro paseo por la parte infernal de la obra es la correspondiente al folio 53: la entrada al Infierno es una sólida pared de fuego custodiada por el terrible Malik, príncipe guardián de las puertas infernales, asistido por diecinueve esbirros.²³ La tradición indica que jamás ha sonreído ni dialogado con nadie, pero en el momento en que el Arcángel le anunció la presencia del Profeta, Malik se disculpó, sopló sobre el fuego de la puerta de entrada y franqueó el paso a los tres visitantes. Esta puerta sirve de ingreso al primero de los siete infiernos, el *Yahannam*, reservado para los musulmanes culpables de delitos. Por tanto, su guardián está vestido de rojo, coronado por su condición principesca y con un rico cinturón enjorado. (Figura 19)

²² Según *Al-Bujari*, los pecados castigados en la cita son: 1) *shirk*, entendido como un desplazar a Dios de su lugar, y por tanto como algo que puede abarcar a la idolatría, el politeísmo, el ateísmo, el agnosticismo o el satanismo, 2) La brujería, 3) El asesinato fuera del derecho moral-religioso, 4) El robar o hurtar, 5) El apropiarse de los bienes del huérfano, tema que preocupaba al Profeta, en virtud de ser él mismo uno, 6) El escapar en un combate lícito a los ojos de Alá, 7) Lanzar calumnias de indecencia sobre mujeres castas y creyentes. Las puertas están nombradas en la Sura 15: 43-44. Cada uno entrará por una puerta distinta de acuerdo a los pecados cometidos y se le asignará el nivel donde quedará para ser castigado correspondientemente. Las puertas son abiertas y cerradas el día del juicio, sólo en el mes de Ramadán es distinto y según las distintas escuelas ubican el infierno bajo la tierra, aunque también otras lo sitúan en los cielos y otros prefieren no dar su opinión porque sólo Dios conoce el lugar y comprende el Universo. En la descripción del lugar concuerdan diciendo que es enorme e inmensamente profundo, ya que una piedra tarda años en llegar hasta el fondo, tal como asegura *Al-Bujari*: “Nosotros estábamos con el mensajero de Dios y sentimos el ruido de algo que caía. El profeta nos preguntó si sabíamos que era eso, a lo que contestamos: “Dios y el profeta conocen mejor que nosotros”. Entonces el dijo “Esta piedra fue arrojada al infierno 70 años atrás y todavía está cayendo”.

²³ *Corán*, Sura XLIII, 77

Seguidamente, la del folio nº 53 vº, titulada *El árbol infernal*, nos presenta al Profeta montado sobre el *Al-Burâk* y guiado por el Arcángel, frente al frondoso árbol infernal llamado *Zakkum*, especie de cactus gigante con frutos amargos y venenosos, espinas largas como lanzas, de la cual salen cabezas de leones, cerdos, elefantes y otros animales existentes o figurados.²⁴ Al pie de este árbol, una serie de demonios de color rojo, vestidos tan sólo con unos exiguos paños, les cortan la lengua a unos pecadores de rodillas y con las manos atadas, pintados en color ocre. Este castigo correspondía a los bebedores, a los que no siguieron las rectas indicaciones de Dios o se libraron la fornicación u otros actos perversos. Al frente de este equipo infernal, un demonio de cuerpo azul y ojos rojos vigila por el cumplimiento del suplicio, en medio de un panorama envuelto en llamas que cubren toda la mitad izquierda del folio. Este fuego, alimentado por piedras de azufre, que prende rápido, es altamente inflamable, de mal olor y abundante humo, se conjuga con el fuego producido por la combustión de las estatuas de falsos ídolos y dioses de otras religiones²⁵. (Figura 20)

La segunda, corresponde al folio 65 de la obra y consta de dos imágenes en una misma página: la superior representa el castigo a los falsarios, con cabezas de cerdo (animal impuro en el islam) de cuyas bocas salen afilados colmillos y unas largas lenguas ardiendo hinchadas, en busca de alguna bebida que las refresque de las llamas. Se encuentran custodiados por un demonio rojizo que atiza el fuego para que expíen su pecado de falso testimonio.

La imagen que se encuentra debajo corresponde a los malvados que no hicieron buenas obras. Demonios rojizos cortan lenguas o cabezas con largas espadas a estos díscolos de la ética musulmana, en la cual la obediencia a Dios, las buenas obras y la caridad, son pilares de la fe.²⁶ (Figura 21)

En la ilustración 54 del Fol. 63, un grupo de torturados, controlados por un demonio negro con sus párpados rojos y las fauces verdes, permanecen sumergidos en el mar de fuego infernal con unas pesadas piedras rojas de molino sobre sus hombros, apenas permitiéndoles sacar la cabeza.

Este castigo estaba reservado a los que evadieron impuestos y no contribuyeron con la *zúkât* para los miembros de la *Umma*.

²⁴ *Corán*, Sura XXXVII, 62-68.

²⁵ *Corán*, Sura XXI, 98-99

²⁶ *Corán*, Sura XXIII, 102 - 105.

Esas piedras rojas inmensas vienen a representar las respectivas fortunas amasadas por estos personajes y que en el momento de morir, no se les había aligerado el peso, en virtud de haber redistribuido pertenencia o ayudado a los carenciados y peregrinos. El demonio que preside la escena, mira hacia el observador de la escena, en vez de contemplar al ilustre visitante, el que se encuentra, montado en el *Al-Burâk* y acompañado por el Arcángel.²⁷ (Figura 22)

Finalmente, en una injusta selección de escenas infernales, la del folio N° 61 v°, corresponde al castigo a las mujeres adúlteras. Sobre un fondo sombrío se recorta la figura de una especie de soporte rojo del cual están colgadas siete mujeres de edad variada y con las manos atadas. Del soporte penden unos poderosos ganchos que se incrustan en sus senos y así las mantienen sobre un fuego muy vivo, atizado por un demonio rojo con panza blanca, con patas en forma de garra, vestido con un exiguo paño de pudor y de una expresión feroz, que intercambia miradas con el Profeta y sus acompañantes, señalando a las condenadas. La cara de este demonio recuerda a la de los dioses maléficos orientales tradicionales, con expresiones de máscara colorida y de furia más que de rasgos naturales. (Figura 23)

A modo de conclusiones

En esta reseña de una obra exquisita, el Profeta ha realizado un viaje del que sólo extrajimos algunas de las más representativas imágenes correspondientes a su visita al Edén y al Infierno, guiado por el Arcángel Gabriel y donde fue recibido por Profetas del Antiguo y Nuevo Testamento. Posteriormente, a su llegada al Jardín, las *huríes* se dejaron ver en sus piadosos juegos por un mortal purificado. Tras eso, las puertas llameantes del Infierno se abrieron para los Viajeros y se pudieron contemplar algunos de los castigos más horribles para los vicios y pecados descritos en alcorán y para aleccionamiento del lector.

En este viaje fabuloso y milagroso de pocas referencias coránicas, pero de ampliada explicación e inspiración a través de la *Sunna*, pudimos contemplar lo que para los ortodoxos musulmanes ha sido una auténtica herejía: el rostro de Mahoma a lo largo de todo *El Milagroso viaje del Profeta*, pero que no pudo sortear la censura religiosa de su momento.

²⁷ *Corán*, Sura III, 176 - 180.

Si bien no es la única obra medieval o posterior que ha mostrado concretamente la faz de Mahoma, sí resultó una de un intrincado sistema de mutuas influencias artísticas de Extremo y Medio Oriente, con toques bizantinos y tradición irania, que acabaron por crear un producto inspirador y espiritual. Salvada de la destrucción por vericuetos y avatares dignos de un libro de aventuras, *El Milagroso viaje del Profeta* también tuvo su propia peripecia y viaje, para terminar depositado en la Biblioteca Nacional de Francia.

Allí, atesorado y estudiado, nos sigue atrapando con el dorado esplendor del papel chino, la técnica asiática, mutuas interferencias y préstamos culturales a la vez que estilísticos, como, magistral y poderosa simbiosis cultural.

Podemos concluir nuestro Viaje enriquecidos y gozosos.

APÉNDICE ICONOGRÁFICO



Figura 1: Aunque sea posterior al libro analizado, este folio de *Khamasa* (Cinco poemas) de *Nizami* (1539) sirve para comprobar la influencia que el *Mirâj Nâmeh* dejó tras de sí.
Escuela de Tabriz

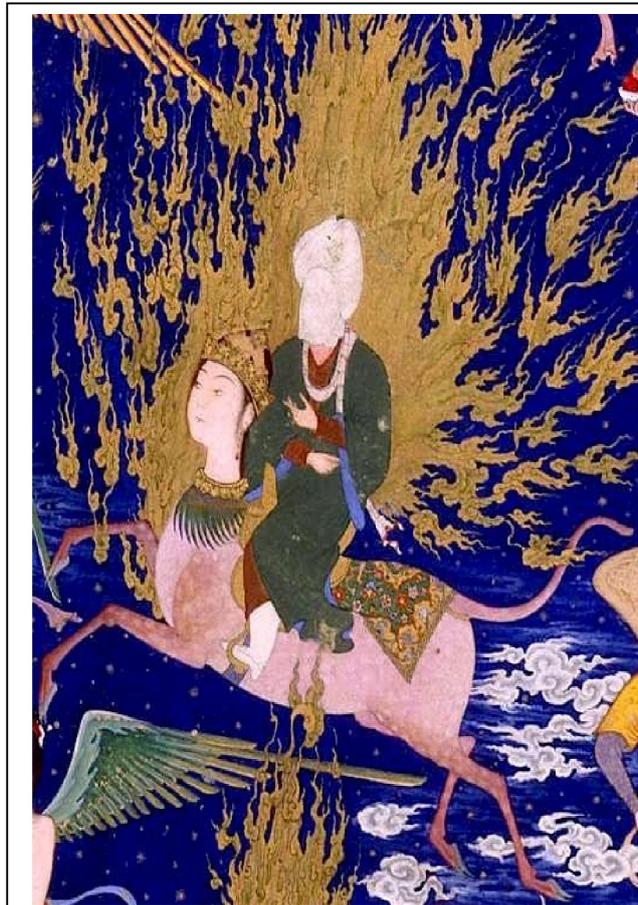


Figura 2: Detalle del Profeta en su ascensión al Paraíso – *Khamasa de Nizami*

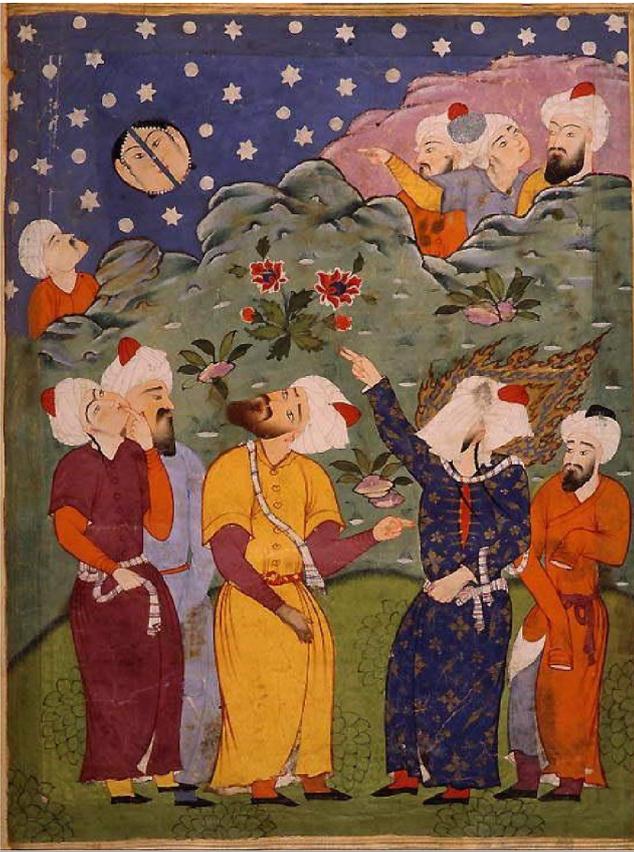


Figura 3: El Profeta divide la Luna – Tomado del *Falnameh*, libro profético del S XV. Nótese el halo de fuego alrededor de su cabeza

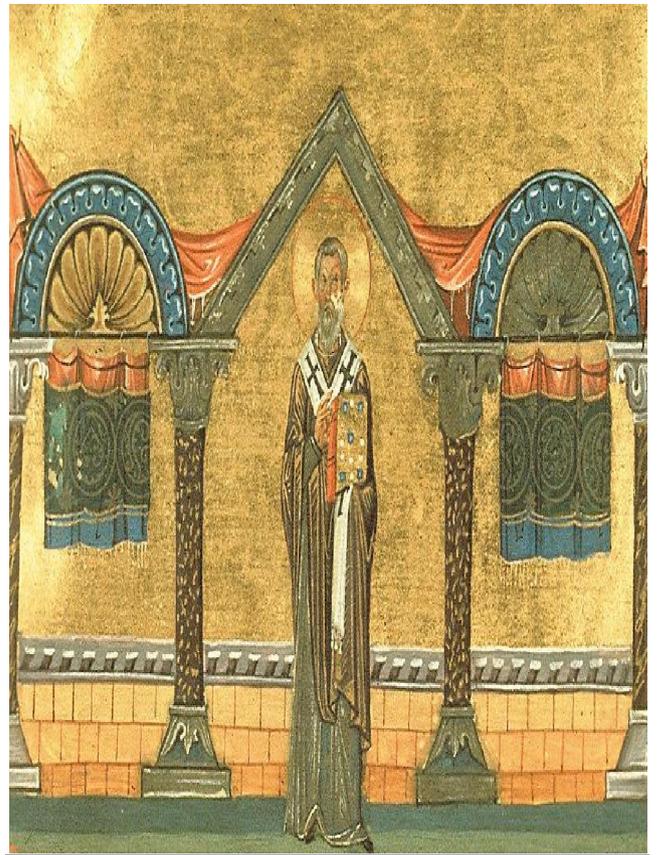


Figura 4: *Eulogio de Alejandria* en el *Menologion* de Basilio II (Martirologio o Menologio de Basilio II. Biblioteca Apostólica Vaticana, Vat. Gr. 1613 – Siglo X-XI.

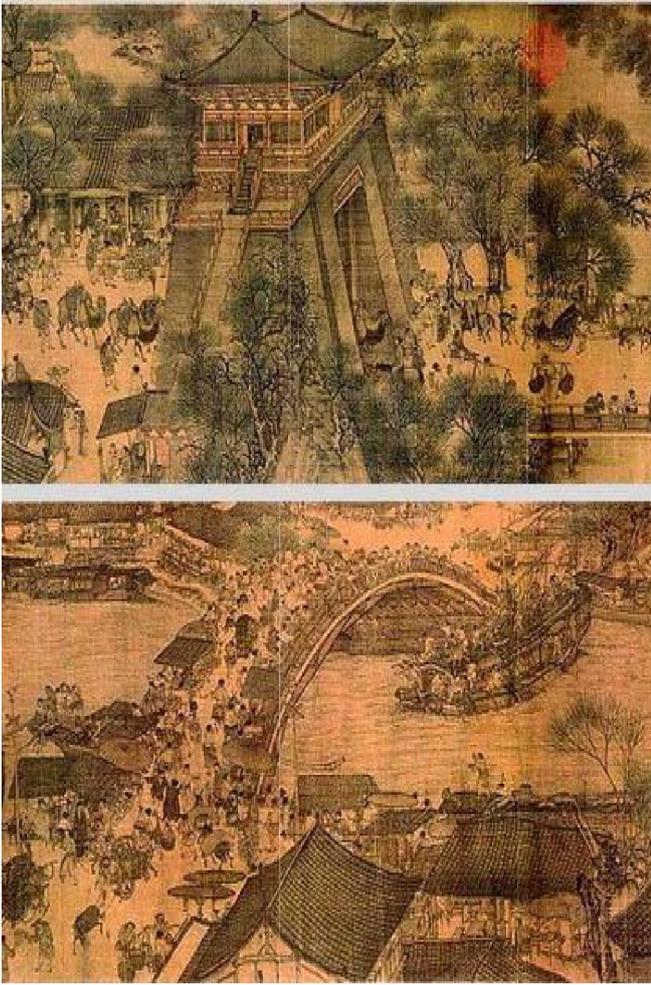


Figura 5: *El festival Qingming junto al río Zhang Zeduan - Dinastía Song (960 - 1279)*

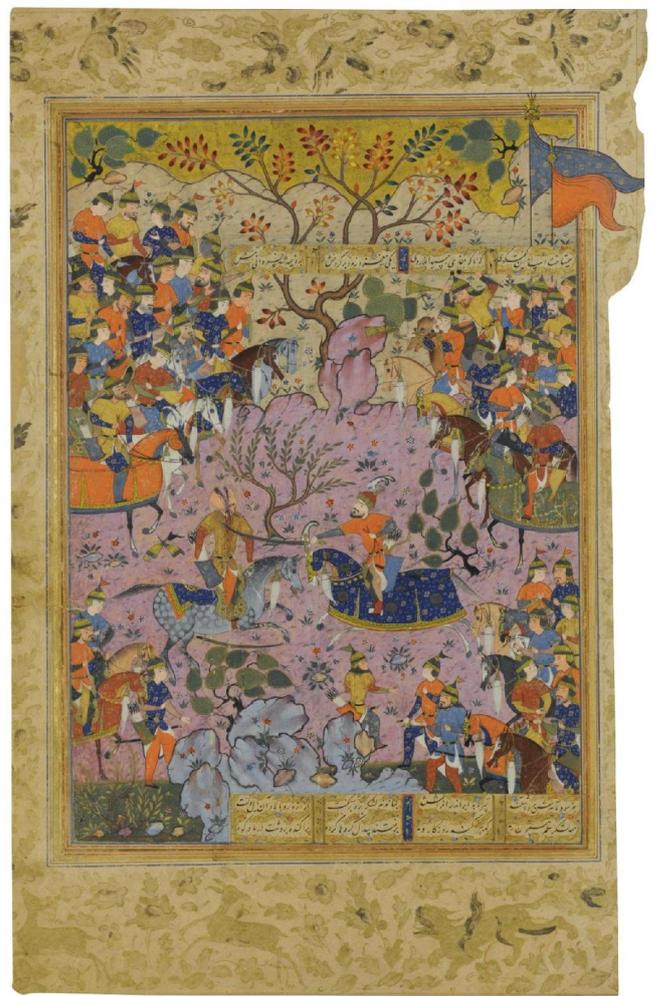


Figura 6: *Ejemplo de la Escuela de Chiraz: folio del Firdausi shahnama, Persia, Ca. 1560*

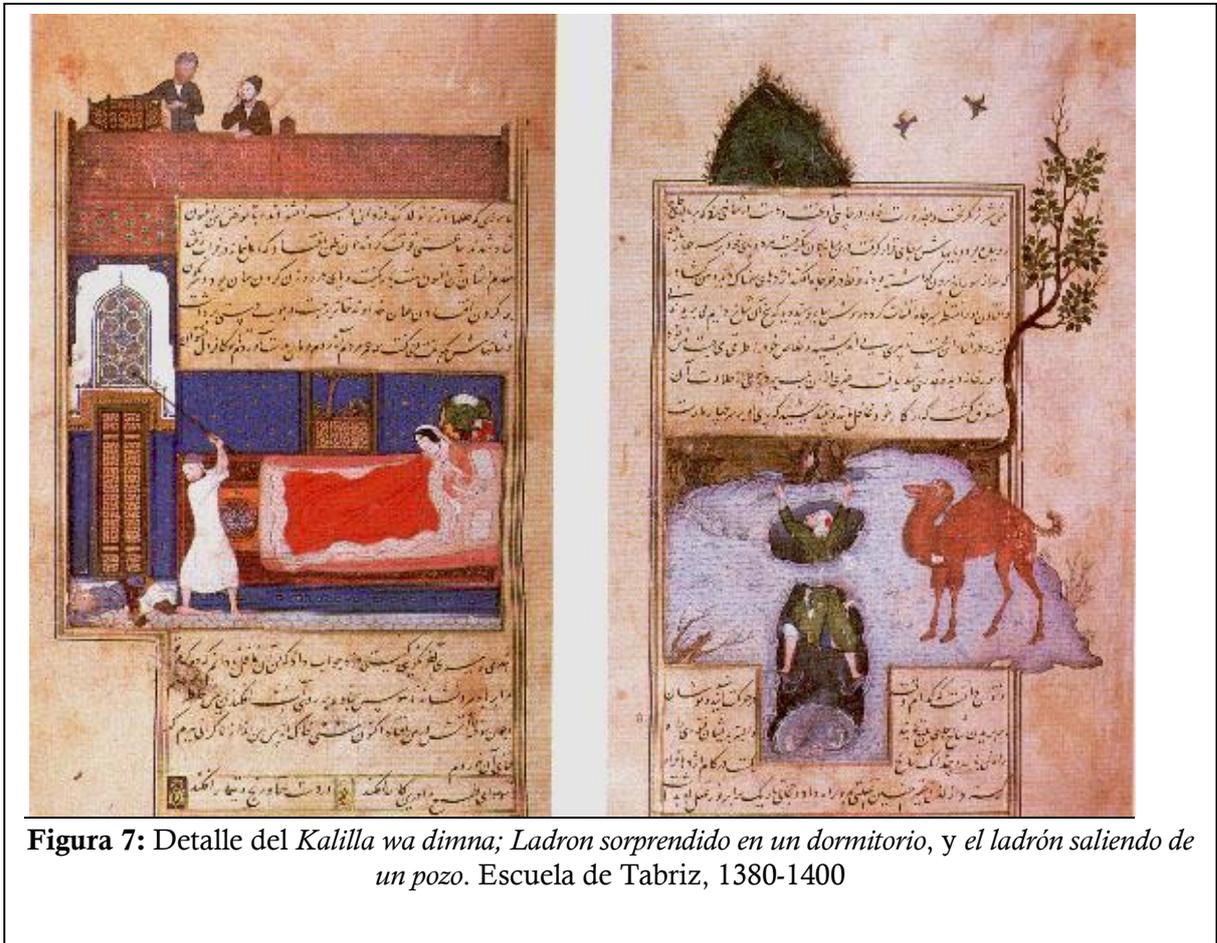


Figura 7: Detalle del *Kalilla wa dimna*; *Ladron sorprendido en un dormitorio, y el ladrón saliendo de un pozo.* Escuela de Tabriz, 1380-1400



Figura 8: *Shānahnama* del sha Tahmasp, uno de los manuscritos persas más notables (1532). *Gustaps mata al dragón del monte Saquila*. (1530-1535). Aguada, oro y tinta sobre papel. Atribuible a Mirza Alí, Iran, Tabriz

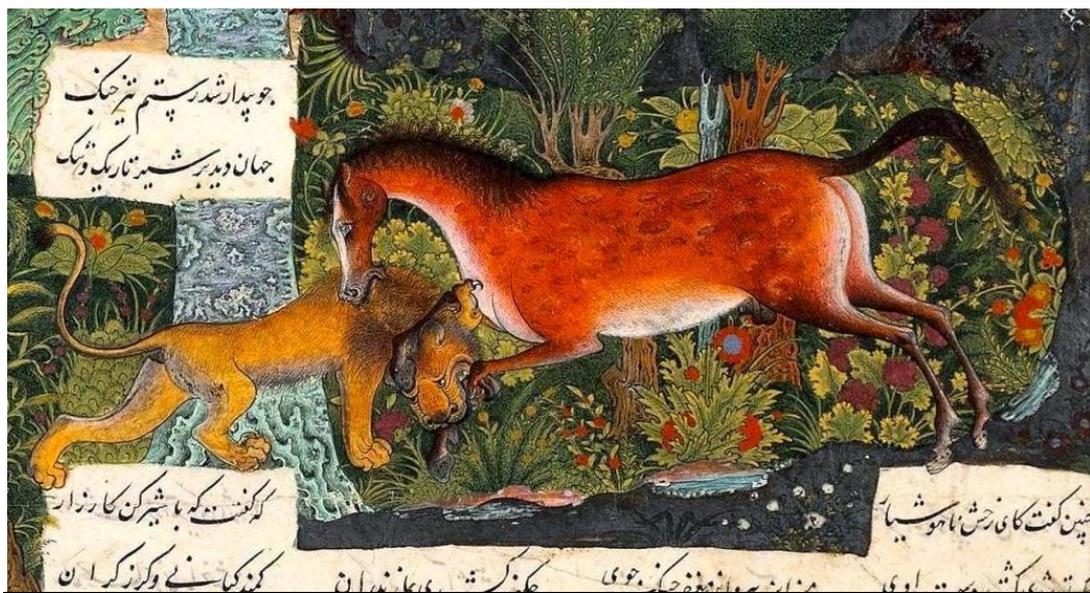


Figura 9: Rakhsh combate al león mientras Rostam duerme (detalle). Tabriz, 1515-22.



Figura 10: Un capítulo del *Kisra Anushirvan* (1430): *Una partida de ajedrez*. Escuela de Héráit

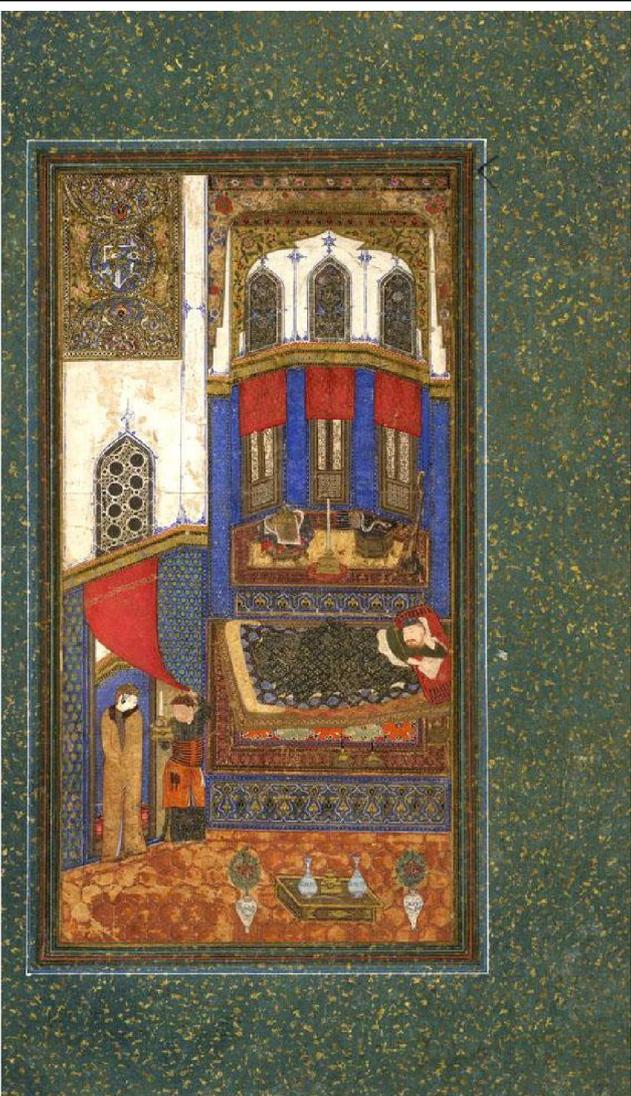


Figura 11: Folio del *Shahnama* o *Shâhnameh* (El libro de los reyes) de Firdwasi, Ca. 1410: *Tahmina ingresa al apartamento de Rostam*. Escuela de Hêràit

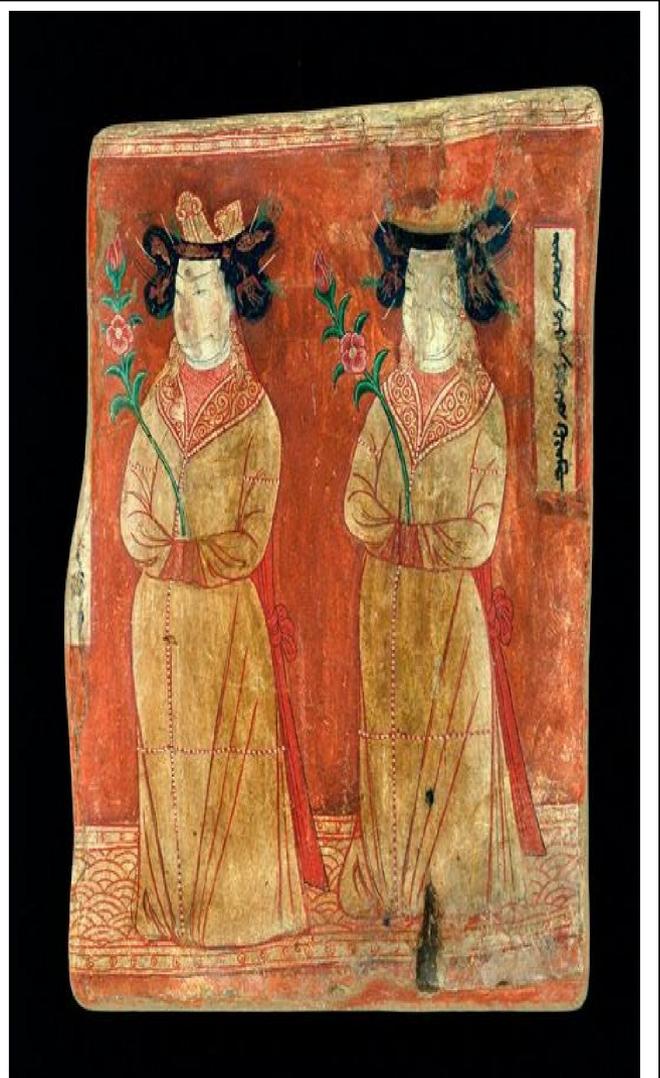


Figura 12: Ejemplo de la moda de Turfan a través de un manuscrito sin data

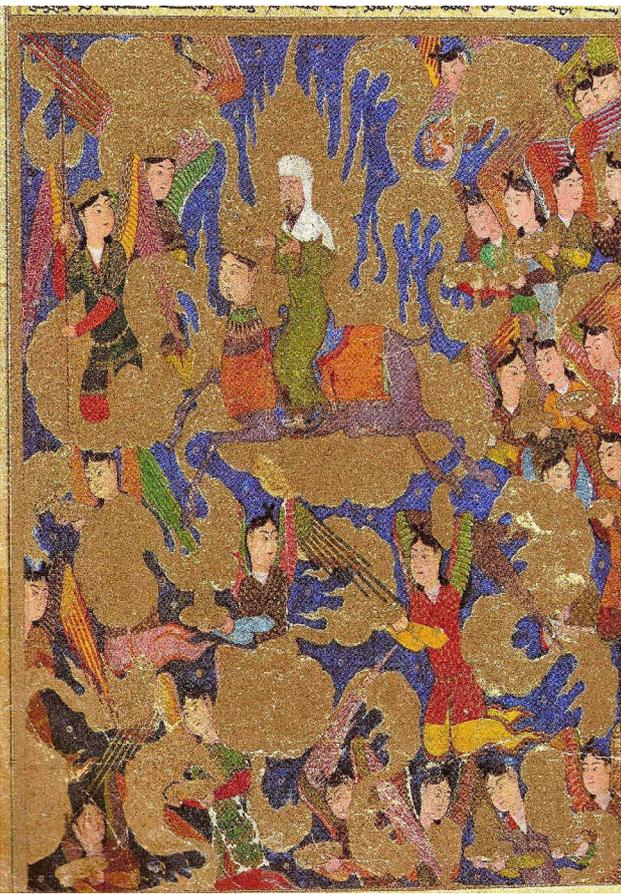


Figura 13: *Mirâj Nâmeḥ – El viaje hacia Jerusalén.*
Detalle

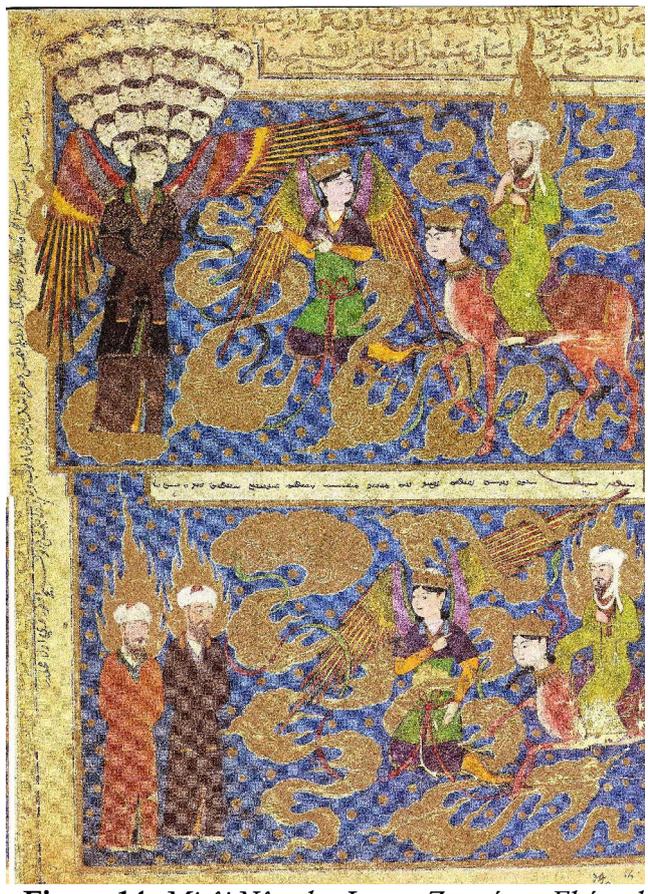


Figura 14: *Mirâj Nâmeḥ - Juan y Zacarías – El ángel con 70 rostros*

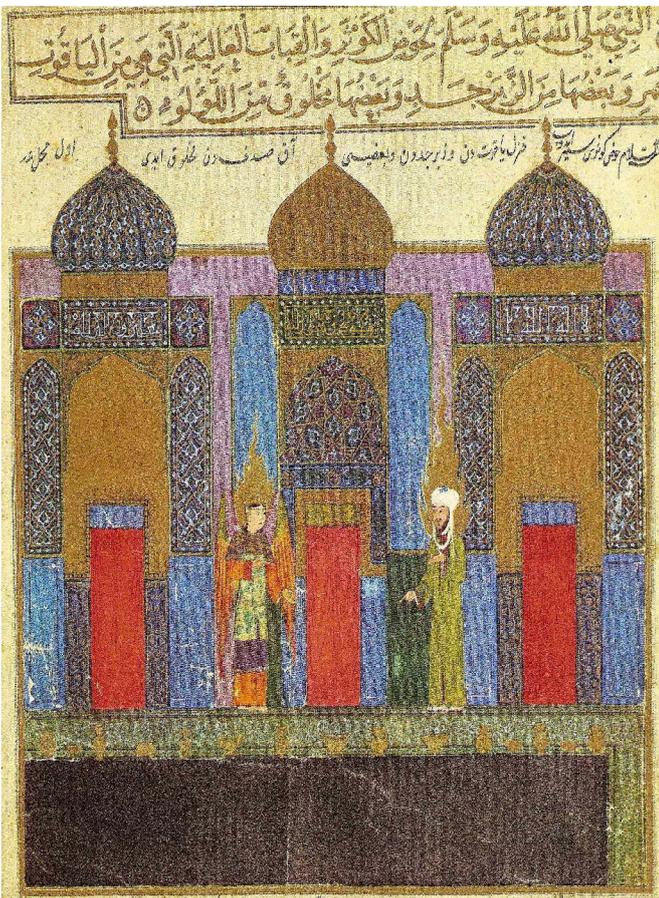


Figura 15: *Mirâj Nâmeh* - Las puertas del Paraíso.
Detalle

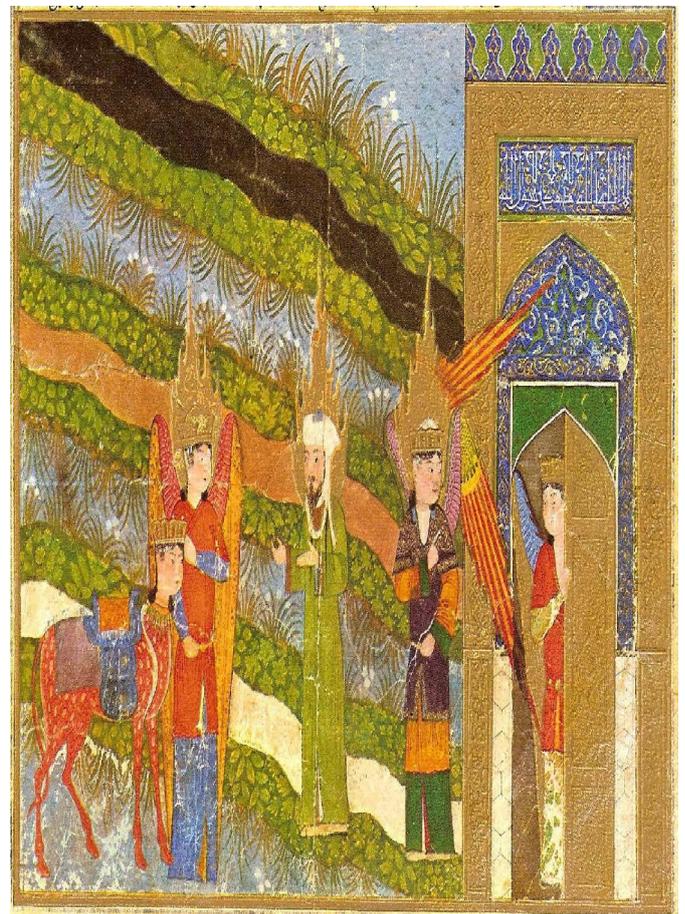


Figura 16: *Mirâj Nâmeh* - La llegada al Jardín del Edén.
Detalle

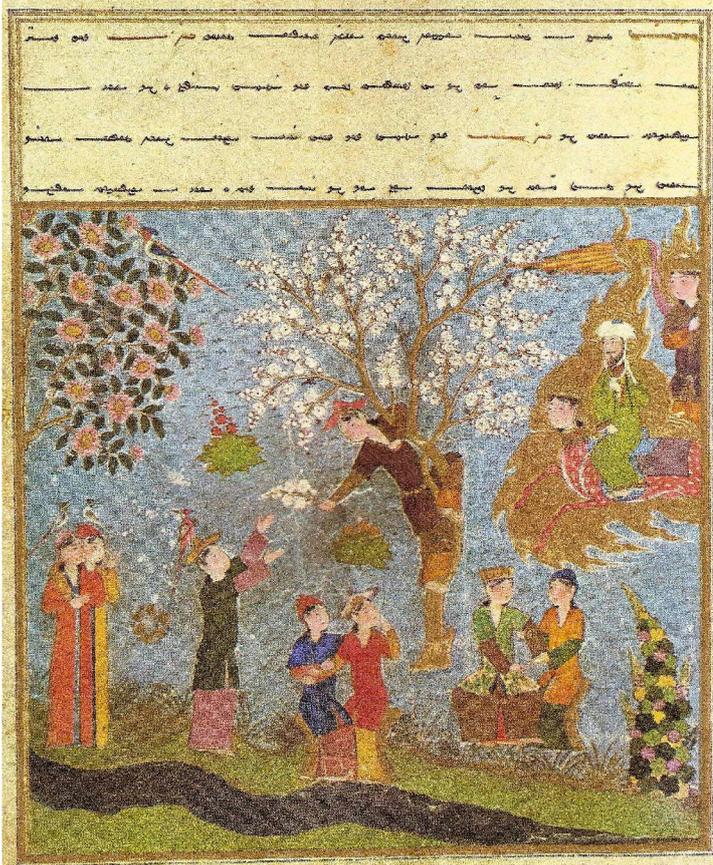


Figura 17: *Mirâj Nâmeh – El Jardí del Edén. Las huries*

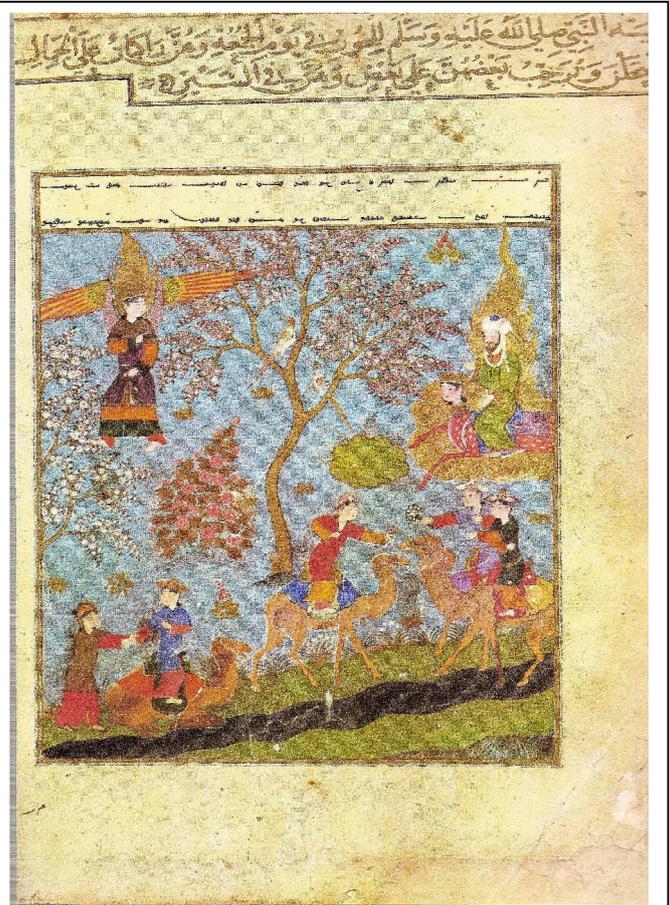


Figura 18: *Mirâj Nâmeh – El Jardín del Edén. Los juegos de las huries.*

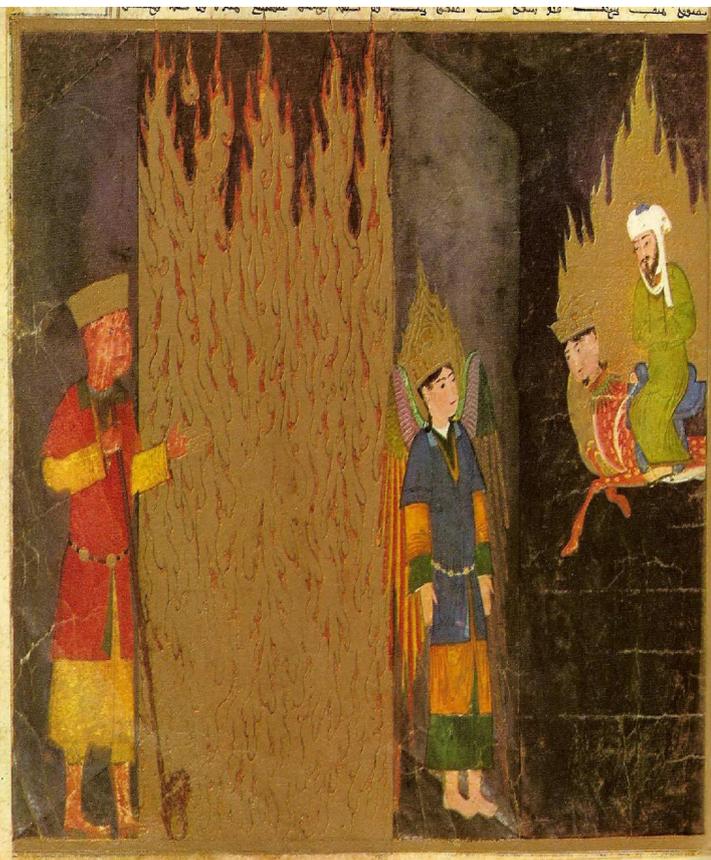


Figura 19: *Mirâj Nâmeh – El Infierno. La puerta al Yahannam. Detalle*

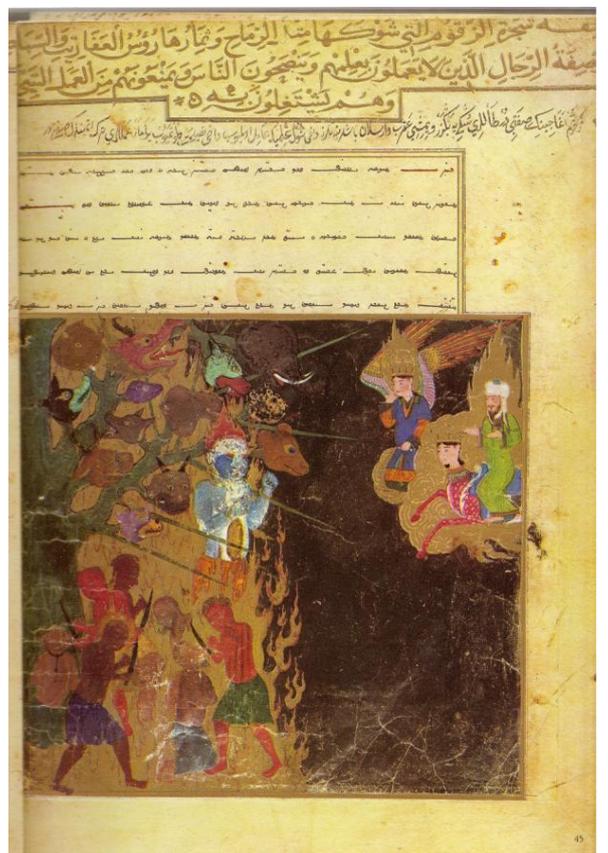


Figura 20: *Mirâj Nâmeh – El Infierno. El árbol infernal*



Figura 21: Mir'at Nâmeḥ – El Infierno. Castigos a falsarios y a los malvados. Debajo, dos detalles



Figura 22: *Mirâj Nâmeh – El infierno. Castigo a los evasores de impuestos. Detalle.*

عَفَسَةُ النِّسَاءِ اللَّادِي تَلِدُ الْأَوْلَادَ مُرْعَيْنَ دِي دِي حَمِيمٍ وَتَدْخُلْنَهُنَّ لِلْمَرَاتِ



مَنْ لَعَنَ عَفَسَةَ النِّسَاءِ اللَّادِي تَلِدُ الْأَوْلَادَ مُرْعَيْنَ دِي دِي حَمِيمٍ وَتَدْخُلْنَهُنَّ لِلْمَرَاتِ
مَنْ لَعَنَ عَفَسَةَ النِّسَاءِ اللَّادِي تَلِدُ الْأَوْلَادَ مُرْعَيْنَ دِي دِي حَمِيمٍ وَتَدْخُلْنَهُنَّ لِلْمَرَاتِ
مَنْ لَعَنَ عَفَسَةَ النِّسَاءِ اللَّادِي تَلِدُ الْأَوْلَادَ مُرْعَيْنَ دِي دِي حَمِيمٍ وَتَدْخُلْنَهُنَّ لِلْمَرَاتِ
مَنْ لَعَنَ عَفَسَةَ النِّسَاءِ اللَّادِي تَلِدُ الْأَوْلَادَ مُرْعَيْنَ دِي دِي حَمِيمٍ وَتَدْخُلْنَهُنَّ لِلْمَرَاتِ
مَنْ لَعَنَ عَفَسَةَ النِّسَاءِ اللَّادِي تَلِدُ الْأَوْلَادَ مُرْعَيْنَ دِي دِي حَمِيمٍ وَتَدْخُلْنَهُنَّ لِلْمَرَاتِ

Figura 23: Miraj Nâmeh – El Infierno. Castigo a las mujeres adúlteras.

La escucha subjetiva en el análisis histórico:

La dimensión sonora

del sitio y la caída de Constantinopla (1453)

Victoria CASAMIQUELA-GERHOLD

Puesto que el sonido, más allá de sus dimensiones físicas, puede ser estudiado en tanto medio de representación social y cultural, resulta interesante interrogarse sobre la dimensión sonora de ciertas experiencias históricas en las que adquirió una dimensión simbólica y llegó a constituirse, incluso, en una clave interpretativa de los acontecimientos. La reconstrucción histórica de la escucha subjetiva no siempre resulta posible en el ámbito de las sociedades medievales. Las descripciones auditivas presentes en el material documental suelen ser menos frecuentes que las descripciones basadas en otras formas de percepción sensorial, como es el caso de la percepción visual. A pesar de todo, algunos testimonios han conservado la memoria auditiva de los contemporáneos, permitiéndonos así un acercamiento alternativo a ciertos episodios históricos que han sido poco explorados desde la pluralidad sensorial. Este es el caso, por ejemplo, del sitio y la conquista de la ciudad de Constantinopla por los turcos otomanos en 1453, cuya dimensión sonora se encuentra especialmente bien representada en las fuentes. A lo largo de las páginas siguientes nos detendremos sobre este episodio particular de la historia de Bizancio con el objetivo de reconstruir, en la medida de lo posible, la escucha subjetiva que acompañó el enfrentamiento militar entre cristianos y musulmanes.

El sitio otomano a Constantinopla, iniciado el 4 de abril de 1453 y prolongado durante casi dos meses hasta la captura de la ciudad el 29 de mayo, constituye uno de los episodios sonoros más representativos de la historia de Bizancio. Su interés está fundado, al menos en parte, en razones documentales: la importancia que los contemporáneos reconocieron a los acontecimientos motivó la redacción de un elevado número de relatos del sitio y la caída en formato variable —diarios, cartas, informes, crónicas—, que permiten una reconstrucción mucho más detallada de la que puede hacerse para cualquiera de los sitios sufridos

anteriormente por la capital bizantina¹. Pero el interés no es sólo documental: hay motivos para pensar, en realidad, que la batalla por Constantinopla tuvo para los propios actores —bizantinos, latinos u otomanos— una sonoridad especial. No es difícil percibir en las fuentes bizantinas y latinas la insistencia con la que son evocados los instrumentos musicales otomanos, las invocaciones religiosas islámicas, y sobre todo el ruido de los cañones. Aún para los turcos, que ya habían utilizado cañones en el sitio del Hexamilion, el de Constantinopla implicó la introducción novedosa del cañón gigante, el de Orbón, cuya expresión sonora habría de convertirse en uno de los rasgos más distintivos del combate por la capital.

Es por los cañones, entonces, por donde puede iniciarse la historia sonora del sitio de Constantinopla². En enero de 1453, Mehmet II regresó a Adrianópolis —la capital otomana del momento— después de completar el equipamiento militar de las tropas, y decidió que fuese puesto a prueba el cañón de asedio en que el ingeniero húngaro Orbón trabajaba desde el año anterior³. Se colocó en posición, se ubicó la piedra que debía dispararse y se cargó la pólvora, pero antes de realizar la descarga “se dio aviso a toda Adrianópolis de que la explosión y el estruendo inminente serían como truenos del cielo”⁴. La prueba fue exitosa: según el testimonio indirecto de Doukas, “la piedra, al ser disparada, fue propulsada del

¹ Serán considerados en el análisis el diario de Nicolò Barbaro, la colección de cartas de Isidoro de Kiev, la carta de Leonardo de Chios al papa Nicolás V, el poema de Ubertino Pusculo sobre la caída de Constantinopla, la crónica de Nestor Iskinder, la crónica del turco Tursun Beg y la crónica de Doukas. De entre ellos, los únicos en no ser testigos presenciales de los acontecimientos fueron Doukas y Nestor Iskinder. Para los textos, traducciones y detalles biográficos de los autores mencionados (con la excepción de Doukas) cf. Agostino Pertusi (ed.), *La Caduta di Constantinopoli. Le testimonianze dei contemporanei*, Fondazione Lorenzo Valla, 1997 (1ª edición 1976); para Doukas, cf. *Historia Tuco-Byzantina*, ed. Immanuel Bekker, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Bonn, 1834, y la traducción anotada de Harry. J. Magoulias, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks*, Detroit, 1975.

² Algunas descripciones sonoras, muy pocas, evocan los precedentes del sitio. En marzo de 1452 Mehmet II había iniciado la movilización de las tropas para dar inicio a la construcción de la fortaleza de Boghazkesen sobre la costa occidental del Bósforo, destinada a controlar el ingreso al estrecho desde las aguas del Mar Negro. Tras la acumulación de los materiales y la llegada de los ciento cincuenta mil técnicos necesarios —albañiles, carpinteros y operarios diversos—, se dio inicio a las obras, que Ubertino Pusculo describe señalando como “una y otra rivera del Bósforo resuenan por los gritos de los que llaman a los trabajadores expertos y de aquellos que dan órdenes para que se hagan las tareas” (Ubertino Pusculo, *La Caduta*, p. 203). Un año más tarde, el cronista turco Tursun Beg describiría el acercamiento de las tropas otomanas a las murallas de la capital evocando como “los juglares de la época cantaban este estribillo persa: ‘el viento de la victoria que desordena los cabellos es tu estandarte/los dos planetas felices [Júpiter y Venus] de sutil naturaleza son tu estandarte’” (Tursun Beg e Ibn Kemâl, *La Caduta*, p.314).

³ Para el desarrollo histórico de los acontecimientos puede seguirse la reconstrucción de Steven Runciman, *The Fall of Constantinople 1453*, Cambridge, 1965; trad. castellana, *La Caída de Constantinopla*, Madrid, 1963, y la cronología del sitio en *La Caduta*, LIX-XCI.

⁴ Doukas, XXXV.3.

cañón con un sonido cortante que desgarraba el aire” y “la explosión pudo ser oída a más de quince kilómetros de distancia”⁵.

Hacia principios de febrero, el gran cañón era transportado hacia Constantinopla sobre una estructura de treinta carros atados en hilera, que eran tirados por sesenta bueyes; doscientos hombres, ubicados a ambos lados del cañón, acompañaban su avance para evitar que se desequilibrase o resbalase por las irregularidades del terreno. Cincuenta carpinteros y doscientos ayudantes precedían a los vagones, preparados para construir puentes que ayudasen a superar los obstáculos de la ruta. Tras un trayecto de casi dos meses, el gran cañón fue fijado a unos ocho kilómetros de distancia de Constantinopla. A diferencia de los habitantes de Adrianópolis, los constantinopolitanos no estaban prevenidos contra el sonido del gran cañón, y no es difícil tener por verídica la reacción que Doukas les atribuye ante su sonido: “cuando hubo disparado el primer tiro y los constantinopolitanos oyeron el golpe, quedaron estupefactos y gritaron ‘Señor, ten piedad’”⁶. A partir de ese momento, la explosión de los cañones iba a ser el sonido de fondo de la batalla por Constantinopla. Como lo señala el testimonio de Isidoro de Kiev, “la pobre ciudad fue sometida durante cincuenta y un días al terrible martilleo de esas bombardas”⁷.

Con el sonido de los cañones de fondo, los ataques de infantería contra las murallas terrestres iban a repetirse a lo largo de abril y mayo, a menudo por sorpresa y durante la noche. Y es quizás a causa de la frecuente oscuridad que enmarcaba las batallas que los testimonios de la sonoridad son tan elocuentes: ante la ausencia de imágenes, los sonidos parecen haber impresionado particularmente a los contemporáneos. “Estaba oscuro, pero ellos vinieron a asaltar de improviso a los nuestros”, según las palabras con que Nicolò Barbaro describía en su diario el combate del 18 de abril, “vinieron a los muros con tantos gritos y tantos sonidos de tímpanos que parecía haber muchos más turcos de los que en realidad había”⁸. “[El Sultán] con todas las filas de su ejército, hizo resonar todos los instrumentos y los tímpanos, creando un gran fragor y estruendo, como si fuese una tempestad”⁹ de acuerdo a la descripción que Nestor Iskinder hizo de la batalla del 26 de mayo,

⁵ *Ibidem*.

⁶ Doukas, XXXVIII.9.

⁷ Isidoro de Kiev, *La Caduta*, p.97.

⁸ Nicolò Barbaro, *La Caduta*, pp.15-16.

⁹ Nestor Iskinder, *La Caduta*, p.285.

descripción similar a la que Nicolò Barbaro había ya hecho en su diario tras el combate nocturno del 7 de mayo: “eran tantos los sonidos de tímpanos y de su tambor, que verdaderamente era una cosa de no poder creer”¹⁰. El otomano Tursun Beg percibía de manera similar la sonoridad de las batallas, como lo muestra una de sus descripciones del combate: “el redoble de los tambores (...) la voz elevada de los tímpanos y aquella quejumbrosa de las flautas rompían los tímpanos del cielo”¹¹. Pero es sin duda Nestor Iskinder quien, a pesar de no haber sido un testigo presencial, sintetiza de modo más completo la sonoridad del combate que se desarrollaba, casi cotidianamente, ante las murallas terrestres:

[El Emperador] ordenó hacer sonar las campanas de toda la ciudad para que la gente se reuniese. De repente los turcos, habiendo escuchado el fuerte sonido, hicieron sonar los cuernos, las trompetas y muchos tambores, y hubo allí una gran y terrible lucha. Por el tronar de los cañones y de los arcabuces, por el sonido de los instrumentos, por el fragor de los clamores y de los gritos de ambas partes y por el estruendo de las armas (...) y también por el llanto y los lamentos de los habitantes, de las mujeres y los niños, parecía que la tierra y el cielo se hubiesen acercado y temblasen. No se escuchaba nada de lo que le decía uno al otro: los clamores, los gritos, los llantos, los lamentos de la gente, el estrépito de la batalla y el sonido tonante de las campanas se fundían en un único sonido, como en un gran fragor¹².

En todo caso, la sonoridad de las batallas terrestres no era diferente a la de las batallas navales. Desde fines de marzo de 1453 la flota del Sultán había fondeado en las Dobles Columnas, en la entrada al Mar de Mármara, bajo el mando de Solimán Balta Oghe. El mayor desafío para la armada otomana era el acceso al Cuerno de Oro, que le permitiría al Sultán completar el sitio a las murallas marítimas; pero el acceso permanecía bloqueado por la cadena que se extendía entre Gálata y Constantinopla, y por la presencia de la flota bizantino-latina que guardaba la cadena. Los primeros intentos otomanos por ingresar al Cuerno de Oro fueron poco exitosos. Nicolò Barbaro conservó en su diario la memoria del ataque del 21 de marzo, cuando la armada otomana abandonó las Dobles Columnas y se

¹⁰ Nicolò Barbaro, *La Caduta*, p.22.

¹¹ Tursun Beg e Ibn Kemâl, *La Caduta*, p.315.

¹² Nestor Iskinder, *La Caduta*, p.270.

dirigió hacia la cadena “con grandes sonidos de tambores y tímpanos”, que deliberadamente utilizaban los turcos “para asustarnos a nosotros”¹³. En Constantinopla, la alarma fue inmediata —“toda la tierra comenzó a sonar campana martillo, porque se dudaba si hoy no querrían dar ellos [los turcos] batalla general; sonó fuerte campana martillo, para que toda la tierra se armase y todos fueran a ocupar sus puestos”¹⁴. El ataque resultó infructuoso, y de hecho la flota otomana habría de sufrir todavía una gran derrota cuando el 20 de abril tres navíos mercantes genoveses, provenientes de Chios, y una nave bizantina, proveniente de Sicilia, llegaron a Constantinopla trasportando cereal para los asediados. “La flota turca, que estaba fondeada fuera de la ciudad (...) se dirigió rápidamente contra ellos con gran fragor de tambores y de trompetas, pretendiendo atacar la nave imperial” —según el testimonio de Leonardo de Chios, testigo presencial de la batalla—, “la nave imperial se defiende con coraje (...), retumban golpes de bombardas, gritos salvajes se elevan hasta el cielo, los remos de las galeras se hacen añicos, los turcos caen heridos sin posibilidad de salvación. Su soberano, que observa desde la colina el colapso de su flota, lanza blasfemias, espolea su caballo hasta hacerlo entrar en el mar, se desgarran los vestidos presa del furor; los infieles lanzan gemidos”¹⁵.

La derrota naval otomana fue seguida, sin embargo, por la puesta en práctica de una gran obra de ingeniería militar que iba a permitir a los otomanos superar el obstáculo de la cadena y revertir las derrotas navales: la construcción de plataformas giratorias sobre las cuales iba a poder ser transportada por tierra, desde las Dobles Columnas hasta el Bósforo, una parte de la flota. Hacia el 22 de abril, y de forma inesperada, porque los turcos habían tomado la precaución de disimular sus actividades y sus preparativos, los constantinopolitanos y los habitantes de Gálata observaron el desfile terrestre de los navíos otomanos: izados por poleas, los barcos avanzaban con todas sus velas desplegadas, con los remeros haciendo girar los remos en el aire, con los oficiales ocupando sus puestos de mando, con los estandartes enarbolados y con sonidos de música militar. De acuerdo con la descripción de Tursun Beg, “de cada nave se elevaban los sonidos de los tambores y de los tímpanos, y las voces de la chusma. Con esos gritos y con el fragor de las olas

¹³ Nicolò Barbaro, *La Caduta*, p.25.

¹⁴ *Ibidem*, p.26.

¹⁵ Leonardo de Chios, *La Caduta*, p.141.

del mar, que rompían las unas contra las otras, hicieron caer sobre las cabezas de los infieles rebeldes a Dios el grito del pueblo del Tamûd”¹⁶. A partir de su bajada al Cuerno de Oro, se completaba el sitio otomano a las murallas marítimas de Constantinopla.

La última batalla naval importante iba a darse pocos días después, el 28 de abril, cuando los asediados intentaron incendiar mediante una salida nocturna la flota otomana fondeada en el Cuerno de Oro. El intento estuvo a cargo de los aliados italianos de Bizancio, quienes “llevaron anclas en medio de la noche y silenciosamente se acercaron a los barcos turcos”¹⁷, cargados con materiales inflamables. Pero el ardid fracasó, porque los otomanos habían sido prevenidos: la súbita descarga del cañón en medio de la noche tomó por sorpresa a la flotilla veneciano-genovesa. “Cuando los turcos, que habían estado de guardia toda la noche, dispararon el cañón, la piedra descargada, destrozando el trirreme con un sonido ensordecedor, hundió el navío, enviándolo al fondo del mar con toda su tripulación”¹⁸; “los turcos, en sus barcos y en sus tiendas de campaña, se alegraron enormemente por su éxito, gritaron muy fuerte y elevaron tal estruendo a los cielos que parecía que un terremoto hubiese golpeado esa parte de la tierra. Todos los constantinopolitanos y los habitantes de Gálata gritaban de miedo”¹⁹.

Sin embargo, no eran sólo los sonidos militares los que identificaban a los otomanos según la percepción cristiana. Los mismos instrumentos musicales eran de hecho utilizados para mantener el ánimo de las tropas aún cuando no se combatía: “los turcos andaban haciendo sonar trompetas y tímpanos y tambores para alegrar a la población del campamento”²⁰, según Nicolò Barbaro, cuyo testimonio es repetido por Nestor Iskinder, “los turcos, después de haber hecho resonar su plegaria de infieles, se pusieron a tocar las trompetas y a golpear los clavincéfalos y los tambores”²¹. Y es significativo notar, sobre todo, el modo en que la sonoridad del campamento otomano contrastaba con la que prevalecía al interior de las murallas de Constantinopla. Según Leonardo de Chios, los asediados “contábamos los días que quedaban con un sentido de profunda amargura y de arrepentimiento en el corazón y decíamos que era necesario aplacar a Dios con

¹⁶ Tursun Beg e Ibn Kemâl, *La Caduta*, pp.317-318.

¹⁷ Doukas, XXXVIII.19.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Nicolò Barbaro, *La Caduta*, p.28.

²¹ Nestor Iskinder, *La Caduta*, p.269.

letanías, con sacrificios divinos, con incienso y plegarias”²². Los lamentos y las plegarias —expresión de humildad y arrepentimiento frente al supuesto castigo divino que era el sitio otomano— constituyen sin duda la expresión sonora esencial de la ciudad sitiada, como lo sugiere la crónica tardía de Nestor Iskinder: “el Emperador junto con el patriarca, <la emperatriz>, los sacerdotes y todo el clero, y una multitud de mujeres y de niños se encaminaba hacia las iglesias de Dios, elevando súplicas y plegarias, sollozando (...)”; “el patriarca, los sacerdotes y todo el clero rezaban sin interrupción para obtener la misericordia de Dios y la salvación de la ciudad”²³.

A ello se agregaba el lamento de los heridos tras las batallas en los muros, como lo recuerda también Iskinder —“aquella noche no se escuchaba otro sonido más que el llanto y los gritos de los heridos, que todavía estaban en vida”²⁴— y las arengas permanentes, tanto del Emperador como de los oficiales. La decisión de Constantino Paleólogo era la de resistir, tal como se hizo patente desde el comienzo del sitio: todos los ofrecimientos de paz de las embajadas otomanas fueron rechazados y el propio Emperador hizo explícita su voluntad en un discurso dirigido a bizantinos y aliados latinos, durante el cual “se postró delante de ellos llorando amargamente. El patriarca y toda la gente que se encontraba allí prorrumpieron en llanto e interrumpieron su discurso”²⁵. Frente al carácter mundano de los instrumentos musicales otomanos, los cristianos sólo encontraban consuelo y aliento en el sonido de las campanas, revestidas de connotación militar durante el sitio: las campanas daban la alarma del ataque, llamaban a los soldados a sus puestos y alentaban la defensa, como lo hace explícito Nestor Iskinder al describir uno de los ataques contra la ciudad —“[el Emperador] ordenó hacer sonar las campanas de toda la ciudad (...). Y cuando el pueblo oyó el sonido de las iglesias de Dios, de pronto los defensores se sintieron más fuertes y valerosos, y combatían contra los turcos más esforzadamente que antes, diciendo: ‘*Hoy moriremos por la fe cristiana*’”²⁶.

La síntesis más representativa de ambos universos sonoros está dada, sin duda, por la descripción de la batalla final, la batalla que en la madrugada del 29 de

²² Leonardo de Chios, *La Caduta*, p.145.

²³ Nestor Iskinder, *La Caduta*, p.168-169.

²⁴ *Ibidem*, p. 274.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p.275.

mayo de 1453 dio lugar a la conquista otomana de Constantinopla. Según Leonardo de Chios, el Sultán había enviado días antes del ataque final una proclama a sus tropas: “los heraldos proclamaron con grandes voces que, por decisión del soberano, la ciudad sería entregada durante tres días a los combatientes para el saqueo... Ah, si tu hubieses podido escuchar sus voces que gritaban hasta el cielo *Lâ ilâha illallâh Muhammadun rasûlullâh*, es decir, ‘No hay ningún Dios más que Allâh: Mahoma es el profeta de Allâh’, ciertamente habrías quedado atónito”²⁷. Doukas y Nicolò Barbaro coinciden en describir las invocaciones religiosas y la celebración en el campamento otomano la noche previa del ataque final; las alusiones a la celebración, que no han parecido verosímiles a la historiografía²⁸, podrían haber surgido en realidad de una errónea interpretación de las actividades que se desarrollaban en el campamento otomano. Aunque no sepamos cuál era el carácter exacto, sabemos al menos que causaron una gran conmoción entre los constantinopolitanos:

Cuando se hubo hecho de noche, los turcos que estaban en el campamento se pusieron a encender por todo el campo fuegos terribles, mayores de los que habían hecho las noches anteriores, pero eran tantos sus gritos que nosotros los cristianos no podíamos soportarlos (...). Este solaz y fiesta de alegría duró hasta medianoche (...) pero los paganos todo el día y toda la noche no hicieron otra cosa que rezar a su Mahoma que les diese la victoria sobre esta ciudad de Constantinopla, y nosotros los cristianos, todo el día y toda la noche rezábamos a Dios con su madre mi señora Santa María y a todos los santos y santas que hay en el cielo (...)”²⁹.

Cuando cayó la noche, [Mehmet] envió heraldos al campamento con instrucciones de que grandes antorchas y fuegos fuesen encendidos en cada tienda. Y una vez que las antorchas ardieron, se pusieron a cantar y gritar en su impuro e impío idioma (...). Cuando [los cristianos] vieron a los turcos danzando y escucharon sus alegres gritos, vieron cuál sería el futuro. Con corazón contrito rogaron a Dios, ‘*Absuélvenos, oh Señor, de Tu justa ira y sálvanos*

²⁷ Leonardo de Chios, *La Caduta*, pp.157-158.

²⁸ Cf. *La Caduta*, p.361, nota 117.

²⁹ Nicolò Barbaro, *La Caduta*, p.29.

de las manos del enemigo'. El espectáculo y el estruendo afectaron tanto a los ciudadanos que parecían estar medio muertos, incapaces de respirar³⁰.

El ataque final no habría de darse hasta la noche siguiente. Quizás hacia la una de la madrugada se inició el último asalto a las murallas: “cuando se avecina el alba, luego de una noche llena de tinieblas (...) el ejército turco se eleva en masa y ataca la ciudad en todo su perímetro, entre el resonar de las trompetas de las dos partes en lucha y entre el estruendo de los tambores, invocando con gritos altísimos *Lâ ilâha illallâh*, el dios de la guerra”³¹, “los ghâzi del ejército de los esclavos [los jenízaros], los leones rugientes, se lanzan al asalto elevando el grito de guerra, ‘*Allâh, Allâh*’”³². “Primero hacen sonar las bombardas, después disparan flechas hasta oscurecer el cielo”, “se atraviesan con las espadas que resuenan unas contra otras”, “se elevan gritos altísimos”; “por los grandes gritos que lanzaban los Turcos por el campo se atemorizaba toda la ciudad”, “tantos gritos que parecía ser el propio infierno”³³.

En Constantinopla “hizo sonar el serenísimo Emperador campana martillo por toda la ciudad, y así en los puestos de los muros gritando todos: ‘*Misericordia, eterno Dios*’; así gritaban hombres como mujeres, y sobre todos las monjas y las doncellas”³⁴, “todos gritando con voz fuerte: ‘*Misericordia, misericordia, Dios del cielo, manda ayuda a este imperio de Constantino, a fin de que la gente pagana no reine en el imperio*’ (...). Por toda la ciudad las mujeres estaban de rodillas, e incluso los hombres, todos llorando profundamente e implorando devotísimamente a nuestro omnipotente Dios”³⁵. Hacia el amanecer, sin embargo, los turcos estaban ya en la ciudad. Toda la batalla había sido nocturna: según lo recuerda Doukas, al ingresar los otomanos a Constantinopla “era recién la primera hora del día³⁶, y el sol no se había elevado todavía”³⁷. Al saberse que los otomanos habían superado las murallas, sólo hubo lugar para el pánico entre los que huían hacia el puerto para abandonar por mar la ciudad tomada, entre los que corrían a la columna de

³⁰ Doukas, XXXIX.3.

³¹ Leonardo de Chios, *La Caduta*, p.159.

³² Tursun Beg e Ibn Kemâl, *La Caduta*, p.321.

³³ Leonardo de Chios, *La Caduta*, p.161; Tursun Beg e Ibn Kemâl, *La Caduta*, p.322; Leonardo de Chios, *La Caduta*, p.161; Nicolò Barbaro, *La Caduta*, p.30 y 32.

³⁴ Nicolò Barbaro, *La Caduta*, pp.32-33.

³⁵ Nicolò Barbaro, *La Caduta*, pp.30-31.

³⁶ Eran las 6 a.m.

³⁷ Doukas, XXXIX.14.

Constantino para esperar la llegada del Último Emperador previsto por la escatología, entre los que pretendían refugiarse en la iglesia de Santa Sofía. Según la descripción de Ubertino Pusculo, era “como si un relámpago hubiese caído en medio de las filas desde el cielo con un horrible fragor de trueno”³⁸.

No es difícil percibir, a lo largo de las descripciones del sitio de Constantinopla, la diversidad de funciones que deliberadamente se hacía jugar a los sonidos. El ejército otomano —uno de los primeros en incorporar formalmente una banda militar— tornaba la música en un arma de combate, destinada quizás menos a alentar a las tropas que a aterrorizar al enemigo, como Nicolò Barbaro lo reconocía. En los combates nocturnos, especialmente, la música otomana creaba la ilusión de un ataque inconmensurable: los enemigos parecían ser más numerosos, más feroces, incontenibles. A la música militar se sumaba la explosión permanente de los cañones, terrible por su capacidad de desgaste. Superado, en efecto, el momento inicial de terror frente a los sonidos de artillería, era más que nada la repetición constante de las descargas lo que agotaba la moral de los sitiados: los daños inflingidos por la artillería a la muralla de Teodosio no debieron ser menores al efecto anímico que tuvieron sobre los cristianos de Constantinopla.

A los cañones y la música militar, los cristianos sólo oponían el sonido de las campanas. Sonido revestido de connotación militar, a la vez pragmática y simbólica, porque servía a la organización de la defensa y evocaba también el carácter religioso de la contienda, carácter reforzado por el canto de la liturgia y el murmullo de las plegarias. Y es significativo, sin duda, el contraste —en parte quizás involuntario, en parte deliberado— que marcan las fuentes entre la sonoridad sacra, humilde y sufriente de la Constantinopla sitiada y la sonoridad mundana, violenta e impía del campo otomano. Un contraste que no debe ser entendido nada más en términos de *topos* literario, porque la caída de Constantinopla —prevista por la escatología y descrita por los profetas— era un signo del fin de los tiempos. De allí, sin duda, la insistente evocación de los fenómenos naturales en el marco de las descripciones: la comparación con el terremoto y la tempestad no sólo era utilizada porque permitía dar cuenta del sonido abrumador de la artillería y de la música otomana, sino también por las connotaciones apocalípticas implícitas en las catástrofes naturales. En términos

³⁸ Ubertino Pusculo, *La Caduta*, p.213.

simbólicos, el contraste era claro: frente a la maquinaria impía del ejército profesional otomano, los cristianos sólo podían ponerse en manos de Dios y lograr, a través de la humildad y el arrepentimiento, que fuese demorado el fin de los tiempos. Las descripciones de la sonoridad del sitio dan cuenta de esa doble variable, pragmática y simbólica, en que fue entendida la batalla por Constantinopla.

Sonoridades del matrimonio en la Hispania bajomedieval: las desposajas

Julio César CORRALES

Universidad Nacional de Salta

CONICET

224

I.-Introducción

Casarse, a fines del Medioevo, era un acto familiar y social sobresaliente digno de ser rememorado. Expresaba el triunfo de un proyecto filial y colectivo, que hacía previsible, en el mejor de los casos, el sustento económico del grupo, la reproducción social de la prole, la preservación del orden comunal y la estabilidad general. El matrimonio se revestía de un conjunto atiborrado de significados múltiples y diversos, que eran económicos, políticos y socioculturales. Aspectos que conformaban el sentido holístico y trascendental de las uniones conyugales, que hallaban su expresividad empírica, entre otras posibles, en las manifestaciones sonoras de las acciones colectivas. Evidencias testimoniales e históricas que las personas dejaban y dejan tras de sí en su haber¹ y cuyo abordaje contribuye a comprender aún más la inmanencia de la humanidad².

En efecto, en este trabajo se efectúa un primer acercamiento al análisis de las sonoridades³ del matrimonio en la Hispania bajomedieval, abordando en este caso el acto fundante del casamiento: los desposorios o *desposajas*⁴. Para ello se recurre a

¹ Julián WOODSIDE, “La historicidad del paisaje sonoro y la música popular”, Revista Transcultural de Música, 12, 2008, en <http://www.sibetrans.com/trans/articulo/106/la-historicidad-del-paisaje-sonoro-y-la-musica-popular> “En el día a día el paisaje sonoro y la música popular adquieren nuevos significados que estimulan una identidad y memoria colectivas. Por esto, el historiador tiene en las expresiones sonoras un campo poco explorado pero útil para comprender el intercambio simbólico y cultural de una comunidad. Lo que se busca es identificar el valor histórico del paisaje sonoro y la música popular y discutir la idea de que éstos son universos simbólicos analizables desde una perspectiva semio-histórica. Posteriormente se habla de la existencia e historicidad de diversos discursos sonoros y la manera en que pueden ser considerados como documentos históricos.”

² ARACIL, Alfredo (2007), “Un poco de historia: Diseños sonoros en los jardines del Renacimiento y Barroco”, en: *I Encuentro Iberoamericano sobre Paisajes Sonoros*, Madrid, en http://cvc.cervantes.es/artes/paisajes_sonoros/p_sonoros01/aracil/aracil_01.htm

³ Entiéndase por sonido las manifestaciones auditivas que comprenden el habla, la música y hasta el ruido. En el Medioevo, particularmente, los sonidos se individualizaban y marcaban el ritmo de la vida.

⁴ Georges DUBY, *El caballero, la mujer y el cura*, Taurus, Madrid, 1982, p. 31. Los esponsales o las desposajas hispánicas eran la primera acción social trascendente, que simbolizaban la alianza espiritual entre los contrayentes y entre sus respectivos progenitores y familias. Por su parte, el casamiento significaba la unión carnal, de lo material.

un conjunto variado de fuentes buscando interpretar el paisaje sonoro⁵ que ellas transmiten. De este modo, se contribuye a desbrozar sugerentes líneas interpretativas para el análisis de una problemática histórica tan necesaria⁶.

Formas sensitivas y circunstancias sonoras de las concertaciones conyugales

Crujía el pergamino del escriba al ser rasgado por su pluma, cuando se ocupaba de transmitir los mandatos de la ley civil relativos a los desposorios, que eran, al igual que el derecho mismo, las respuestas que brindaban las autoridades frente al comportamiento social prevaleciente. Y así, se leía entre sus escritos, “*Llamado es desposorio, el prometimiento que fazen los homes por palabra, quando quieren casar. E tomo este nome de una palabra que es llamada en latín spondeo (en romance prometer). E esto es porque los antiguos ovieron por costumbre de prometer cada uno a la muger con quien se quería ayuntar, que casaría con ella. E tal prometimiento se faze también, no seyendo delante, aquellos que se desposan como si lo fuesen*”⁷.

En su afán por cumplir con su labor volitiva, el escribiente real daba cuenta de los usos y hábitos colectivos pretéritos heredados de la antigüedad clásica, que se valían del poder altisonante de la palabra para lograr unirse a las féminas que tanto deseaban. Esto lo hacían, según su testimonio, mediante compromisos personales monogámicos. Más a fines de la Edad Media, ya se hallaba bien arraigada la costumbre de pactar familiarmente un futuro casamiento, de manera verbal en un

⁵ Raymond MURRAY SCHAFER, Op. Cit. “El Paisaje Sonoro es cualquier campo acústico que pueda ser estudiado como un texto y que se construya por el conjunto de sonidos de un lugar en específico, ya sea de un país, una ciudad, un barrio, una tienda, un centro comercial, una oficina, una recámara o incluso de entornos sonoros como una barra programática de radio, un programa de televisión, una canción o la pista sonora de una cinta. Es un espacio determinado en donde todos los sonidos tienen una interacción ya sea intencional ó accidental con una lógica específica en su interior y con referentes del entorno social donde es producido, siendo así un indicador de las condiciones que lo generan y de las tendencias y evolución de una sociedad.” Cfr. Julián Woodside, Op. Cit. De acuerdo con Woodside “(...) el investigador puede iniciar su trabajo, recuperando términos como “paisaje sonoro”, “objeto sonoro”, “sonido clave” y “marca sonora” y discutiendo acerca de cómo éstos impactan y construyen una identidad y memoria colectivas. En *la Historicidad en distintos discursos sonoros* se busca atraer la atención de los estudiosos para realizar una disección mucho más profunda de las posibles formas discursivas que hay en el sonido.”

⁶ Eviatar ZERUBAVEL, *Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past*, United States, The University of Chicago Press, 2003, pp. 3, 40 y 63. Este analista asevera que “(...) identificarse con el pasado colectivo es parte del proceso de adquirir una identidad social.” Puesto que, “(...) mantener una identidad continua es virtualmente imposible sin el acto 'adhesivo' de la memoria”. En el caso de los discursos sonoros la memoria se apoya en el paisaje sonoro y los discursos musicales y sonoros anteriores para construir una identidad, ya que “(...) tener un pasado en común nos permite tener la sensación de compartir un presente en común.”

⁷ Alfonso X El Sabio, Código de las Siete Partidas, Iniciada en 1256, Vigente a partir de Alfonso XIII, Glosadas por Gregorio López, Madrid, Imprenta Nacional Del Boletín Nacional del Estado, 1985, Cuarta Partida, Título I, Ley I.

primer momento y luego de manera escrita, pudiendo estar o no presente la pareja involucrada⁸.

De manera tal que, los sonidos de las voces comprometedoras de los familiares de los contrayentes eran necesarios. Mientras que los silencios de las

⁸ Durante los siglos XI y XII la Iglesia mediante un largo proceso teórico y práctico, instituyó las líneas maestras básicas del Derecho matrimonial. Fue en esa época cuando, de un modo más estable que en períodos anteriores, la Iglesia culminaba el proceso iniciado siglos atrás y alcanzaba competencia jurisdiccional sobre el casamiento, al menos sobre el *matrimonio in fieri*. Aquel fue un logro relevante del poder clerical, máxime si se tiene en consideración que durante la mayor parte del primer milenio la Iglesia no reivindicó para sí misma la exclusiva competencia jurisdiccional sobre el matrimonio. (Véase Federico AZNAR GIL, *La institución matrimonial en la Hispania cristiana bajomedieval, (1215-1563)*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 1989, pp. 11-12). Al respecto, el analista Daudet, luego de investigar el desarrollo de la jurisdicción matrimonial en Francia y Alemania, durante la Alta Edad Media, llegó a la conclusión aceptada y desarrollada posteriormente por otros autores de que, hasta el siglo IX la competencia jurisdiccional en materia matrimonial todavía pertenecía a la autoridad secular, si bien ya la Iglesia comenzaba, en esta época, a adquirir progresivamente una mayor competencia en esta materia. Tendencia que se acentuaría de forma irreversible a partir de la mitad del siglo IX. Pero todavía en el siglo X se hallaban algunas costumbres y competencias laicas en materia matrimonial, aunque la potestad de la Iglesia se iría instaurando ya definitivamente. (Véase Pierre DAUDET, *Etudes sur l'histoire de la juridiction matrimoniale. Les origenes carolingiennes de la compétence exclusive de l'Eglise (France et Germanie)*, París, 1933, pp. 171-173. Se asistió durante aquellos siglos previos, a una fijación de las líneas básicas del futuro Derecho matrimonial canónico: aceptación cristianizada de la definición romana del matrimonio, describiéndolo como “Las nupcias o el matrimonio es la unión de un hombre y una mujer en una misma comunidad de vida”, y pasando esta definición a las diferentes colecciones y autores pregracianicos, así como al mismo Decreto de Graciano. Y finalmente, se alcanzaría la formulación básica de los principios constitutivos del matrimonio, así como su consideración de “ratificado” o “rato”. Esta formulación no se logró rápida y brevemente, y en su estructuración tuvieron importantes consecuencias dos principios: el denominado *consensualismo romano*, reflejado en el axioma “*nupcias non concubitus, sed consensus facit*”, y uno de cuyos exponentes más nítidos se encuentra en la respuesta que Nicolás I dio el 13 de noviembre del año 866 a los búlgaros neoconvertidos cuando afirmaba que, frente a las ceremonias exigidas por los griegos para la validez del matrimonio, en la Iglesia latina: “(...) y por esto sea suficiente, según las leyes, sólo el consentimiento de ellos (los esposos) de cuya unión se trata. Por que si el consentimiento sólo faltase en las nupcias, todas las demás cosas, aun el mismo coito no sirven para nada, como dice el gran doctor S. Juan Crisóstomo, el matrimonio no lo hace el coito, sino la voluntad.”

A ese principio meramente consensual, que se reafirmaría nítidamente durante todo el Medioevo, lo complementaría una nueva exigencia para la absoluta indisolubilidad del matrimonio: la realización de la *unio carnis* entre los esposos para que se pudiera decir que el matrimonio era completamente indisoluble. Hincmaro de Reims concluía su razonamiento con la siguiente afirmación; “*No hay ninguna duda, que no contrae matrimonio la mujer que no llega a la unión sexual, porque no muestra el sacramento de Cristo y la Iglesia, esto es el misterio nupcial.*” (Véase Jean GAUDEMET, “Recherche sur les origines historiques de la faculté de rompre le mariage non consommé”, en Città del Vaticano: *Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law*, 1980, pp. 309-332.). El corolario sería que, se identificaría el *nuptiale mysterium* con la *commixio sexum*, al menos en algunas corrientes doctrinales. Sobra señalar que la contraposición de los dos principios generaría dificultades e incertidumbres hasta su unificación coherente en el sistema matrimonial canónico, algunos de cuyos hitos más destacados eran los siguientes: los canonistas, ya desde el período de la reforma gregoriana, suscribieron la definición del matrimonio según el Derecho romano para el que, como se ha indicado, el matrimonio se constituía por el consentimiento mutuo de los contrayentes. Este principio consensual parecía difícil de compaginar con la importancia concedida por Hincmaro de Reims a la realización de la cópula conyugal. Por su parte, Graciano distinguiría dos momentos en la formación del matrimonio: la iniciación del matrimonio (*matrimonium initiatum*), que se realizaba cuando ambas partes han intercambiado su consentimiento de presente con afecto marital, y la consumación o perfección del matrimonio (*matrimonium perfectum*), que tenía lugar cuando los esposos habían realizado la cópula conyugal. Ambos momentos eran necesarios para crear un matrimonio firme o rato. Graciano concedería muchas más importancia a la realización de la cópula sexual, ya que, ésta transformaba la unión y lo hacía indisoluble. Un matrimonio, que hubiera sido iniciado pero no consumado podía llegar a ser disuelto.

personas ausentes y comprometidas por terceros, era algo más que azarosos, más bien circunstanciales y vinculantes.

Durante el Medioevo, de acuerdo con la legislación vigente en León y Castilla, había un par de hechos fundantes del casamiento, siguiendo en este caso en particular al derecho germano⁹: los *esponsales* y el matrimonio en sentido estricto¹⁰. Dicha concepción dual se hallaba expresada, por ejemplo, en *El poema de Mio Cid*, cuando se había concertado la boda entre las hijas del Cid y los infantes de Carrión¹¹.

Los esponsales eran, ante todo, una promesa verbal de casamiento, habitualmente efectuada frente a testigos y como se dijo, no precisaba de la presencia de los contrayentes. Estos podían ser remplazados en el acto prominente por sus progenitores, familiares directos o un *personero*, que era un procurador en las cortes castellanas, o bien un *mandadero* que prestaba servicios de mensajero y correo, generalmente adscrito a algún señor al que debía prestaciones tributarias.

La mayoría de los esponsales se efectuaban por interés político, económico y/o social entre las familias concertantes, siendo común que los novios no se conocieran, aunque hubieran otorgado el consentimiento; o bien que no tuvieran la edad legal para casarse, o se hallaran imposibilitados de pronunciarse.

En efecto, en el mencionado *cantar de las bodas* de las hijas del Cid, se ilustra, mediante una poética realista y reveladora, los pormenores y sonoridades

⁹ Eduardo DE HINOJOSA Y NAVEROS, Estudios sobre la historia del Derecho español, Pamplona, AE Analecta, 2003.

¹⁰ Al respecto cabe señalar que, los teólogos de París tenían otro concepto de matrimonio que difería de lo señalado por Graciano. Distinguían entre los esponsales que se contraían con un consentimiento de futuro, y el matrimonio que se instauraba con el consentimiento de presente, y éste era ya un matrimonio rato e indisoluble fuera o no consumado. Así, Alejandro III admitió la tesis de París por lo que el matrimonio era perfecto solamente con el consentimiento de presente, pero concedió a la cópula conyugal una importantísima función en la legislación matrimonial, ya que sólo tal matrimonio era considerado como indisoluble. Esta doctrina fue mantenida y reafirmada por Inocencio III y por los posteriores pontífices que en esta materia, en realidad, sólo realizaron modestas adicciones a la legislación eclesiástica matrimonial. Durante los siglos XIII y XIV la canonística siguió profundizando en estas ideas fundamentales, derivando de ella pertinentes consecuencias. (Véase AZNAR GIL, *La institución matrimonial*, *Op. Cit.*, pp.16 y ss.).

¹¹ Anónimo, *Cantar de Mio Cid*, ed. Ian Michael, Castalia, Madrid, 1978, vv. 2332-2335. En el poema del Cid, éste había sido desterrado de Castilla, y por lo tanto, debió abandonar a su esposa e hijas, e iniciar una campaña militar acompañado de sus fieles en tierras no cristianas, enviando un presente al rey tras cada victoria para conseguir el favor real. Es así que, en el segundo cantar, *el Cantar de las bodas*, El Cid se dirigió a Valencia, que se hallaba en poder de los moros, y logró conquistar la ciudad. Envío pues a su amigo y mano derecha Álvar Fáñez a la corte de Castilla con nuevos regalos para el rey, pidiéndole que se le permitiera reunirse con su familia en Valencia. El rey accedió a esta petición, e incluso le perdonaría y levantaría el castigo que pesaba sobre *el Campeador* y sus hombres. La fortuna del Cid hizo que los infantes de Carrión pidieran en matrimonio a doña Elvira y doña Sol, las hijas del Cid. El rey pidió al *Campeador* que accediera al matrimonio y él lo hizo aunque no confiaba en ellos. Las bodas se celebraron solemnemente.

de una concertación conyugal épica¹²: un paisaje ambiental auditivo propio de la llegada del alba en un campamento militar; el canto sacro de una misa presidida por un obispo, que servía de marco contextual solemne para dar lugar a la solicitud nupcial pública del monarca, que no era otra cosa que un acto político.

Asimismo, se narra el coloquio entre los celebrantes de las desposajas, el rey a nombre de los Infantes de Carrión, y Rodrigo Díaz de Vivar representando a sus hijas que se hallaban ausentes, pero que se veían comprometidas conyugalmente porque su padre se vio constreñido a prometerlas en matrimonio. Oportunamente, se destacaría, en particular, la minoría etárea de las novias, como excusa sagaz del padre ante la sorpresa de la solicitud regia, y la declaración sobre el presunto prestigio social de los novios, a modo de salida elegante, frente a un acto de diplomacia política que buscaba concordar lo que antes había estado discorde¹³.

¹² *Ibidem*, VV. 2068-2126. Cuando el rey había recibido al Cid y a los suyos en su campamento, en el amanecer del tercer día de las “vistas”, “(...) *assí como saliò el sol / el obispo don Jerónimo una misa les cantò / Al salir de la misa el rey a todos juntò / no los hizo aguardar, a hablarles empezó: / “Infanzones y mesnadas, condes, oíd con atención / el ruego que voy a hacer a Mio Cid Campeador, / que sea para su bien ojalá lo quiera Dios. / Vuestras hijas, Cid, os pido Doña Elvira y Doña Sol / para que casen con ellas los infantes de Carrión. / Me parece al casamiento honroso para los dos, / los infantes os las piden y les recomiendo yo. / Y pido a todos aquellos que están presentes y son / vasallos vuestros o míos, que rueguen en mi favor. / Dádnoslas, pues, Mio Cid, y que os ampare Dios” / No querría yo casarlas -repuso el Campeador- / que no tienen mucha edad, las dos muy pequeñas son. / De mucho renombre gozan los infantes de Carrión, / buenos son para mis hijas y aún quizá para mejor. / Yo di vida a estas dos niñas, pero las criasteis vos, / a lo que mandéis estamos, rey Alfonso, ellas y yo. / Aquí están, en vuestras manos, Doña Elvira y Doña Sol, / dadlas a quien vos queráis, que siempre será en mi honor.” / Gracias - dijo el rey-, a todos de esta corte y a vos.” / Entonces se levantaron los infantes de Carrión / y van a besar las manos al que en buen hora nació. / Allí cambian sus espadas con el Cid Campeador / en prenda del pacto. Luego el rey Don Alfonso habló: “(...) / En mis manos yo las tomo, (...) A vuestras hijas las caso, la licencia me dais vos, / que en vuestro provecho sea, ojalá lo quiera Dios. Aquí tenéis, Mio Cid, los infantes de Carrión (...) / Trescientos marcos de plata en ayuda les doy yo, / que los gasten en las bodas o en lo que quisierais vos. / Cuando hayáis llegado todos a Valencia la mayor / vuestras hijas y los yernos, que y vuestros hijos son, / haced de ellos cual os plazca, Mio Cid Campeador.”; / Recíbelos Mio Cid, al rey las manos besó: “Mucho que os lo agradezco, como a mi rey y señor, / vos me casáis a mis hijas, no soy quien las casa yo.” / La palabra está empeñada, las promesas dadas son, / al otro día mañana, en cuanto saliese el sol, / cada qual se tornará allí de donde saliò. / Grandes cosas hizo entonces Mio Cid Campeador; / a aquellos que se lo piden, a nadie dijo que no. / Sesenta de sus caballos regala al Campeador. / Muy contentos se van todos de aquella grand reunión, / tenían que separarse que ya la noche llegó. / El rey a los dos infantes de las manos los cogió, / y así se los fue a entregar a Mio Cid Campeador. / “Aquí tenéis vuestros hijos, pues que yernos vuestros son; / desde hoy como queráis, Mio Cid, mandadlos vos / “Mucho lo agradezco, rey. Quiero aceptar vuestro don; / Dios que en el cielos está, os dé muy buen galardón.”*

¹³ Sobre políticas matrimoniales como estrategia diplomática véase, Alejandra RECUERO LISTA, “La política matrimonial durante el reinado de Alfonso XI de Castilla”, en AA. VV., *Estudios Medievales Hispánicos, Máster Universitario en Estudios Medievales Hispánicos*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid, Año 3, 2014, pp. 151-172: “Aunque muchas veces tratada con carácter secundario, la política matrimonial a lo largo de la Edad Media fue una de las mayores representaciones de las relaciones, internas y externas, de las elites sociales. Ya fuera con el fin de conseguir mayor poder mediante la unión de importantes casas, bien como forma de establecer relaciones entre las diferentes monarquías, las propuestas matrimoniales fueron constantes. Esto puede remitirnos a

En la ocasión, El Cid se vio embargado por el compromiso público, no podía haberse negado, pues era un vasallo obligado ante su rey. Así, prosiguió la manifestación oficial de su aceptación, mediante el sonido de los labios de los novios al besar las manos de su futuro yerno, y a través de la eclosión estridente del sonido metálico de las espadas al ser intercambiadas. La ofrenda mutua de las armas era un símbolo de aquiescencia entre las partes concertantes y de sacralización ritual, pues una espada podía ser tenida también como una cruz.

En la escena descrita, se destacaba la calidez del contacto humano y el sonido de los cuerpos que se chocaban, cuando el rey ponía a los Infantes frente al progenitor de las novias, junto con una aportación “contante y sonante” para que El Cid las destinara a la materialización del oficio nupcial y para lo que gustase. De nuevo se escuchaba el sonido de un beso, esta vez de parte del Rodrigo Díaz al rey, sellando el acuerdo. Como puede apreciarse, el beso se hallaba cargado de un simbolismo netamente medieval de entrega, obediencia y sumisión.

Al día siguiente y previo a que todos se marcharan “*de aquella grand reunión*”, El Cid presentaba sesenta corceles que en su andar estremecerían la tierra, para concederlos a modo de dote simbólica de su poderío. Al despedirse de su señor, manifestaba a viva voz que era el soberano quien los casaba, haciéndolo el único responsable de lo que luego ocurriera.

En este caso se trataba de unas desposajas oficiales y públicas, concertadas como un ardid político coyuntural entre las elites sociales de la población, sujeto y objeto de la legislación. Cabe señalar que, la concertación conyugal y el casamiento entre las personas de los sectores subalternos, habría sido un acto más natural y directo¹⁴.

El rito de los esponsales era examinado pormenorizadamente en las Partidas y así se enunciaban las dos formas de desposorio. Desposorios por palabras de presente, que comprometía a la inmediatez, y por palabras de futuro, promesas a

las relaciones de parentesco que tanta importancia tuvieron durante gran parte de la Edad Media. Sin embargo, conforme nos acercamos al desarrollo político y a la aparición del Estado Moderno, estas relaciones comenzaron a perder importancia hasta convertirse en meras muestras de los diferentes intereses políticos desarrollados. Esto no significó la desaparición de las estrategias matrimoniales, ni mucho menos; sino que éstas se pusieron al servicio de las políticas desarrolladas, cada vez de forma más efectiva, por las diferentes monarquías.”

¹⁴ Julio César CORRALES, “El pueblo y su dinámica social representados en los personajes del Corbacho.”, en Actas IX Jornadas de estudios medievales compilado por Jorge RIGUEIRO GARCÍA y Gerardo RODRÍGUEZ, Buenos Aires, Saemed, 2009. CD-ROM. ISBN 978-987-23972-1-0 1, CDD 940.1.

largo plazo que requerían, con el consentimiento recíproco, la concesión de algún objeto (arras parciales o anillo de compromiso), o bien un juramento sobre la cruz o los santos Evangelios¹⁵. La entrega de la dote y las arras era un suceso adicional que precedía al casamiento. El desembolso económico que seguía a la concesión fijada de forma verbal convertía a los esposales de futuro en un compromiso dicotómico. En tanto que, la acción de prestar juramento sobre algún objeto religioso se enmarcaba en la más pura tradición medieval, la sacralización de todos los actos civiles y profanos. Aspectos que se hallaban debidamente representados en la cita documental antes mencionada.

Aunque era frecuente que se confundieran los desposorios por palabras de presente con el matrimonio, no eran lo mismo. Sin embargo, en la práctica social había situaciones que poseían igual valor que el matrimonio consumado mediante la unión carnal. Consistían en una tentativa de preservar la monogamia y la célula familiar como base de la sociedad: “*Diferencias, nín departimiento ninguno non ha, para ser el matrimonio valedero, entre aquel que se faze por palabra de presente, e el otro que es acabado, ayuntándose carnalmente el marido con la muger.*”¹⁶

En contrapartida se daban situaciones peculiares, en las que las promesas de presente eran simple *desposajas* y de allí no pasaban. Tales casos acaecían cuando los contrayentes carecían del consentimiento familiar, o bien cuando las parejas no tenían aún la edad legal para casarse. En la primera situación se evidenciaba el principio de tutela y de potestad paterna respecto de las féminas, poder que también tenían los varones de sus respectivas familias. En cualquier caso, resultaba definitiva y definitiva la pronunciación del cabeza de familia, a efectos de poder alcanzar un buen desenlace de un compromiso adquirido de manera fortuita.

Así por ejemplo, vale traer a colación un ejemplo muy urbano, en el que se contaba que,

“(...) en una villa avía un omne bueno que avía un fijo, el mejor mançebo que podía ser, mas non era tan rico que pudiesse complir tantos fechos et tan grandes como el su coraçón le dava a entender que debía complir. Et por esto era él en grand cuidado, ca avía la buena voluntat et non avía el poder. En aquella villa misma, avía otro omne

¹⁵ Alfonso X, Op. Cit., Cuarta Partida, Título I, Ley II: “*Desposorios se fazen en dos maneras. La una de ellas se faze por palabras, que muestra el tiempo que es por venir. La otra por palabra que demuestra el tiempo que es presente.*”

¹⁶ *Ibidem*, Título I, Ley IV.

muy más onrado et más rico que su padre, et avía una fija non más, et era muy contraria de aquel mançebo; ca quanto aquel mançebo avía de buenas maneras, tanto las avía aquella fija del omne bueno malas et revesadas; et por ende omne del mundo non quería casar con aquel diablo.

Aquel tan buen mançebo vino un día a su padre et dixole que bien sabía que él non era tan rico que pudiesse darle con que él pudiesse bevir a su onra, et que pues le convinia a fazer vida menguada et lazdrada o irse daquella tierra, que si él por bien tobiesse, quel' paresçia mejor seso de catar algùn casamiento con que pudiesse aver alguna passada. Et el padre le dixo quel' plazría ende mucho si pudiesse fallar para él casamiento quel' cumpliesse. Entonce le dixo el fijo que si él quisiesse, que podría guisar que aquel omne bueno que avía aquella fija que gela diesse para él. Quando el padre esto oyó, (...) dixel' (...) que non avía omne que la conosçiesse que, por pobre que fuese, quisiese casar con ella. El fijo le dixo quel' pidía por merçed quel' guisasse aquel casamiento. Et tanto lo afincó (...) que gelo otorgó. Et él fuese luego para aquel omne bueno, et amos eran mucho amigos, et dixel' todo lo que passara con su fijo et rogól' que pues su fijo se atrevía a casar con su fija, quel' ploguiesse et que gela diesse para él. (...) su amigo, dixelo: –Par Dios, amigo, si yo tal cosa fiziesse, seervos ía muy falso amigo, ca vós avedes muy buen fijo, et ternía que fazía muy grand maldat si yo consintiesse su mal nin su muerte; et só çierto que si con mi fija casase, que o sería muerto o le valdría más la muerte que la vida.

Et non entendades que vos digo esto por non complir vuestro talante, ca si la quisierdes, a mí mucho me plaze de la dar a vuestro fijo, o a quienquier que me la saque de casa. El su amigo le dixo (...) que pues su fijo quería aquel casamiento, quel' rogava quel' ploguiesse. El casamiento se fizo, et levaron la novia a casa de su marido. Et los moros an por costumbre que adovan de çena a los novios et pónenles la mesa et déxanlos en su casa fasta otro día¹⁷.”

Al respecto, resulta menester señalar sobre este ejemplo en particular que, a diferencia de la mencionada concertación conyugal de las hijas del Cid, que se había llevado a cabo en un campo militar, en este caso los esponsales se concretaban en un ambiente citadino, con el bullicio característico de un conglomerado urbano, en el que había familias cristianas y musulmanas.

Cada calle, barrio o ciudad, tenían su propia sonoridad que, además, cambiaba a cada instante. Estos sonidos representaban un espacio pleno de

¹⁷ Don Juan Manuel (1282-1349), *El Conde Lucanor*, o Libro de los enxiemplos del conde Lucanor et de Patronio, edición, introducción, notas de José Manuel Blequa, Madrid, Clásicos Castalia, 1969, “Exiemplo XXXV De lo que consteció a un mancebo que casó con una mujer muy fuerte et muy brava”, pp. 196-198.

actividad y de movimiento: así como los sonidos de la naturaleza informaban de los fenómenos que acontecían en esta, los producidos por las personas informaban de su presencia y de sus correspondientes actividades. Además, el tipo de vida comunitaria en las urbes llevó al uso de sus diferentes espacios para la realización de todo tipo de actividades: el comercio en el mercado, las fiestas religiosas y sus procesiones, las fiestas seculares, el teatro, las entradas de reyes con su cortejo a la ciudad, las sesiones de los concejos municipales. En todas estas prácticas, el sonido era un componente fundamental, apareciendo en muchos casos también unido a la música propiamente dicha como en las interpretaciones cortesanas de los trovadores, la música de la liturgia o las festividades callejeras, entre otras¹⁸.

En efecto, se pueden reconocer e identificar los sonidos y los silencios que debieron haber escuchado y producido los hombres y mujeres en dichos espacios ciudadanos¹⁹. Pero, además, el testimonio permite entrever los sentimientos más recónditos e íntimos que las personas experimentaban en esos ámbitos amurallados.

Los protagonistas del ejemplo mencionado eran un progenitor y su vástago, que gozaban de renombre entre sus vecinos por ser siempre emprendedores, pero carecían de los medios necesarios para materializar sus proyectos y poder así tener una vida más llevadera. Nótese que a causa de la falta de dinero, alma y vida de los burgos medievales, el joven sentía el repicar de su corazón apesadumbrado golpeando su pecho y esto llenaba su mente de preocupaciones sobre cómo haría para ganarse la vida.

En contrapartida, en la misma ciudad moraba otro padre, amigo del anterior, del cual se destacaba que gozaba de mayor honradez y riqueza. En la fuente se correlacionaba de manera deliberada el honor social con el poder

¹⁸ VV.AA., Vida cotidiana en la España medieval. Actas del IV curso de cultura medieval celebrado en Aguilar del Campo, Palencia, Fundación Santa María la Real, Centro de Estudios del Románico, 2004. Cfr. María ASENJO GONZÁLEZ, “El ritmo de la comunidad. Vivir en la ciudad, las artes y los oficios en la corona de Castilla”, en José Ignacio DE LA HUERTA DUARTE (Coord.), Vida Cotidiana en la Edad Media. VIII Semana de Estudios Medievales, Nájera del 4 al 8 de Agosto de 1997, Gobierno de La Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, 1998, pp. 111-128 y 169-200. Véase en <http://www.vallenajerilla.com/berceo/actasVIII/indice.htm>

¹⁹ Alfredo ARACIL, “Un poco de historia: Diseños sonoros en los jardines del Renacimiento y Barroco”, en http://cvc.cervantes.es/artes/paisajes_sonoros/p_sonoros01/aracil/aracil_04.htm Al respecto, este analista brindaba una aseveración alusiva y reveladora sobre los sonidos urbanos del Medioevo: “En la Europa cristiana, al final de la Edad Media, los autómatas ocupaban algunos lugares cortesanos de recreo y muchos de los relojes públicos de las catedrales o ayuntamientos. El reloj del medioevo fue inicialmente una ambigua mezcla de representación y seguimiento del cosmos; sin embargo, pronto le fueron añadidos elementos más domésticos y bizarros: gallos que cantaban las horas, androides que golpeaban las campanas o conjuntos de autómatas que desfilaban, saludaban o representaban pequeñas historias a las horas principales.”

adquisitivo, algo propio del entorno urbano. Aquel progenitor temía que sus bienes se dilapidaran a causa de las insensatas acciones de su hija y, en consecuencia, renegaba porque eso le impedía casarla debidamente. Es por ello que buscaba desentenderse de la mujer y el desposorio matrimonial en cuestión le había resultado conveniente. La hija de este padre rico, encarnaba el arquetipo de mujer de familia pudiente, que se daba el lujo de ser desobediente porque sabía que el dinero de su familia la respaldaba, y además, porque su propio progenitor no la había sabido disciplinar.

A la sazón, el vástago menesteroso mencionado, le había solicitaba a su padre que le consintiera su permiso y que arreglara un matrimonio con aquella mujer imprudente y violenta con la que nadie quería enlazarse. Esto lo hacía a causa del temor que lo embargaba: el miedo a la pobreza y a tener que desarraigarse de su tierra por no tener más opciones. El corazón de este varón soltero repicaba con ímpetu y desesperación, pues en la ciudad que lo encerraba, sus alternativas de supervivencia eran reñidas y el desposorio en juego representaba para él una salida posible a sus necesidades inmediatas.

En el desenlace de la historia el mozo lograría casarse gracias a la prudente diligencia de su padre. Este aceptó la suplica desesperada de su vástago y se dio a la tarea de salir de su morada, transitando por las callejas que lo conducirían hasta la casa del padre de la muchacha. Seguramente ese habrá sido un momento de andar pedestre, en el cual debió haber cavilado sobre las vicisitudes de la vida en común que llevaba con su hijo; sobre el modo en que solicitaría la mano de la joven rebelde y sobre lo que sería de la vida de todos los involucrados si lograba concretarse el matrimonio. Cuando se encontraron y entrevistaron ambos progenitores, plantearon sus intereses en torno al casamiento y concertaron prontamente la unión de los jóvenes conforme a las ceremonias y ritos musulmanes. De este modo, el muchacho menesteroso logró disciplinar a su díscola esposa beneficiando así a ambas familias.

Ahora bien, cabe señalar que, en última instancia, aunque la ley reconociera la libertad de la mujer para desposarse voluntariamente²⁰, en la práctica social la elección de su esposo quedaba sujeta al *buen juyzio del padre*, que podía llegar al desheredamiento y confiscación de los bienes dotales de sus hijas, “*maguer que non*

²⁰ Alfonso X, Op. Cit., Cuarta Partida, Título I, Ley X.

la puede apremiar”, si estas no otorgaban su beneplácito a los desposorios que él concertara, “(...) porque non le agradece a su padre el bien quel fizo, e fazele pesar, non le obedesciendo²¹.”

Desde la perspectiva legal, tenía mayor validez el *pesar* paterno que la voluntad decisoria de los hijos. Es más, se consideraba como un bien, constitutivo de la herencia al igual que la dote y el ajuar, el acto parental de elección del cónyuge de su hija. Estos amplios poderes decisorios y ejecutivos de que gozaba el padre, los ejercía por igual entre sus vástagos solteros²².

En efecto, para matizar dicha situación, cabe escuchar el testimonio de un viajero de las sierras castellanas, don Iñigo López de Mendoza el Marqués de Santillana: “*De Lozoya a Navafría*²³ / acerca de un colmenar, / topé serrana que amar / tod’ombre codicia avría. / A la qual desque llegué, / pregunté si era casada. / Respondió: No, en buena fe, / nin tampoco desposada, / que aun hoy en este día / mi padre lo va a hablar, / aquí cerca a un lugar, con fijo de Johán García. / «Serrana, tal casamiento / no consiento que fagades, / car de vuestro perdimiento, / maguer no me conoscades, / muy grand desplacer habría / en vos ver enajenar / en poder de quien mirar / nin tratar non vos sabría». / «Serrana, si vos queredes / dejar d’estos su conseja, / yo faré que vos casedes / con fijo de Mingo Oveja. / Creed que gran bien sería / que lo fuésemos lamar, / car más vales su solar / que de otros gran valía»²⁴.”

Este testimonio poético que deleitaba los oídos de quienes lo escucharan, daba cuenta de la naturalización social que tenían las concertaciones matrimoniales

²¹ *Ibidem*, Ley X.

²² Rafael GIBERT Y SÁNCHEZ DE LA VEGA, “El consentimiento familiar en el matrimonio según el derecho medieval español”, en *Anuario de Historia del Derecho Español*, España, Ministerio de Justicia, Boletín Oficial del Estado, XVIII, 1947, pp. 706-761.

²³ Don Iñigo López de Mendoza, el Marqués de Santillana, *Poesías Completas*, ed. Maxim P. A. M. Kerkhof y Ángel Gómez Moreno, Madrid, Clásicos Castalia, 2003, IX, pp. 99, nota a pie de página número 52: “Lozoya, en las tierras del Marqués, recibe nombre que del río que discurre entre el Peñalara y sus estribaciones y la comarca de Buitrago, formando el llamado valle del Lozoya. Navafría es el primer pueblo de Segovia que se encuentra yendo desde Madrid a través del puerto de Lozoya o Navafría, en cuyo famoso pinar se desarrolla la acción.” Cfr. Jordi Pigem, “Escuchar las voces del mundo”, en *Observatori del Paisatge. Dossier “Paisajes sonoros”*, 2009, p. 11 en http://www.catpaisatge.net/dossiers/psonors/esp/docs/article_pigem.pdf “Si los lenguajes desarrollan a través del tiempo una sintonía con los paisajes en los que se hablan, podríamos plantearnos hasta qué punto los diferentes paisajes tienen algo que ver con las distintas sonoridades que las lenguas y dialectos desarrollan en ellos a lo largo del tiempo. Evidentemente, en la evolución de las diferentes lenguas influye la confluencia de varios substratos lingüísticos. Pero quizá el paisaje también deja huella en las lenguas. Por ejemplo, a través de los topónimos: ¿no hay lugares que nos han sugerido ellos mismos su nombre? Los paisajes, en tanto que dotados de una identidad sonora propia y en tanto que inmensas cajas de resonancia, podrían influir en la sonoridad de las lenguas que se oyen en ellos. Los acentos de la costa y los de la montaña, por ejemplo, ¿reflejan de algún modo sutil la sonoridad de los paisajes en los que y con los que se comunican día a día?”

²⁴ Don Iñigo López de Mendoza, *Op. Cit.*, pp. 99 y 100, estrofas 52 y 53.

entre los sectores populares en los ambientes rurales. Justamente, el mismo entorno propiciaba y condicionaban el tiempo, la forma y el modo en que se podían haber realizados los arreglos conyugales entre un hombre y una mujer: de manera verbal, mirándose a los ojos, escuchando el sonido del medio circundante que servía de fondo contextual de un diálogo relajado y cómplice²⁵.

También se evidenciaba mediante el citado testimonio el carácter fluctuante que bien podían llegar a adquirir ciertas desposajas así contraídas. Más allá de que, luego de aquellos rituales de desposorio así planteados, se concretaran las bodas requeridas o no, se destacaba la voluntad propia de los concertantes sin intromisión de sus representantes (padres o familiares pertinentes). Esto podía ser accidental por ausencia de los mismos, o bien incidental por tratarse de un ardid individualista de la pareja para desafiar las formalidades y solemnidades legalmente requeridas²⁶.

²⁵ José Luis CARLES, “Las Tribulaciones del Paisaje Sonoro en España”, en *Catálogo y Muestra de Arte Sonoro Español (118-130)*, Córdoba, Mase, 2007. José Luis Carles afirma que “(...) los sonidos se presentan a nuestros oídos de múltiples formas, con significados y mensajes diversos: palabra, música, ruidos, cada uno con sus propios códigos que producen reacciones, sentimientos y sensaciones diversas, definiendo y aportando una calidad especial al tiempo y al espacio, afectando al ser humano de múltiples maneras”.

²⁶ El matrimonio así constituido era un contrato consensual, no formal. Esto implicaba que, jurídicamente, era un contrato individual, fácilmente realizable fuera del control de la familia, de la sociedad y de la Iglesia. Se pueden comprender, por consiguiente, los esfuerzos para evitar que la prestación del consentimiento matrimonial entre las partes se realizara privadamente, sin ningún control, estableciéndose severas penas canónicas y civiles, pero no la invalidez del acto, para aquellos que así obraban. Esta sería una de las principales preocupaciones eclesiásticas desde final del siglo XI, un número cada vez mayor de Concilios exigirán que el matrimonio se celebrara públicamente. Pero las medidas establecidas no tendrían un considerable efecto puesto que, los así llamados matrimonios encubiertos o clandestinos, aunque ilegales y penalizados eran válidos. Este tema seguiría pendiente de una solución definitiva hasta el Concilio de Trento. Fue recién a partir de éste Concilio cuando se produciría una transformación en el matrimonio canónico, que dejó de ser un puro y simple contrato o negocio consensual para convertirse en un contrato consensual formal. Se mantuvo por tanto, que el consentimiento era suficiente para constituir el matrimonio pero quedó claro que se podía exigir determinadas formalidades legales para la válida expresión de ese consentimiento, por lo que se otorgaba al matrimonio, también el carácter de negocio formal. (Para ver el desarrollo de la evolución de la doctrina de la Iglesia y los hitos más importantes que se produjeron en la misma, véase: Juan GOTI ORDEÑANA, *Amor y matrimonio en las causas de nulidad por miedo en la Jurisprudencia de la Sagrada Rota Romana*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1978, pp. 34-43.)

En suma, la teología de aquella época en cuestión, situaría definitivamente al matrimonio entre los siete sacramentos de la Iglesia y, en este caso, el intercambio del consentimiento entre los futuros esposos conferiría la gracia al igual que los restantes sacramentos. El carácter sacramental se le reconocía al matrimonio en el Concilio de Florencia del año 1439 en la Bula de Unión de los Armenios. (*Ibidem*, pp. 17-18.) El matrimonio para el Derecho canónico sólo podía constituirse entre un solo hombre y una sola mujer (Cánones 1055 y 1057.2º) de lo que se deducía que eran elementos esenciales del matrimonio la unidad y la indisolubilidad del vínculo matrimonial válidamente celebrado y consumado. Ante estas propiedades esenciales el Derecho canónico organizaba un sistema legislativo en el que se prohibía el matrimonio a las personas que habían contraído otro anterior válido y mientras éste perdurara, de lo que se derivaba que, era incompatible para una persona casada asumir nuevas obligaciones matrimoniales con una tercera persona. Esta prohibición técnicamente se denominaba impedimento. El canon 1085.1º establecía: “*Atenta inválidamente el matrimonio quien está ligado por el vínculo de un matrimonio, aunque no haya sido consumado.*” En efecto, para que el impedimento operara era necesario que concurrieran dos circunstancias: a)- que el matrimonio inicial fuera válido, y, b)- que el matrimonio

Como se dijo, otro aspecto sobresaliente del citado testimonio del Marqués de Santillana era el hecho de que figuraban elementos perceptibles de los entornos rurales que eran condicionantes de la sociabilización amorosa²⁷. Resultaba reveladora la descripción bucólica que realizaba el viajero del paisaje sonoro serrano y de las féminas que allí crecían como florecillas silvestres, prodigadoras del deseo y de la inspiración poética masculina²⁸. En ese entorno, el forastero, movido más por la rijosidad que por el amor propiamente dicho, lograba la complacencia femenina en un pretendido desposorio, el cual, de seguro, era más una estrategia para poder satisfacer los deseos copulativos de los amantes²⁹.

De manera paralela, se destacaba el hecho de que, la serranilla le confesaba al viajero errante, que ella no estaba casada, ni siquiera desposada y que recién su padre andaba en tratativas con el vástago de un tal *Johán García*, razón por la cual, el progenitor de la muchacha se encontraba momentáneamente ausente. En un coloquio relajado, propio de quienes ya habían disfrutado del común solaz amoroso, el varón astuto y viajero, le recomendaba a la ingenua fémina, que desistiera de cumplir la voluntad paterna casándose con un hombre que, según él, no sería un buen amante ni mucho menos un buen esposo. Antes, le recomendaba que aceptara otra supuesta oferta matrimonial fructuosa, que él le concertaría con otro varón, el *fijo de Mingo Oveja*. Esto sonaba a embaucamiento marital, pero la inocente serrana se sentía halagada de que le endulzaran los oídos con promesas conyugales prometedoras.

válido subsistiera como tal, es decir, que o no hubiera sido disuelto por alguna de las causas legítimas previstas por el Derecho canónico, o no se hubiese declarado inválido. El canon 1141 afirmaba que: “*El matrimonio rato y consumado no puede ser disuelto por ningún poder humano, ni por ninguna causa fuera de la muerte.*” La indisolubilidad así entendida operaba sobre la base de dos supuestos fundamentales: a)- la sacramentalidad, (canon 1055.2º), y, b)- la consumación del matrimonio (canon 1061.1º) ya que el matrimonio simbolizaba la unión de Cristo con la Iglesia.

²⁷ Julián WOODSIDE, Op. Cit. “Los paisajes sonoros se encuentran en constante evolución de acuerdo a cómo el entorno donde son generados cambia sus características: tienen historicidad y van de la mano del devenir de una sociedad. Todo registro del paisaje sonoro (ya sea una descripción escrita o una grabación) se puede considerar como un documento histórico sonoro en cuanto se delimiten las características temporales del mismo.”

²⁸ Raymond MURRAY SCHAFER, Op. Cit., p. 10. Murray Schafer propuso la idea de que existen en los paisajes sonoros (y por lo tanto en cualquier entorno acústico) *sonidos clave* y *marcas sonoras*. Los sonidos clave son aquellos creados por la geografía y el clima y pueden poseer una significación arquetípica, mientras que las marcas sonoras son “(...) un sonido comunitario que es único y posee cualidades que lo hacen especialmente destacado ó identificado por la gente en dicha comunidad.” El analista también aclaró que, es importante proteger a las marcas sonoras ya que hacen de la vida acústica de una comunidad algo único.

²⁹ Estos sonidos representan un espacio pleno de actividad y de movimiento: así como los sonidos de la naturaleza informan de los fenómenos que acontecen en esta, los producidos por las personas informan de su presencia y de sus correspondientes actividades. Las manifestaciones sonoras de un grupo humano son un reflejo de una experiencia social y cultural, históricamente determinada.

Vale señalar que *Mingo Oveja* era un *topos* medieval que aparecía también en el *Libro de Buen Amor*, otra obra que describía la vida cotidiana de ciertas féminas en las sierras castellanas del Guadarrama. El Arcipreste de Hita reconocía que la aspiración de gran parte de las familias era comprometer a sus vástagos en matrimonios provechosos, y es por ello que durante toda su vida los vigilaban, controlaban e inducían psicológicamente para que acataran tales determinaciones. No obstante, advertía, que la voluntad de los hijos en algunas ocasiones, era contradictoria con respecto a la de sus padres, es por ello que condenaba aquellas conductas enajenadas que ponían en peligro los bienes y la estabilidad social de una familia:

“Tiene omne su fija, de coraçón amada, / loçana e ferosa, de muchos deseada, / encerrada e guardada e con viçios criada: / do coida tener algo, en ella non tien’ nada. / Cóidanse la casar, como las otras gentes, / porque se onren d’ella su padre e sus parientes; / (...) Tu le ruis a la oreja e dasle mal consejo / (...) que aquel Mingo Oveja non es d’ella parejo. / (...) si oy casar la quieren, cras de otro se enamora, (...) / Estruyes las personas, los averes estragas, / almas, cuerpos e algos como huerco las tragas, (...)”³⁰

La fama pública de las personas solteras era una variable condicionante de sus posibilidades conyugales, ya que podía entorpecer la concertación familiar de eventuales desposajas y/o matrimonios no sólo en las sierras de Castilla, sino en toda Hispania, tanto en los ámbitos rurales como en los burgos. Así por ejemplo, se tiene constancia de otro hecho documentado que enriquece los testimonios precedentes. En el año 1468 en Zaragoza, un hombre llamado Martín de Bilbao y una mujer llamada Miguela de Ayerbe debieron recurrir a la justicia junto a sus familiares y allegados para exponer sus circunstancias personales, declarando y tratando de demostrar mediante sus testimonios y el de sus familiares que no se encontraban desposados. Lo que intentaban era acallar, mediante una carta pública reveladora y sugestiva, los rumores conocidos, escuchados y sonados entre el pueblo, que los difamaban socialmente y que los perjudicaban, pues declaraban que habían perdido posibilidades matrimoniales fructuosas a causa de lo que se decía de ellos:

³⁰ Juan Ruiz Arcipreste de Hita, *Libro de Buen Amor*, edición y notas de Jacques Joset, Madrid, Espasa-Calpe, 1974 Tomo Primero, pp. 150-153, coplas 394 a 400.

“Eadem die em presencia de mi, notario e de los testimonios dius nombrados fueron personalment constituydos Martin de Vilbau capatero habitant en Caragoca e Migella d’Ayerbe filla de Johan d’Ayerbe e de Anthona Falconero coniuges, vezino(s) de Caragoca, e de Domingo d’Ayerbe hermano suyo, presentes los ditos su padre, madre e hermano dixieron que actendido e considerando en dias pasados maliciosament por algunas personas seyer stada puesta fama en la ciudat de Caragoca que entre nos, dito Martin de Vilbau e Migella d’Ayerbe havian passado algunas promissiones hoc encara haverse dicho que eramos marido et muxer, por lo cual nos Martin e Migella e cada uno de nos havemos perdido nuestros buenos partidos e haya seydo en grant danyo nuestro e de cada uno de nos, por tanto de nuestras ciertas sciencias etc., atorgamos e confesamos e en buen verdat reconocemos el uno al otro que palavras de present ni promissiones ningunas por las cuales devamos seyer marido e muxer entre nos no han pasado, porque cada uno de nos, Dios mediant, pueda tomar su buen partido si le sallira, requerimos, de la present, reconocimiento, seyer ne feyta carta pública etc. Testes Anthon de Linyan sastre e Pedro Damos tapinero, vezino de Caragoca.³¹”

Al respecto, cabe señalar que también en la misma época, el Arcipreste de Talavera Alfonso Martínez de Toledo, aconsejaba a las mujeres a cuidarse de las mal intencionadas uniones, de las promesas y juramentos, hechos por varones sin escrúpulos que estaban fuera de la ley y que las arrastraban a un estado de postración, rechazando el amparo natural de sus parientes, despreciando el resguardo de su linaje y honra. El repiquetear de sus sermones taxativos y pragmáticos transmitían a las mujeres un sentido de conformidad natural, demostrando, los perjuicios que ocasionaban la violación de las normas establecidas: *“(…) ame a su fama he honra; ame a sus parientes do viene; ame a sí mas que non a otro,(…); sea contenta con honestidad e buen renombre e buena fama, comiendo e paciendo las yerbas, e con sola pan e agua, estando entre dos paredes,(…); e non curen de creer locos amadores,(…) que todos son burladores, honestad de matrimonio salva.³²”*

Los ejemplos antes referidos, literarios y moralizantes, bien podían ser contrastados y refrendados con otros testimonios extractados de la documentación

³¹ Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza, Cristóbal Ainsa, año 1469, f. 86v., en Miguel Ángel Pallarés Giménez, “Veinticinco documentos medievales aragoneses de desamor”, en Aragón en la Edad Media XX (2008), p. 585, en file:///C:/Users/Administrador/Downloads/Dialnet-VeinticincoDocumentosMedievalesAragonesesDeDesamor-2875700.pdf

³² Alfonso Martínez de Toledo, Arcipreste de Talavera O Corbacho, México, Porrúa, 1991, Tercera Parte, Cap. VII, pp. 92-93.

procesal hispánica, que también daban cuenta de las tensiones y conflictos sociales que se generaban cuando no se cumplían las formalidades y solemnidades del matrimonio: realizar las desposajas y eventualmente casarse sin contar con el consentimiento expreso de los novios, o sin el permiso de los progenitores y/o familiares; careciendo, además, de testigos fidedignos y sin realizar las debidas proclamas públicas y amonestaciones religiosas, o sin dejar constancia del intercambio de bienes dotales.

En efecto, se sabe que en cierta ocasión, frente al visitador del Señor Obispo de Pamplona, Juan de Alda expresaba que: “ (...) estando el agosto próximo pasado segando en un pieca junto al camino de mendaza y andando espigando en la dicha pieca maria de orduña como estaban solos porque se abia ydo uno llamado juan de lana a carnear unas ovejas este desposante la comenco a retocar y a besar y andubieron luchando y este desposante le dixo si se quería casar con el y ella le respondió que si y este desposante le replica a fee y ella respondió si a fee y ansi este desposante le dio la mano a ella y se dieron las fees preguntado si pasaron otras palabras dixo que no y cantando se partieron y este desposante se fue a segar a otra pieca y la dicha juana se quedo espigando en la mesma pieca y como este desposante oyere dezir que la dicha juana abia dado la fe a uno llamado blas de arellano.³³”

Esta escena, documentalmente descrita, estimulaba los sentidos al transmitir la cotidianidad de las labores rurales de los rústicos campesinos y la trama social inherente de sus enlaces conyugales³⁴. Además, según el interés que este trabajo persigue, se destacaban las sonoridades del ambiente circundante³⁵: los actores sociales descritos laborando la tierra, *segando* y *espigando*; mientras un tal *Juan de lana* (de sugestivo nombre) se ocupaba de faenar unas ovejas alejándose de allí, dejando así, el espacio y la circunstancia propicia para que Juan de Alda y María de Orduña pudieran dialogar y mucho más, según se dejaba leer, sugerir y

³³ Documentación procesal del Archivo Diocesano de Pamplona 44/14 Sorlada 1549, 22 febrero 1549, en Alejandro Uzarraga Artola, La praxis acerca del matrimonio en la diócesis de pamplona antes del Concilio de Trento (1501-1560), pp. 355 y 356, en file:///C:/Users/Administrador/Downloads/CDIC_IX_07.pdf

³⁴ En este caso se enfatiza la funcionalidad del testimonio en relación con la legitimación de las fuentes, que pretendían abarcar no sólo lo concerniente a la vida político-social de la época sino también otorgarle veracidad a los hechos narrados.

³⁵ Julián WOODSIDE, Op. Cit., “(...) los objetos sonoros son como palabras y dependiendo de dónde se ubiquen en el texto nos dirán cosas distintas.”

escuchar en el propio documento judicial. Aquellos amantes participaban del acto lúdico del cortejo y del ritual amatorio³⁶.

Sobre este particular, resultaba significativa la forma de comprometerse por la que había optado la pareja, tomándose de las manos y manifestando su mutua voluntad de enlazarse, declarando que no tenían otros compromisos que los embargaran. También se “escuchaba” el regocijo de los concertantes por el desposorio que ambos habían celebrado, el cual se manifestaba en una alegre cancioncilla que los enamorados compartían al despedirse para proseguir con sus labores cotidianas. Asimismo, el documento revelaba el hecho de que, luego, Juan de Alda descubrió que su amada María lo había engañado con sus palabras, pues ya se hallaba comprometida en matrimonio con un tercero. Precisamente, la falta de solemnidades y formalidades conyugales en este tipo de concertaciones, podían llegar a ocasionar situaciones de embaucamiento y defraudación como las señaladas.

Al respecto, cabe señalar que, la importancia que el cumplimiento de los compromisos (la palabra de honor) debía adquirir dentro de los parámetros medievales, llegaba incluso a tener carácter de ley³⁷, sin embargo esto no garantizaba que se respetara siempre. Era pues, un valor pragmático socialmente apreciable que, en el mejor de los casos se cumplía y en otras situaciones, daba lugar al despliegue de estrategias de evitación. También se contemplaba el caso eventual en el que, debido al fallecimiento de una hija prometida en casamiento o por otras circunstancias semejantes que embargaran a su familia, un progenitor se viera en la necesidad de otorgar a otra de sus hijas antes que romper el pacto asumido, aunque no quisiera, y esto era así porque en ello iba su honor y su beneficio material.

³⁶ *Ibidem*. WOODSIDE aseveraba que, “Los objetos sonoros tienen la cualidad de ser índices del objeto que los produce y al mismo tiempo de la experiencia vivida en el momento de percibirlos. Se puede hablar entonces de una memoria colectiva sonora (...)” El analista propone así también, “(...) la idea de que existe un *macrodiscurso sonoro* que construye parte de la identidad de una comunidad. Este macrodiscurso (a partir de la convención sonora de una colectividad) no reconoce los límites entre los distintos soportes (audiovisual, musical, literario) donde se plasman los objetos sonoros e incluso hace uso de estereotipos para reforzar su significación. Aunque el paisaje sonoro se construya a partir de lo que ocurre en un entorno, éste también impacta en los oídos, emociones y recuerdos de la gente a lo largo de su vida como individuos y les permite mantener un nexo con su comunidad ya sea de forma generacional y/o cultural. Los objetos sonoros de este macrodiscurso sonoro son plasmados en todos los productos culturales de una comunidad. (...) Las marcas sonoras y sonidos clave nos hacen formar parte de una comunidad y al mismo tiempo los reconstruimos día a día.”

³⁷ Alfonso X, *Op. Cit.*, Cuarta Partida, Título I, Ley XI.

Las formas naturalizadas de la concertación matrimonial, junto con lo que implicaba y suponía el modo en que se obtenía el consentimiento de las hijas dentro de las familias de los sectores medios urbanos, y la pragmática cotidiana que todo ello suponía, se hallaba cabalmente caracterizadas en el siguiente ejemplo:

“Don Alvar Háñez era muy buen omne et muy onrado et pobló (re pobló) a Ixcar³⁸, et morava y. Et el conde don Pero Ançúrez³⁹ pobló a Cuéllar⁴⁰ et morava en ella. Et el conde don Pero Ançúrez avía tres fijas. Et un día, estando sin sospecha (inesperadamente) ninguna, entró don Alvar Háñez por la puerta; et al conde don Pero Ançúrez plógol' mucho con él. Et desque ovieron comido, preguntól' que por qué vinía tan sin sospecha. Et don Alvar Háñez díxol' que vinía por demandar una de sus fijas para con que casase (para casar con ella), mas que quería que gelas mostrasse todas tres et quel' dexasse fablar con cada una dellas, et después que escogería cuál quisiesse. Et el conde, veyendo quel' fazía Dios mucho bien en ello, dixo quel' plazía mucho de fazer quanto don Alvar Háñez le dizía.

Et don Alvar Háñez apartósse con la fija mayor et díxol' que si a ella ploquiesse, que quería casar con ella; pero ante que fablasse más en el pleito, quel' quería contar algo de su fazienda. Que sopiesse, (...) que él non era muy mançebo et que por las muchas feridas que oviera en las lides que se acertara, quel' enflaqueçiera tanto la cabeça que por poco vino que viviesse, quel' fazié perder luego el entendimiento; (...) Et destas cosas le dixo tantas, que toda muger quel' entendimiento non oviesse muy maduro, se podría tener de'l por non muy bien casada.

Et de que esto le ovo dicho, respondiól' la fija del conde que este casamiento non estava en ella, sinon en su padre et en su madre. Et con tanto, partiósse de don Alvar Háñez et fuesse para su padre. Et de que el padre et la madre le preguntaron que era su voluntad de fazer, porque ella non fue de tan buen entendimiento commo le era mester, dixo a su padre et a su madre (...) que ante quería seer muerta que casar con él. Et el conde non lo quiso dezir esto a don Alvar Háñez, mas díxol' que su fija que non avía entonçe voluntad de casar.

Et fabló don Alvar Háñez con la fija mediana; (...) Et después fabló con el hermana menor et díxol' todas aquellas cosas que dixiera a las otras sus hermanas. Et ella respondiól' que gradesçía mucho a Dios en que don Alvar Háñez quería casar con ella; et

³⁸ Iscar, en la provincia de Valladolid.

³⁹ Don Juan Manuel, Op. Cit., “Exiemplo XVII De lo que consteció a un emperador et a don Alvar Háñez Minaya con sus mugeres”, p. 167, Nota 560: “Pedro Ansúrez, noble que acompañó a Alfonso VI en su destierro a Toledo. Fue conde de Zamora, Saldaña y Carrión, y engrandeció a Valladolid.”

⁴⁰ En la provincia de Segovia, está cerca de Iscar.

en lo quel' dizía quel' fazía mal el vino, que si, por aventura, alguna vez le cumpliesse por alguna cosa de estar apartado de las gentes por aquello quel' dizía o por ál, que ella lo encubriría mejor que ninguna otra persona del mundo; et a lo que dizía que él era viejo, que quanto por esto non partiría ella el casamiento, que cumpliale⁴¹ a ella del casamiento el bien et la onra que avía de ser casada con don Alvar Háñez; et de lo que dizía que era muy sañudo et que firía a las gentes, que quanto por esto non fazía fuerça, ca nunca ella le faría por que la firiesse, et si lo fiziesse, que lo sabría muy bien sofrir.

Et a todas las cosas que don Alvar Háñez le dixo, a todas le sopo tan bien responder, que don Alvar Háñez fue muy pagado, et gradesció mucho a Dios porque fallara muger de tan buen entendimiento. Et dixo al conde don Pero Ançúrez que con aquella quería casar. Al conde plogo mucho ende. Et fizieron ende sus vodas luego. Et fuesse con su muger luego en buena ventura. Et esta dueña avía nombre doña Vasçuñana. Et después que don Alvar Háñez levó a su muger a su casa, fue ella tan buena dueña et tan cuerda, que don Alvar Háñez se tovo por bien casado della et tenía por razón que se fiziesse todo lo que ella querié.⁴²”

En este ejemplo, dos notables caballeros se reencontraban después de algún tiempo. Ellos habían sido antiguos compañeros de armas en hechos heroicos pasados, al calor de la política coyuntural que atravesaba a Hispania en sus zonas de frontera de repoblación y afincamiento de las huestes cristianas y sus familias.

De ese modo, en el testimonio se describía la circunstancia en la que el visitante ingresaba a la morada de su amigo abriendo la puerta de repente, casi sin anunciarse primero, pues no había golpeando la aldaba. Este hecho había llamado la atención de la familia que allí moraba, y sin embargo, aquel hombre recién llegado había sido bien recibido; tanto así que el dueño de casa, seguramente, ordenó a su mujer y a sus hijas que sus sirvientes y criados le prepararan alguna comida para compartir con aquel “amigo de la familia”. Esto era porque la regencia del espacio doméstico le correspondía a la dueña del hogar y a sus hijas; del mismo modo que el espacio público era una esfera de acción masculina⁴³.

⁴¹ Don Juan Manuel, Op. Cit., p. 168, Nota 571: “Cumpliale: le compensaba. Cf.: señores, vuestro saber quiere mi mengua cumplir.” Libro de Buen Amor. 1134d.”

⁴² Ibídem, “Exiemplo XXVII De lo que consteció a un emperador et a don Alvar Háñez Minaya con sus mugeres”, pp. 167-169.

⁴³ Manuel Fernando LADERO QUESADA, “La vivienda: espacio público y espacio privado en el paisaje urbano medieval”, en José Ignacio DE LA HUERTA DUARTE (Coord.), Vida Cotidiana en la Edad Media. VIII Semana de Estudios Medievales, Nájera del 4 al 8 de Agosto de 1997, Gobierno de La Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, 1998, pp. 111-128, Véase en <http://www.vallenajerilla.com/berceo/laderoquesada/viviendamedieval.htm>

Todo esto permitiría escuchar la sinfonía cotidiana de los ruidos y sonidos domésticos de una familia de los sectores medios urbanos: el deambular de las mujeres de la casa y de sus criados y sirvientes para buscar en las despensas de la lo necesario para preparar los alimentos y servirlos apropiadamente, en una mesa que debía estar vestida, además de tener que contar con los utensilios necesarios para comer, debiendo además, acercarse algunas sillas para la comodidad de todos. Aspectos que evidenciarían el cumplimiento de las normas de urbanidad en la mesa de los comensales y que serían hábitos a los que estarían acostumbrados por su misma condición social⁴⁴.

De este modo se desplegaría de manera natural el diálogo entre los caballeros, sin la intromisión femenina como mandaba la costumbre patriarcal, el cual sería atravesado por los distintos momentos de la atención al visitante: la presentación de los alimentos, la partición y el compartimiento del pan (nótese que ellos habían sido “compañeros de armas”, esto significaba que habían compartido el pan en su otrora vida militar estrechando así su amistad y camaradería), la ingestión de los mismos; el servicio del vino que compartirían los convidados, y el choque de las copas en un brindis que daría lugar al pronunciamiento unisonó de palabras de augurio y buena ventura para todos⁴⁵. En la época se prefería beber vino antes que agua porque esta no siempre era potable y, en consecuencia, era un agente transmisor de enfermedades.

El regocijo que el encuentro habría provocado fue aprovechado oportunamente por el anfitrión, ya en un ambiente coloquial más distendido, para

⁴⁴ Carlos HEUSCH, “La comida, ¿tema integral de La celestina?”, en *Estudios humanísticos. Filología*, ISSN 0213-1382, N° 32, 2010, pp. 65-79. Véase en [file:///C:/Users/Administrador/Downloads/Dialnet-LaComidaTemaIntegralDeLaCelestina-3343762%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Administrador/Downloads/Dialnet-LaComidaTemaIntegralDeLaCelestina-3343762%20(1).pdf) De acuerdo con este analista, “(...) la comida no es solo un tema en la obra de Rojas, por ejemplo como testimonio para los historiadores de la vida cotidiana. Se trata, desde mi punto de vista, de un elemento estructurante de primera fila ya que sostiene una oposición fundamental entre los dos mundos sociales y culturales que contienden en la obra: el mundo de arriba, el de los nobles; y el mundo de abajo en el que pululan numerosos tipos —criados, prostitutas, rufianes, alcahuetas hechiceras...— y cuyo denominador común es que se hallan todos hambrientos o, cuando menos, lo suficientemente faltos de provisiones como para no dudar en darse a los placeres del yantar a la primera ocasión. Para estos, el comer es algo tan importante que determina su comportamiento y su lenguaje, mientras que para los personajes nobles es algo de lo que ni siquiera se habla. De ahí que debemos preguntarnos si no se trata también de una oposición entre dos culturas: la cultura culta y la popular, o incluso entre dos visiones del mundo determinadas por la relación a la comida y a la bebida. Efectivamente, para los grupos que podemos denominar, por así decirlo, “populares”, la relación a la comida y a la bebida es la condición misma del deleite y de la felicidad terrenas, un “gozo” que el otro grupo comprende totalmente de otro modo.”

⁴⁵ José Miguel LÓPEZ VILLALBA, “El abastecimiento del vino y su política proteccionista en el alto Tajo (siglos XIV-XV)”, en *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, ISSN 0214-9745, N° 24, 2011, pp. 143-184.

preguntarle al visitante las razones de su andar presuroso y por el modo confianzudo con el que había entrado en su domicilio. Así, luego de todo aquel rito cortés de bienvenida, el invitado le revelaba al señor de la casa que lo movía el deseo de desposarse con una de sus hijas. En efecto, el conde don Pedro Ansúrez aceptaba la proposición y los términos de su invitado don Álvar Fáñez, porque tenía a su cargo tres hijas en edad núbil, razón por la cual, lo dejaba escoger con soltura y determinación con cuál de las tres féminas deseaba comprometerse.

En la circunstancia planteada, se destacaba el hecho de que, en el interior de su casa, un progenitor y su esposa dejaran a solas, oportunamente, a cada una de sus hijas con un hombre maduro y que además, respetaran la voluntad de las muchachas sobre la aceptación o no de la propuesta que se les hacía. Las formalidades del caso habían hecho que el visitante primero se entrevistara con la hija mayor y luego con sus hermanas. Este orden de prioridades respondía a la condición etérea de las jóvenes y sus mayores o menores posibilidades de poder enlazarse en matrimonio.

Se destacaban, así pues, las voces íntimas de los interlocutores dentro de una habitación de la morada, que de prosperar la entrevista llegarían a ser una pareja. También, el secreto de las voces de la familia resguardado por las paredes de otro espacio de la casa, cuando oportunamente las dos hijas mayores, les comunicaban a sus padres el desagrado que les provocaba aquel pretendiente maduro. En tal sentido, subyacía una complicidad latente entre el progenitor y sus hijas, para hacerle saber al visitante, de la manera más elegante y diplomática posible que no se querían casar con él.

Al final, se terminaba casando la mujer más joven porque quizás ella, en vista de las circunstancias que condicionaban a su familia, había decidido asegurarse un futuro estable a mediano plazo. Esta hermana menor, al conversar con su maduro pretendiente, se había mostrado y hecho escuchar como una moza comprensiva, contemplativa y como una futura *buena dueña* (esposa). No por casualidad, el conde Lucanor caracterizaba a esta fémina, Doña Vascañana, como una *muger de tan buen entendimiento* (inteligente) que aceptaba los pesares del yugo matrimonial (tener un esposo bastante maduro, que era alcohólico, violento, de mal carácter y antihigiénico) en nombre de la supervivencia de su grupo filial. En suma, no todas las hijas eran desobedientes, desacatadas e imprudentes cuando les llegaba

el momento de desposarse, algunas como la del ejemplo precedente, eran pragmáticas y sensatas en su hacer, según testimoniaban las fuentes de la época.

La información contrastada que brindaban los documentos referidos anteriormente, puede ser interpretada teniendo en cuenta las consideraciones de Woodside cuando decía que, “La compleja interacción de todos estos discursos y del espacio socio-histórico donde se ubican puede ser denominado como un *macrodiscurso sonoro* que hace uso de distintos soportes para dar sentido a los objetos sonoros. Lo importante al hablar de la historicidad de los discursos sonoros es que forma y fondo de lo expresado tienen la posibilidad de ser rastreados en el pasado y están ligados a un contexto socio-histórico específico⁴⁶.”

La cuestión etárea: entre los sonidos y los silencios.

Un aspecto sobresaliente de las desposajas era el requisito etéreo prescripto para los contrayentes, el cual guardaba relación con la edad permitida para consumir el acoplamiento carnal. Resulta llamativa la precocidad para cada una de las situaciones, siete años sin distinción, pero además, porque esto suponía una madurez subyacente, aunque también era reconocida socialmente. La edad estipulada para la iniciación sexual dentro del matrimonio era de doce años, en el caso de la mujer, y catorce años en el caso del hombre.

Sin embargo, la práctica social demostraba que estas edades variaban según el mayor o menor desarrollo de la capacidad sexual, lo cual debía contribuir a que pudieran cumplir con propiedad con la procreación conyugal. Los siete años de los contrayentes se hallaban cargados de significados simbólicos, pero no siempre se respetaban debido a que algunas familias concertaban las uniones de sus vástagos desde la más tierna infancia de los mismos. Empero, la legislación los anulaba si no eran confirmados por los comprometidos al llegar a la edad prescripta:

“Desposarse pueden, también los varones como las mugeres desde ovieren siete años, porque estonce comienzan a ver entendimiento e son de edad, que les plaze las desposajas. E si antes desta edad se desposassen algunos o fiziessen el desporio sus parientes en nome dellos, seyendo amos, o uno dellos, menor de siete años, non valdría ninguna cosa de lo que fiziessen; fueras ende, si desde pasassen esta edad les pluguiesse lo que avien fecho, e lo consintiessen (...) Más para el casamiento fazer ha menester que el varón sea

⁴⁶ Julián WOODSIDE, Op. Cit.

de edad de catorze años e la muger de doze. E si antes deste tiempo se casassen algunos, non sería casamiento, más desposajas; fueras ende, si fuessen tan cercanos a la hedad, que fuessen ya guisados para poderse ayuntar carnalmente. Ca la sabiduría, e el poder, que han para ésto fazer, cumple la mengua de la hedad⁴⁷.”

Al respecto, cabe señalar que las palabras de presente guardaban equivalencia con las desposajas cuando eran realizadas entre menores de edad. La conversión de estos desposorios en matrimonio, una vez lograda la mayoría de edad, revestía dos modos igualmente válidos, el modo manifiesto y una suerte de modo silencioso, o política de la consumación de los hechos.

Tanto las obras literarias y las crónicas de la época⁴⁸ atestiguaban con meridiana naturalidad el hecho de que una niña, que hubiera sido prometida desde su más tierna infancia a un hombre en particular, fuera a morar a la residencia paterna de este, criándose a su lado hasta alcanzar la edad pertinente que le permitiera consolidar la unión acordada. La crianza en el mismo hogar de su prometido no suponía el alejamiento sexual, por el contrario favorecía y, en cierto modo, fortalecía el casamiento, ya que este se concretaba en el instante en que los comprometidos copularan.

“Palabras dizen los omes, de presente en sus desposajas que como quier que asemejan de matrimonio no son sino desposajas. E esto sería como si dixesse el varón: yo te rescibo por mi muger si plugiere a mi padre: e esso mesmo sería si la muger lo dixesse al varón. E por esta razón es desposaja e non casamiento, (...) non valdría el pleyto que ficiesse si el otro no lo otorga. Otrosí quando acaesciese que algunos non oviessen hedad complida para casar (...) no sería porebde casamiento, mas desposorios. Pero si estos atales durasen en esta voluntad fasta que oviessen hedad complida, non lo contradiziendo alguno dellos, non sería tan solamente desposajas, mas matrimonio: quier consintiesse manifestamente o callando. E callando se entienden que consentirían, quando morassen de so uno, o

⁴⁷ Alfonso X, Op. Cit., Cuarta Partida, Título I, Ley VI.

⁴⁸ Encontramos ejemplos, entre otros varios, en la “Crónica de Juan I del año 1388 referente al matrimonio concertado entre el futuro Enrique I y Catalina de Lancaster (Véase Crónica de los Reyes de Castilla, Tomo I, Colección Ordenada por C. Rosell, Tomo LXVI, Madrid, Biblioteca de autores españoles, 1953). También hay referencias al respecto en Crónica de D^o Pedro (Pedro I) del año 1350, donde se consuma la boda entre el futuro Enrique II y Doña Juana el mismo día del prometimiento (Véase Pedro López de Ayala, Crónicas, Barcelona, Plantea, 1991.)

quando rescibiessen dones el uno del otro, o se acostumbrassen a ver el uno del otro en sus casas, o si yoguiesse con ella como varón con muger⁴⁹.”

La poética sugerente y reveladora del escribiente de la ley cuando enunciaba los usos y costumbres de las parejas para arreglar sus enlaces y uniones, permitía escuchar las voces de los concertantes⁵⁰: *“Palabras dizen los omes”*; *“sería como si dixesse el varón”*; *“esso mesmo sería si la muger lo dixesse”*. El poder comprometedor de las palabras expresadas oralmente por las parejas bastaba para ser reconocido por la ley. Esto tiene mucho sentido si se considera que se trataba de culturas prevalecientemente orales⁵¹. Si luego los novios conseguían la “bendición” y autorización de sus padres o tutores, en el mejor de los casos podían terminar matrimoniándose; pero si no la obtenían, aún así las desposajas eran valederas.

Asimismo, si entre los concertantes en deposorios mediaba el embargo de la minoría de edad de alguno de ellos, las promesas que intercambiaran no llegaban a ser un casamiento propiamente dicho, sino más bien simples desposajas. Estas se perfeccionaban si la pareja mantenía la voluntad de ser un matrimonio hasta que alcanzaran la edad requerida, siempre que ninguno de los involucrados desistiera de la iniciativa verbal primigenia. Contradecir y retrodecir eran opciones volubles que componían los recursos de los que podían disponer los desposados según sus circunstancias. De manera tal que, el consentimiento expreso o la omisión oral del asentimiento daban lugar al reconocimiento de la preexistencia de la unión conyugal.

⁴⁹ Alfonso X, Op. Cit., Cuarta Partida IV, Título I, Ley III.

⁵⁰ Julián WOODSIDE, Op. Cit. Al respecto Woodside considera que, “No hay que olvidar que existe forma y fondo en los discursos y el macrodiscurso sonoro no es la excepción. Aunque cada uno de estos discursos sonoros responda a una pregunta en específico, involucra múltiples historicidades y el identificarlos facilitará un estudio histórico de la sonoridad.” De manera tal que, “(...) Se contextualizan el objeto sonoro y el enunciador en un momento sociohistórico en específico y se busca comprender la interacción simbólica. El sonido en cualquiera de sus formas tiene una cualidad “oral” que permite al escucha aproximarse al objeto sonoro imaginando también su fuente o enunciador aunque no lo tenga a la vista (cualidad acusmática).”

⁵¹ Jordi PIGEM, “Escuchar las voces del mundo”, en: Observatori del Paisatge. Dossier “Paisajes sonoros”, 2009 p. 10, en http://www.catpaisatge.net/dossiers/psponsors/esp/docs/article_pigem.pdf Al respecto, vale traer a colación la aseveración sugestiva del analista Pigem: “Un paisaje sonoro en el que todos estamos inmersos es el del lenguaje. Incluso cuando estamos aparentemente en silencio, la mayoría de nosotros continuamos rumiando palabras dentro de la mente, palabras que siempre tienen una sonoridad específica. Si nos piden que pensemos en una palabra determinada, la mayoría de nosotros generalmente la imaginamos escrita (en un libro, una hoja o una pantalla), es decir, en su aspecto visual. Pero las palabras son originariamente sonidos, oralidad que después se congela en escritura: no tuvieron ningún aspecto visual durante miles y miles de años, hasta que en algunos lugares se empezaron a inventar signos para visualizarlas.”

El compromiso silencioso que subyacía entre la pareja era reconocido de distintas maneras. Así, los ruidos y sonidos cotidianos en su vida en común, tales como el encendido del fuego para cocer los alimentos y/o dar calor al hogar; la búsqueda diaria del agua para los enseres domésticos, eran evidencias propias del ámbito privado de las personas con la suficiencia necesaria para ser admitidas social y legalmente, confiriendo de este modo valor a un matrimonio de hecho.

Lo mismo se entendía si la pareja intercambia bienes mutuamente, y con ello, sin lugar a dudas aflorarían los ecos rimbombantes de las risas hogareñas y cómplices de los cónyuges al recibir o entregar sus dones, y el de sus familiares al enterarse de las buenas nuevas, así como el sonido mismo del traspaso de estas posesiones en un ámbito privado.

De manera semejante, gozaba de público reconocimiento social sobre la existencia de un matrimonio, la costumbre que podía tener una pareja de verse y frecuentarse en la morada de cada uno de ellos, denotando el amor que los unía o la voluntad de estar siempre juntos. También los sonidos de la pasión sexual que un hombre y una mujer a veces controlaban y otras veces no, propios del entorno en el cual copulaban, del lecho en el cual se recostaban; o bien las expresiones de sus propias pulsiones sensuales, tales como el placer, el dolor, el llanto, los gritos, los gemidos y demás manifestaciones de la vida matrimonial. Expresiones todas de sus más profundos y recónditos sentimientos.

El sonido, el ruido y las voces, entre otras expresiones sonoras, eran testimonios históricos de las acciones humanas con significados y sentidos propios⁵².

Objeciones que podían derogar las promesas conyugales

Las desposajas contraídas comprometían a los involucrados a realizar el matrimonio en un tiempo inmediato o mediato, salvo en nueve situaciones particulares⁵³. Estos últimos casos se daban, en primer término, si alguno de los desposados eventualmente desapareciera. A su pareja le correspondía aguardar por el lapso de tres años, período luego del cual las desposajas se derogaban.

⁵² Julián WOODSIDE, Op. Cit. Al respecto, este analista señala que “(...) cada expresión sonora se ubica dentro de un contexto sociohistórico y toma referentes de paisajes sonoros específicos. (...) tanto un historiador como un estudioso de la música y el sonido pueden aproximarse a los valores simbólicos e históricos de un paisaje sonoro.”

⁵³ Alfonso X, Op. Cit., Cuarta Partida IV, Ley VIII.

Es de suponer lo que aquella persona debía soportar y sentir: la desazón de recorrer la villa en la que moraban buscando saber algo del “otro ausente”, preguntando a propios y extraños sobre su paradero, pensando siempre lo peor (que lo hubieran asesinado o apresado), y con ello el riesgo de que se hiciera público el abandono del cual había sido víctima. Seguramente soportaría así los comentarios de su vecindario por lo que había sucedido, máxime si se trataba de una concertación conyugal encubierta. Todo para tratar de ver el rostro y sentir de nuevo la voz del desaparecido, quizás tal vez en alguna reunión pública donde el gentío acostumbraba a reunirse. Y por último, como desenlace final de su magra desventura, la solitaria asimilación de que la persona “extraviada” no volvería jamás, guardando para siempre en su pecho la impotencia de no poder gritar al cielo el dolor que la embargaba, ya fuera por amor y/o por haber malogrado una oportunidad de matrimoniarse.

Otro tanto sucedía cuando alguno de los desposados decidía tomar los votos previos al acoplamiento sexual. Frente a tal situación, el otro contrayente, se hallaba liberado de toda obligación. Por lo usual, el consenso para que uno de los desposados se hiciera religioso, era recíproco y no siempre invalidaba el casamiento, aunque sí impedía el derecho carnal. Llegado el caso, es de suponer que la pareja debía dialogar en la intimidad de su vida doméstica sobre las voluntades, sentimientos y apremios que los atravesaban, y así, surgiría la decisión común de que uno de ellos ingresara en una orden confesional.

En este sentido, se sabe que en el año 1258, el caballero zamorano Rodrigo Peláez, después de haberse comprometido con su mujer Elvira Rodríguez, en vano había solicitado entrar en la Orden de Santiago, prometiendo ya nunca más convivir con mujer alguna, arguyendo la voluntad de ejercer un celibato eterno. En el año 1259, el caballero mencionado demandaba sus derechos conyugales y por ello, su ex mujer, debió de apelar ante el tribunal eclesiástico, el cual ratificó plenamente la voluntad primigenia de Rodrigo de servir a Dios⁵⁴.

En situaciones como estas se puede deducir que, el ingreso en órdenes religiosas, era tenido, por determinadas personas, más como una opción especulativa de supervivencia que como un hecho vocacional. Además de que, de acuerdo con las representaciones sociales de los involucrados en los matrimonios,

⁵⁴ José Luis MARTÍN, Documentos zamoranos. I: Documentos del Archivo Catedralicio de Zamora. Primera parte (1128-1261), Universidad de Salamanca, 1982, pp. 135-136 y 137-138.

las reglas prácticas relativas a los mismos, las cuales les conferían deberes y obligaciones conyugales, se hallaban en constante construcción tanto en la letra de la ley como en la vida cotidiana de las comunidades cristianas de Hispania⁵⁵. La doctrina era diáfana en buena parte de las situaciones planteada, al menos en la teoría, pues sin lugar a dudas la penetración social de las disposiciones civiles y eclesiásticas tuvo que ser ardua.

Ahora bien, otras de las objeciones que derogaban las promesas conyugales comprendían los casos en que uno de los contrayentes se hiciera gafo⁵⁶, o que fuera contrahecho (hecho contra naturaleza humana a modo de bestia), o bien que quedara ciego, o perdiera un miembro esencial del cuerpo, entre otras. Eventualidades que bien podían darse luego de que las personas se desposaran o en el transcurso de su vida matrimonial.

En este sentido, en la literatura se contaba que, “(...) *el conde don Rodrigo el Franco fue casado con una dueña fija de don Gil García de Çagra, et fue muy buena dueña et el conde, su marido, asacól' falso testimonio. Et ella, quexándose desto, fizo su oración a Dios que si ella era culpada, que Dios mostrasse su miraglo en ella; et si el marido le assacara falso testimonio, que lo mostrasse en él. Luego que la oración fue acabada, por el miraglo de Dios, engafezió el conde, su marido, et ella partiósse de'l. Et luego que fueron partidos, envió el rey de Navarra sus mandaderos a la dueña et casó con ella, et fue reina de Navarra. El conde, seyendo gafo, et veyendo que non podía guaresçer, fuesse para la Tierra Sancta en romería para morir allá.*”⁵⁷

Este era un caso paradigmático de las representaciones medievales moralizantes, las cuales se hallaban prevalecientemente sacralizadas. Una buena mujer padecía la injuria social, ya que su marido había levantado la voz contra ella mediante falsas acusaciones públicas y, seguramente debió soportar el enjuiciamiento social de su comunidad. Entonces, en vista de lo sucedido, en la intimidad de su hogar la mujer rezó sabiendo que se hallaba en paz con su conciencia, clamando a los cielos e invocando a la Divina Providencia para que impartiera su justicia entre los mortales que la acusaban.

⁵⁵ Julio César CORRALES, “La asignación de deberes y obligaciones conyugales en el bajomedioevo, mediante la comparación del Arcipreste de Talavera y el Código de las Siete Partidas”, en *Fundación*, ISSN 1514-1209, N.º. 9, 2008-2009.

⁵⁶ Don Juan Manuel, Op. Cit., p. 230, Nota 742: “Gafedat: lepra. Cf. “(...) e por aquel mal que uiniera a Espanna dizen que fuera como gafedat, la primera uilla que poblaron de nuevo (...) pusieron el nombre de lepra a la que oy día llaman Niebla.” Crónica General 14a.”

⁵⁷ *Ibidem*, Ejemplo XLIV, p. 229.

Puntualmente el texto decía “(...) *ella, quexándose desto, fizo su oración a Dios (...)*”. Este hecho testimoniado pareciera dejar entrever que la oración se había hecho de viva voz y no de manera mental, pues alguien la había escuchado y sabía de las plegarias de la fémica. En este ejemplo se daba cuenta, además, del poder psicológico, intimista y social que tenía el acto de rezar entre las comunidades de creyentes, en este caso de manera individual, pero también podía darse de manera colectiva, reforzando las convicciones dogmáticas de las personas de que orando con sinceridad, “podían llegar a cambiar” el curso de su propia historia de vida⁵⁸.

Así pues, en el relato antes aludido, el conde era castigado por un Dios justo y vengativo que lo tornaba leproso. Seguro, el amedrentamiento divino habría llegado por sorpresa y de manera inesperada para aquel notable varón que trágicamente descubriría que su salud lo abandonaba. Gritos y llantos de dolor habrán sido sus reacciones inmediatas, para luego percatarse que todo su cuerpo se hallaba enfermo, sintiendo por ello la vergüenza social y escuchando los comentarios públicos que lo señalaban a él y a su familia.

Para aquel entonces, la lepra era una patología que lo estigmatizaría y aislaría de su comunidad, y él lo resolvería marchándose en penitente peregrinación a Tierra Santa para expiar sus culpas. Nótese, además, que el testimonio daba cuenta de que la esposa había abandonado a su marido por haberla calumniado en su oportunidad y, por padecer una enfermedad que lo convertía en alguien despreciable a los ojos de la sociedad. En consecuencia, su mujer se apartaba de él para siempre, divorciándose.

A la sazón, el texto se ocupaba de aclarar que, luego de que aquel matrimonio se había terminado, el soberano de Navarra había pedido la mano de la fémica otrora agraviada. Es de suponer que el monarca casamentero lo había hecho con la solemnidad propia de la realeza, enviando a sus cortesanos en su nombre y, seguramente, la entrada en la ciudad en la cual moraba la noble mujer, habrá tenido toda la pompa sonora y ceremonial de una embajada regia: corceles que se avvicinaban a lo lejos trayendo consigo a los mandaderos del rey, quienes portaban estandartes reales que ondeaban sonoramente al ser agitados por el viento. También

⁵⁸ David LE BRETON, *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007. El autor destaca el poder de las palabras, siendo estas evocaciones, invocaciones implícitas o invocaciones explícitas sobre todo cuando forman parte de un ritual. Ciertas palabras tienen la capacidad de hacer presente invisible, de franquear la frontera entre el mundo de los hombres y el mundo de las almas.

se habrán escuchado el estruendo de las trompetas y de los instrumentos percusivos para anunciar la llegada de la embajada regia⁵⁹. Todo esto habrá culminado con la lectura pública y oficial de la solicitud matrimonial en cuestión por parte de uno de los servidores del rey, seguida de la aceptación de la mujer desposada.

Todo este despliegue ornamental, suntuoso y auditivo habrá sobrecogido los sentidos de los participantes, de los vecinos y de los curiosos, que habrán prorrumpido voces de exaltación y gozo, constituyéndose en un hecho histórico en sus vidas, que de boca en boca habrán desperdigado por toda la comarca y alrededores, y que, además, habrán contado incluso a sus nietos.

También habrá sido muy sonado el traslado de la dama desposada hasta el castillo del rey y su afincamiento junto a su prometido. De este modo, la mujer en cuestión llegaría a ser reina con un matrimonio regio que habrá sido motivo de alegría, fiestas⁶⁰ y el catalizador de una caterva holística de sonoridades que precisan ser estudiadas en profundidad en ulteriores trabajos. Por ahora baste decir que, el ejemplo antes aludido, componía una compensación divina para una mujer honesta, devota y buena esposa, una construcción discursiva acerca del matrimonio y sus mandatos.

Por otra parte, otras objeciones que podían derogar las promesas conyugales se daban si se descubría algún grado de parentesco entre los desposados; también si alguno de los miembros de la pareja fornicara con un tercero; igualmente si el desposorio hubiera sido hecho por palabras de futuro y no se las cumpliera⁶¹;

⁵⁹ En el ámbito militar, se conocía el uso del sonido como medio de intimidación del enemigo el cual era elocuente a través del manejo de ciertos elementos como los tambores.

⁶⁰ Emilio OLMOS HERGUEDAS, “Costumbres festivas en la baja Edad Media Castellana: el ejemplo de la villa de Cuellar” en *Vida Cotidiana en la España Medieval*, Op. Cit. pp. 329-342, Véase en file:///C:/Users/Administrador/Downloads/Dialnet-CostumbresFestivasEnLaBajaEdadMediaCastellana-567630%20(1).pdf

⁶¹ Anónimo, *Poema de Mío Cid*, Op. Cit., “Dos poetas en el cantar de Mío cid, pp. 171-175”, comentario del editor, p. 16. Los testimonios de la época también demostraban que, más allá de todas las promesas consentidas, o bien inducidas psicológicamente por las familias y/o persuadidas socialmente, un compromiso contraído podía llegar a romperse. Al respecto y a modo de ejemplo ilustrativo sobre un suceso al que ya se ha referido en este trabajo, vale señalar que Julio Caillet Boit decía: “En 1089, cuando eran niñas de unos nueve a doce años, el rey les había pedido sus hijas al Cid, y los infantes y sus parientes fueron a vivir con el Cid en la Alcuía, en Valencia. A fines de ese mismo año, cuando el Cid perdió otra vez el favor real, los infantes, que tuvieron la noticia en viaje a Carrión, al llegar a Corpes, las habrían abandonado, rompiendo los esponsales. Hubo sólo abandono, y no malos tratos, y el campeador pediría luego devolución del ajuar y de la dote. Esa habría sido la primera versión del poema, la del poeta de Gormaz; en la segunda redacción, de Medinaceli, los esponsales se transformarían en boda y se añadiría la trágica escena del robleal de Corpes.” En casos como estos, los legisladores les encargaban a los obispos la tarea de ejercer de hecho la justicia, teniendo amplia validez sus disposiciones civiles referentes a las problemáticas mundanas de la convivencia social. De manera tal que, la Iglesia ejecutaba las reglamentaciones cívicas en materias de naturaleza moral y realizaba, además, la apología de ciertos

asimismo, si los esponsales se realizaban entre menores de edad y luego no fueran confirmados prudentemente. Incluso cuando raptaban a la mujer prometida, pese a que luego la devolvieran, el vínculo dejaba de existir.

Ahora bien, la disolución del vínculo esponsalicio precisaba de la ejecución de un juicio y de la anuencia de la Iglesia, salvo cuando un miembro de la pareja tomaba los votos religiosos y cuando acaecía un rapto. En tal sentido, cabe acotar que el intento de concretar un casamiento fructuoso podía llevar, en una época tan tardía como en las postrimerías del siglo XV, al rapto de la mujer apetecida. Téngase presente que el rapto era una de las formas toleradas más arcaicas para dar inicio a un matrimonio, y su vigencia en Europa se rastreaba cuanto menos a la época en que se produjo la penetración de las costumbres germanas.

Así pues, el 12 enero de 1479, María López de Oliete, denunciaba a Gómez Periguet de Alfajarín, con quien había contraído matrimonio en Quinto de Ebro contra su voluntad y tras ser raptada:

“Ante la presencia de vos muy reverent senyor micer Johan de Cervera doctor en dreytos canonge de la yglesia de Sancta Maria de la villa de Alcanyz, e rector de las iglesias parrochiales de los lugares de Villiella et de Cossuenda, official e rigient el vicariado general en lo spiritual e temporal de la çiudad de Çaragoça sede vaccant, comparece Maria Lopez de Oliet habitant de la ciudat de Çaragoça la qual en aquella millor forma e manera que fazer se puede e deve dize e proposa que como el sabado contado vinteseyseno dia del mes de deziembre del anyo present que se conta de la Nativitat de Nuestro Senyor de mil CCCCLXX e nueve Gomez Periguet de Alfaiarin con otras complices e secaces suyos armados de muytas e diversas armas de noche e a ora captada part et contra voluntat de la dita exponient haya scalado la casa do la dita exponient stava sittiada dentro en la dita çiudad de Çaragoça, e entrado por fuerça en aquella, e aquella por fuerça, e contra su voluntat saquo de la dita casa, e la levo al lugar de Quinto en el qual el dito Gomez Periguet de Alfaiarin se ha jactado e jacta haver contraydo matrimonio siquiere sposallas con la dita exponient. E como la dita exponient no haya contraydo tal matrimonio ni sposallas con el dito Gomez Periguet de Alfaiarin, e si aquel, o aquellos ha fecho, y contraydo aquello ha fecho por fuerça e contra su voluntat e por miedo de la muert stando detenida por fuerca por el dito Gomez Periguet de Alfaiarin e sus complices, e sequaces. Et en aquello no ha prestado su consentimiento en

principios inherentes a su doctrina, los cuales la legislación hacía suyos. Había una connivencia política entre los representantes del poder civil y del poder espiritual en la búsqueda perenne del orden y la estabilidad social.

alguna manera antes ad aquel ha disentido e contradicho de continent que fue fuera de poder del dicho Gomez Periguet de Afaiarin e en su libertat.

E como fasta agora no haya podido haver presencia de judge alguno competent davant el qual pudiesse fazer la infrascripta reclamacion por tanto la dicha exponent persistiendo en qualesquiere reclamaciones contradicciones o dissentimientos por ella antes de agora fechos del dicho pretensio matrimonio siquiere dicho sposalicio constituyda davant la presencia vuestra grandes voces de apellido echando e diziendo, a mi, a mi, fuerça fuerca, e aquellas continuando e infringiendo, reclama delant vos de la dicha fuerça e violencia por el dito Gomez Periguet de Alfaiarin, e sus complices e sequaçes a ella fecha en el dicho asserto matrimonio siquiere asserto spo[sa]lacio e contracto de aquel e que no consiente ni entiende a consentir ni aprovar aquel ni ha seydo en el dicho tiempo, antes, ni apres, ni de present es su voluntat de haver contraydo ni contraher el dito asserto matrimonio siquiere asserto spo[sa]lacio ni consentir en aquel e aquellos, antes expressament ad aquel o aquellos si alguno es, o son, contradize. E protiesta, de la dicha fuerça e violencia, invalidat e nullidat de aquel e aquellos posando que sia fecho, a fechos como si fecho, o fechos no fuessen. [Cláusulas de escatocolo]. Et el dicho senyor official, huydo lo sobredicho e vista la dicha cedula por la dicha Maria Lopez d'Oliet fecha, dixo que le admetia e admetio la dicha esclamacion segunt que de drecho y justicia fazerlo puede etc. Et la dicha Maria Lopez requirio por mi, dicho notario ser ne fecho acto publico uno y muchos y tantos quantos haver ne querra etc. Testes los honorables mossen Domingo Bivian racionero de La Seu e Alfonso Lucientes, beneficiado en la dicha Seu habitantes en Caragoca.⁶²”

Figúrese la situación aludida como la de una mujer del común que comparecía ante un tribunal eclesiástico demandando justicia. Debiendo cumplir con los requisitos de formales del caso y sintiendo la presión de quienes observaban y escuchaban sus movimientos e interpretaban sus dichos. En este y otros casos semejantes, es menester desentrañar ese mundo sensorial-auditivo medieval que la fuente ofrecía, descifrando en los intersticios de lo que se decía y se omitía. Allí se dejaba constancia de los múltiples sonidos, ruidos y silencios que es necesario decodificar para identificar el valor histórico del paisaje sonoro y la historicidad de los diversos discursos sonoros.

⁶² 1479, enero 12, AHPZ, Alfonso Francés, protocolo de los años 1477-1480, ff. 77-79, en Miguel Ángel Pallarés Giménez, Op. Cit., pp. 591 y 592. Véase en file:///C:/Users/Administrador/Downloads/Dialnet-VeinticincoDocumentosMedievalesAragonesesDeDesamor-2875700.pdf

En efecto, en el testimonio antes citado, la fémica contaba que un día sábadu por la noche⁶³, un hombre con sus cómplices y secuaces habían trepado por las paredes de su casa, amenazándola con las armas que portaban, y llevándosela a la fuerza hasta Quinto de Ebro.

En el relato se destacaban los ruidos de la noche y de la quietud, eventualmente interrumpidos por el paso urbano de las fuerzas del orden⁶⁴. Mas, en aquella fatídica noche en particular, se oyó, además, el merodeo de unos extraños, quienes acechaban la morada de una mujer en horas impropias. Se dejaban escuchar también la aflicción y el miedo que debió haber sentido la fémica cuando la arrebataban de su hogar, sin saber siquiera a dónde se la llevaban, o qué sería de su vida. Seguramente se habrá preguntado si la matarían o si la violarían. De acuerdo con el testimonio, fue en Quinto de Ebro donde varios varones la obligaron a casarse con el cabecilla de los captores llamado *Gomez Periguet de Alfaiarin*. Fue tan furtiva la situación que ni siquiera la habían desposado.

Pese a la congoja que debió sentir la mujer al rememorar lo sucedido, expresada seguramente a través del llanto y de su voz entrecortada, ella quería dejar bien en claro que no había dado su consentimiento para que se efectuara aquel matrimonio. Además, en la ocasión evocada, se hallaba privada de la libertad y amenazada de muerte. Por ende, según declaraba, en ocasión del mencionado rapto, no había podido pedir auxilio ni ser socorrida por sus vecinos.

Asimismo, y hasta la referida comparecencia judicial, la mujer no había tenido ocasión de presentar reclamo alguno porque en la ciudad no había una autoridad competente constituida que pudiera atender el caso. Su modesto entendimiento acerca de los procesamientos judiciales le permitía darse cuenta de que, aquel supuesto matrimonio, carecía de valor por no haber cumplido con las formalidades y solemnidades requeridas.

A su vez, en el testimonio referido se dejaban entrever y “escuchar” no sólo la voz de la denunciante, sino también la de su captor, de quien se decía que se había ufano públicamente de haberse casado con la mujer. Aquel varón habría hecho esto por vanidad, pero también para que la sociedad se anoticiara que él

⁶³ Una aproximación posible a la sonoridad nocturna medieval puede verse en: *Ezequiel Borgognoni*, “El dinamismo de la vida nocturna en el mundo urbano castellano a finales de la Edad Media”, en *Miscelánea Medieval Murciana*, Ediciones de la Universidad de Murcia, 2013, XXXVI, pp. 9-26

⁶⁴ Ejemplos sobre amores prohibidos, pasión sexual y vida noctambula también se encuentran en Fernando De Rojas, *La Celestina*, Barcelona, Atalaya, 1995.

reclamaba la posesión marital de la f emina. La jactancia verbal masculina escuchada por sus interlocutores, era una forma de prueba de lo que había hecho. Situación que lo incriminaba, pero que dadas las circunstancias, le permit an “refrendar” frente al vulgo su malogrado matrimonio. Tal como se advierte en este caso, el intento de alcanzar un casamiento provechoso podía llevar a los interesados, incluso, a delinquir.

En fin, tuvo tal fuerza y sensatez la declaración de la f emina que la justicia hizo lugar a sus requerimientos: que sus raptos fueran sancionados legalmente y que la sociedad supiera mediante los instrumentos reglamentarios que ella aun no estaba casada. Culminaba así el proceso con las rúbricas de los testigos y del notario y con el murmullo generalizado de los presentes.

En virtud del abuso que el hombre hacía de su fuerza en el rapto, lo que se pretendía desde la justicia era que se reafirmara el pacto conyugal y, con ello, el orden moral sexual y social. Pero además, que se realizara pacíficamente el reparto y la adquisición de mujeres. Y por lo tanto, que se exaltaran los ritos civiles y sagrados, mediante los que se concluían las formalidades de los esponsales. Para los legisladores, era menester reglamentar el rapto y, en casos determinados, hacer justicia frente a las demandas de este tipo, a efectos de tener un efectivo control de las reglas comunes de vinculación social.

Conclusión

El abordaje general de los mundos sensorios-culturales en torno al matrimonio en la Hispania bajomedieval, ha posibilitado realizar un análisis indicativo, pero particularizado, de los rasgos sonoros más sobresalientes de las desposajas, los cuales eran diversos y polisémicos. De este modo, se ha empezado a desentrañar la función del sonido en el pensamiento clasificatorio evidenciado en documentos de diversa índole, en los que además del contenido histórico de lo enunciado y del habla, se ha considerado el hecho de oír, el volumen de la voz y el contexto de la acción. Se buscó así pues, revelar los códigos simbólicos mediante los cuales las sociedades humanas del período ordenaban e integraban el mundo a través de múltiples significados.

De acuerdo con el significado relacionado al sentido auditivo y la importancia que históricamente se le ha conferido, se puede hablar entonces de una particularización en la configuración de la experiencia sensorial relativa a los

matrimonios bajomedievales. Esto se debía a que, por tratarse de sociedades hispánicas en las que la lecto-escritura era un bien cultural políticamente restringido, se enfatizaban las percepciones del oído a causa de la naturaleza oral del habla.

Las percepciones auditivas eran claves esenciales que permiten comprender la manera en que dichas sociedades creaban y plasmaban un mundo con sentido. Un mundo sonoro concebido como un conjunto cultural coherente y estrechamente relacionado con los comportamientos del grupo que los producía.

Se logró así pues, empezar a develar las distinciones e interrelaciones de los significados y las prácticas sonoras propias de las desposajas hispánicas bajomedievales. Para ello se analizaron los usos pragmáticos del sentido auditivo, conjuntamente con el modo en que se otorgaba un valor social a los distintos espacios sonoros inherentes a las concertaciones conyugales. Tales significados y valores audibles modelaban el canon sonoro que identificaba a estas sociedades en particular, de acuerdo con el cual, sus integrantes interpretaban el mundo o traducían las percepciones y los conceptos sonoros en una cosmovisión en particular.

Fuentes:

- Alfonso Martínez de Toledo, Arcipreste de Talavera O Corbacho, México, Porrúa, 1991.
- Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza, Cristóbal Aínsa, año 1469, f. 86v., en Miguel Ángel Pallarés Giménez, “Veinticinco documentos medievales aragoneses de desamor”, en Aragón en la Edad Media XX (2008), p. 585, en file:///C:/Users/Administrador/Downloads/Dialnet-VeinticincoDocumentosMedievalesAragonesesDeDesamor-2875700.pdf
- Alfonso X El Sabio, Código de las Siete Partidas, Iniciada en 1256, Vigente a partir de Alfonso XIII, Glosadas por Gregorio López, Madrid, Imprenta Nacional Del Boletín Nacional del Estado, 1985, Cuarta Partida, Título I, Ley I.
- Anónimo, Cantar de Mío Cid, ed. Ian Michael, Castalia, Madrid, 1978.
- Crónica de los Reyes de Castilla, Tomo I, Colección Ordenada por C. Rosell, Tomo LXVI, Madrid, Biblioteca de autores españoles, 1953.
- Documentación procesal del Archivo Diocesano de Pamplona 44/14 Sorlada 1549, 22 febrero 1549, en Alejandro Uzarraga Artola, La praxis acerca del matrimonio en la diócesis de pamplona antes del Concilio de Trento (1501-1560), pp. 355 y 356, en file:///C:/Users/Administrador/Downloads/CDIC_IX_07.pdf
- Pedro López de Ayala, Crónicas, Barcelona, Plantea, 1991.
- Don Iñigo López de Mendoza, el Marqués de Santillana, Poesías Completas, ed. Maxim P. A. M. Kerkhof y Ángel Gómez Moreno, Madrid, Clásicos Castalia, 2003.
- Fernando De Rojas, La Celestina, Barcelona, Atalaya, 1995.
- Don Juan Manuel (1282-1349), El Conde Lucanor, o Libro de los enxiemplos del conde Lucanor et de Patronio, edición, introducción, notas de José Manuel Blequa, Madrid, Clásicos Castalia, 1969.
- José Luis Martín, Documentos zamoranos. I: Documentos del Archivo Catedralicio de Zamora. Primera parte (1128-1261), Universidad de Salamanca, 1982, pp. 135-136 y 137-138.
- Juan Ruiz Arcipreste de Hita, *Libro de Buen Amor*, edición y notas de Jacques Joret, Madrid, Espasa-Calpe, 1974, dos Tomos.

Bibliografía

- Alfredo Aracil, “Un poco de historia: Diseños sonoros en los jardines del Renacimiento y Barroco”, en http://cvc.cervantes.es/artes/paisajes_sonoros/p_sonoros01/aracil/aracil_01.htm
- Federico Aznar Gil, *La institución matrimonial en la Hispania cristiana bajomedieval, (1215-1563)*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 1989.
- Ezequiel Borgognoni, “El dinamismo de la vida nocturna en el mundo urbano castellano a finales de la Edad Media”, en *Miscelánea Medieval Murciana, Ediciones de la Universidad de Murcia, 2013, XXXVI, pp. 9-26*.
- José Luis Carles, “Las Tribulaciones del Paisaje Sonoro en España”, en *Catalogo y Muestra de Arte Sonoro Español (118-130)*, Córdoba, Mase, 2007.
- ----- (2007), “El paisaje sonoro, una herramienta interdisciplinar: análisis, creación y pedagogía con el sonido”, en: *I Encuentro Iberoamericano sobre Paisajes Sonoros*, Madrid, en http://cvc.cervantes.es/artes/paisajes_sonoros/p_sonoros01/aracil/aracil_01.htm
- Constance Classen, *Worlds of sense: Exploring the senses in history and across cultures*, Nueva York, Routledge, 1993.
- Roger Chartier, *El mundo como representación*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- Julio César Corrales, “La asignación de deberes y obligaciones conyugales en el bajomedioevo, mediante la comparación del Arcipreste de Talavera y el Código de las Siete Partidas”, en *Fundación, ISSN 1514-1209, N.º. 9, 2008-2009*.
- -----, “El pueblo y su dinámica social representados en los personajes del Corbacho.”, en *Actas IX Jornadas de estudios medievales* compilado por Jorge Rigueiro García y Gerardo Rodríguez, Buenos Aires, Saemed, 2009. CD-ROM. ISBN 978-987-23972-1-0 1, CDD 940.1.

- Pierre Daudet, *Etudes sur l'histoire de la juridiction matrimoniale. Les origenes carolingiennes de la compétence exclusive de l'Eglise (France et Germanie)*, Paris, 1933.
- Georges Duby, *El caballero, la mujer y el cura*, Taurus, Madrid, 1982.
- Jean Gaudemet, “Recherche sur les origines historiques de la faculté de rompre le mariage non consommé”, en Citty del Vaticano: *Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law*, 1980, pp. 309-332.
- Rafael Gibert y Sánchez de la Vega, “El consentimiento familiar en el matrimonio según el derecho medieval español”, en *Anuario de Historia del Derecho Español, España, Ministerio de Justicia, Boletín Oficial del Estado*, XVIII, 1947, pp. 706-761.
- Juan Goti Ordeñana, *Amor y matrimonio en las causas de nulidad por miedo en la Jurisprudencia de la Sagrada Rota Romana*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1978.
- Carlos Heusch, “La comida, ¿tema integral de la celestina?”, en *Estudios humanísticos. Filología*, ISSN 0213-1382, N° 32, 2010, pp. 65-79, Véase en [file:///C:/Users/Administrador/Downloads/Dialnet-LaComidaTemaIntegralDeLaCelestina-3343762%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Administrador/Downloads/Dialnet-LaComidaTemaIntegralDeLaCelestina-3343762%20(1).pdf)
- Eduardo de Hinojosa y Naveros, *Estudios sobre la historia del Derecho español*, Pamplona, AE Analecta, 2003.
- Emilio Olmos Herguedas, “Costumbres festivas en la baja Edad Media Castellana: el ejemplo de la villa de Cuellar” en *Vida Cotidiana en la España Medieval*, Op. Cit. pp. 329-342, Véase en [file:///C:/Users/Administrador/Downloads/Dialnet-CostumbresFestivasEnLaBajaEdadMediaCastellana-567630%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Administrador/Downloads/Dialnet-CostumbresFestivasEnLaBajaEdadMediaCastellana-567630%20(1).pdf)
- Manuel Fernando Ladero Quesada, “La vivienda: espacio público y espacio privado en el paisaje urbano medieval”, y María Asenjo González, “El ritmo de la comunidad. Vivir en la ciudad, las artes y los oficios en la corona de Castilla”, en José Ignacio de la Huerta Duarte (Coord.), *Vida Cotidiana en la Edad Media. VIII Semana de Estudios Medievales*, Nájera del 4 al 8 de Agosto de 1997, Gobierno de La Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, 1998, pp. 111-128 y 169-200. Véase en <http://www.vallenajerilla.com/berceo/actasVIII/indice.htm>

- David Le Breton, *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.
- Raymond Murray SCHAFER, *The tuning of the world*, Random House, 1977.
- Jordi Pigem, “Escuchar las voces del mundo”, en: *Observatori del Paisatge*. Dossier “Paisajes sonoros”, 2009, en http://www.catpaisatge.net/dossiers/psonors/esp/docs/article_pigem.pdf
- Alejandra Recuero Lista, “La política matrimonial durante el reinado de Alfonso XI de Castilla”, en AA. VV., *Estudios Medievales Hispánicos*, Máster Universitario en Estudios Medievales Hispánicos. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid, Año 3, 2014, pp. 151-172.
- Julián Woodside, “La historicidad del paisaje sonoro y la música popular”, *Revista Transcultural de Música*, 12, 2008, en <http://www.sibetrans.com/trans/articulo/106/la-historicidad-del-paisaje-sonoro-y-la-musica-popular>
- VV.AA., *Vida cotidiana en la España medieval*. Actas del IV curso de cultura medieval celebrado en Aguilar del Campo, Palencia, Fundación Santa maría la Real, Centro de Estudios del Románico, 2004.
- José Miguel López Villalba, “El abastecimiento del vino y su política proteccionista en el alto Tajo (siglos XIV-XV)”, en *Espacio, tiempo y forma*. Serie III, Historia Medieval, ISSN 0214-9745, N° 24, 2011, pp. 143-184.
- Eviatar Zerubavel, *Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past*, United States, The University of Chicago Press, 2003

Conflictividad urbana en torno a los sonidos: potencialidad para su estudio de los acervos documentales de los Archivos General de Simancas (Registro General del Sello) y de la Real Chancillería de Valladolid

Gisela **CORONADO SCHWINDT**

Universidad Nacional de Mar del Plata

GIEM

Universidad Nacional del Sur

CEICAM

262

El conflicto es un elemento básico de la vida del hombre en sociedad a lo largo del tiempo. Los historiadores se han ocupado de analizarlos desde varias aristas — causas y protagonistas— en un plano de relevancia política y social. Hacia fines de los años noventa, Eric Hobsbawm dedica un libro¹ a personas desconocidas, del común, aquellas que no son trascendentales en los escritos de los historiadores, preocupados por los personajes relevantes de la historia, pero cuya importancia es evidente ya que constituyen la mayor parte del género humano. Es, en este punto, en donde nos interrogamos sobre los conflictos surgidos en lo cotidiano, entre personas corrientes, aquellos que no han ocupado las páginas de los escritores.

La convivencia en los espacios urbanos, a lo largo de la historia, no se reveló apacible ni pasiva. Cada sociedad construye parámetros de tolerancia que hacen posible la vida en comunidad, los cuales, al ser transgredidos, desatan una rivalidad, que manifiestan los rasgos primarios de esa sociedad.

Las ciudades son generadoras de una multiplicidad de sonidos y ruidos, que dan cuenta de sus especificidades como organización de la vida urbana. Cada calle, barrio o ciudad tiene su propia sonoridad que se modifica en el tiempo. Estos sonidos representan un espacio pleno de actividad y de movimiento: así como los sonidos de la naturaleza informan de los fenómenos que acontecen en ésta, los producidos por los hombres informan de su presencia y de sus correspondientes ocupaciones. La consideración de un sonido como ruido, lo convierte en un agente

¹ HOBBSAWM, E. (2013), *Gente poco corriente. Resistencia, rebelión y jazz*, Barcelona, Crítica.

potencial de discordia social y conflicto, creando disputas entre los vecinos de las urbes medievales y temprano-modernas, que llegan a cristalizarse en los tribunales de justicia a través de los pleitos civiles. Los litigios, conservados en los Archivos Generales de Simancas (Registro General del Sello) y en el de la Real Chancillería de Valladolid, permiten analizar las razones que motivaron los procesos legales, proporcionando una lectura de la intolerancia de ciertos sonidos o ruidos, forjados por las actividades de determinados grupos sociales.

El objetivo del presente trabajo será plantear la potencialidad de los fondos documentales de los mencionados archivos, para analizar la conflictividad social en torno a la emisión de determinados sonidos producidos por vecinos de los espacios urbanos del reino de Castilla, en la Baja Edad Media y Temprana Modernidad, en el marco de la Historia de los sentidos. La consideración de estos sonidos como ruido por parte de un grupo social, evidencia su apreciación negativa de ciertos oficios y la ponderación de su propia actividad.

Reflexiones teóricas en torno a los sentidos

En los últimos años, los estudios sensoriales han merecido el interés creciente de los historiadores, dado que permiten una aproximación cultural al estudio de los sentidos y un enfoque sensorial de la cultura, lo que amplía notablemente el horizonte historiográfico, promoviendo la interdisciplinariedad como el marco para su desarrollo, construyendo lo que algunos autores llaman “un campo del saber interesante”².

El estudio de las cuestiones sensoriales se sustenta en el entramado teórico de la Historia de los sentidos, una perspectiva transdisciplinar de análisis que reúne los aportes de diferentes vertientes tanto de la Historia como de la Antropología³,

² BECK, R. & otros (2013), *Les cinq sens de la ville du Moyen Âge à nos jours*, France, Presses Universitaires François-Rebelais, p. 16.

³ La Antropología de los sentidos se interesa, principalmente, por la manera en que varía la configuración de la experiencia sensorial entre las distintas culturas, según el significado relacionado con cada uno de los sentidos y la importancia que se le confiere. Entre otras cuestiones, analiza la función de los olores, los gustos, las percepciones visuales, táctiles y auditivas como claves esenciales sobre la manera en que una sociedad crea y plasma un mundo con sentido. Para un lectura de los desarrollos de esta disciplina Cf. CORONADO SCHWINDT, G. (2013), “Escuchar las ciudades medievales: el paisaje sonoro urbanos en Castilla según las ordenanzas municipales (siglos XIV-XVI)”, en: *Revista Miscelánea Medieval Murciana*, Universidad de Murcia, España, Nº 37, (en prensa); (2013), “Las ciudades castellanas bajomedievales a través de sus paisajes sonoros”, en: *Estudios de Historia de España XV*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación, Instituto de Historia de España, pp. 131-151; (2012-2013), “(...) fue pregonado públicamente e por publico pregon, a altas bozes e inteligibles que todos los oyan, la dicha provisión e hordenamiento del dicho

permitiendo una renovada lectura de las fuentes de un tema sugestivo, como lo es, el sentido auditivo, en tanto depositario del lenguaje y de la unión social.

Cada cultura determina un campo de posibilidades de lo visible y de lo invisible, de lo táctil y de lo no táctil, de lo olfativo y de lo inodoro, del sabor y de lo insípido, elaborando un modelo sensorial específico. Así comprendidos, los sentidos, además de ser medios de aprehensión de los fenómenos físicos, son elementos culturales e históricos⁴, dado que sus asociaciones van cambiando con el paso del tiempo. Los códigos sociales determinan la conducta sensorial admisible de toda persona en cualquier época y señalan el significado de las distintas experiencias sensoriales: experimentamos nuestros cuerpos y el mundo a través de los sentidos.

Los múltiples sonidos producidos por la actividad humana se enmarcan en un paisaje sonoro⁵ —*soundscape*—; esta categoría analítica estudia el ambiente natural de un lugar real, abarcando el análisis de todos los sonidos generados por las fuerzas de la naturaleza, los animales y los seres humanos, relacionados éstos íntimamente con el individuo y su entorno cultural. Los paisajes sonoros se encuentran en constante evolución de acuerdo a cómo evoluciona el medio. Es por ello que se puede afirmar que poseen historicidad, ya que van de la mano del devenir de una sociedad⁶. Reconstruir el paisaje sonoro del pasado, posibilita estudiar los entornos de la vida cotidiana, los conflictos y solidaridades hacia el interior de una sociedad⁷.

consejo de su señoría. El paisaje sonoro de las ciudades castellanas bajomedievales”, en: *Actas de las Octavas Jornadas Internacionales de Historia de España*, Tomo XI, Revista Fundación para la Historia de España, Buenos Aires, pp. 121-129; (2013), “El paisaje sonoro de las ciudades castellanas bajomedievales a partir de las ordenanzas municipales (siglos XIV-XVI)”, en: *Actas del I Simposio Internacional de Jóvenes Medievalistas*, Mar del Plata, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, Grupo de Investigación y Estudios Medievales (GIEM) y Sociedad Argentina de Estudios Medievales (SAEMED), pp. 129-144; (2012), “El paisaje sonoro en la crónica de Don Miguel Luca de Iranzo”, en: *Actas de las XII Jornadas Internacionales de Estudios Medievales y XXII Curso de Actualización de Historia Medieval*, Buenos Aires, Saemed, pp. 35-40.

⁴ SMITH, M. (2007), *Sensing the Past. Seeing, hearing, smelling, tasting, and touching in History*, Berkeley, University of California Press, p. 3.

⁵ SCHAFER, R. M. (1977), *The Tuning of the World*, Toronto, McClelland and Stewart.

⁶ WOODSIDE, J. (2008), “La historicidad del paisaje sonoro y la música popular”, en: *Trans: Transcultural Music Review – Revista Transcultural de Música*, Nº 12.

⁷ GUTTON, J. P. (2000), *Bruits et sons dans notre histoire. Essais sur la reconstitution du paysage sonore*. París: Presses Universitaires de France, p. 5.

Conflictividad social en la Baja Edad Media castellana. Documentación para su estudio

La Baja Edad Media, según la consideración de especialista, es un período especialmente conflictivo. En opinión de Paulino Iradiel, el conflicto en el mundo bajomedieval —latente o abierto de ciertos grupos sociales en contra de otros— es una parte constitutiva del sistema social, político y económico de estos siglos, por lo cual la significación del término conflicto es amplia. Se ha utilizado este concepto para comprender manifestaciones materiales, culturales, de descontento y reivindicaciones sociales, grupales e individuales⁸.

En la historiografía hispana, el conflicto de los siglos bajomedievales ha sido estudiado a través de tres tópicos⁹: los movimientos antiseñoriales, los conflictos sociales urbanos y la violencia antijudía. Esta triple articulación del conflicto bajomedieval es la división más usual de los estudios que se han ocupado del tema de forma general, pero en los últimos años se han ampliado los puntos de análisis relacionándolo con otros campos y hechos históricos. Este es el caso de las disputas urbanas en torno a la configuración del espacio a través de los sonidos, los cuales son canalizados por los órganos de gobierno y justicia del reino de Castilla.

El proceso de fortalecimiento e institucionalización del poder regio castellano, durante la Baja Edad Media, implicó la organización de la documentación regia y judicial¹⁰. Durante el reinado de los Reyes Católicos, se organizó el Archivo de la Corona de Castilla —creado por Real provisión de 23 de junio de 1509— emplazado en la localidad de Simancas, y reúne la documentación oficial del reino. En el presente trabajo nos interesa analizar la sección del Registro General del Sello, instituido en Las Partidas por Alfonso X y por Enrique IV en las Cortes de Toledo en 1462. En las Cortes de Madrigal (1476) y en las Cortes de

⁸ IRADIEL, P. (2004), “La crisis bajomedieval. Un tiempo de conflictos”, en De la Iglesia, J. I. (coord.), Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV, XIV Semana de Estudios Medievales de Nájera, Logroño, pp.14-18.

⁹ CÓRDOBA DE LA LLAVE, R. (2014), “Conflictividad social en los reinos hispánicos durante la Baja Edad Media... Aproximación historiográfica”, en: *Vínculos de Historia*, N° 3, p. 36; ASENJO GONZÁLEZ, M^a. (2009), “Acerca de los linajes urbanos y su conflictividad en las ciudades castellanas a fines de la Edad Media”, en: *Clio & Crimen*, N° 6, pp. 52- 84; DEL VAL VALDIVIESO, M^a I. (2005), “Conflictividad social en la Castilla del siglo XV”, en: *Acta historica et archaeologicamedievalia*, N° 26, pp. 1033-1050.

¹⁰ EMPERADOR ORTEGA, C. (2013), “El Archivo de la Real Chancillería de Valladolid y la Sala de Vizcaya: fondos documentales producidos por una sala de justicia en el Antiguo Régimen”, en: *Clio & Crimen* n° 10, p. 15.

Alcalá de Henares (1498), los Reyes Católicos dictan las primeras disposiciones sobre cómo y qué se ha de registrar y su conservación.

La información que reúne, en general, son los documentos despachados por la Cámara, provisiones y ejecutorias del Consejo Real y de las Contadurías, de los Alcaldes de Casa y Corte, de la Inquisición y de los Jueces de Comisión¹¹.

El segundo archivo establecido es el de la Real Chancillería de Valladolid, que alberga la documentación judicial producida por la Real Audiencia y Chancillería, tribunal superior de justicia de la Corona de Castilla. Su origen se remonta en la obra legislativa del rey Alfonso X¹². Este proceso institucionalizador que culmina con los Reyes Católicos en las Cortes de Toledo (1480), es la primera reorganización del entramado institucional de la justicia. Luego, se dictaron una serie de Ordenanzas exclusivas para la Real Audiencia y Chancillería (Medina del Campo, 1489), máximo tribunal y cabeza de la estructura judicial del reino. La organización, estructura y funcionamiento del organismo se mantendrán prácticamente inalterados durante todo el período de su existencia hasta la supresión del tribunal, en 1834.

Los documentos conservados por estas instituciones son de suma importancia para el historiador¹³, pues revisten de interés a la historia política, cultural y judicial. Este interés reside en que permiten analizar, en un solo documento, el desarrollo de las partes más importantes del procedimiento. Así también la reproducción íntegra de las sentencias pronunciadas en las sucesivas instancias judiciales, lo que ofrece un conocimiento de la realidad judicial de la época y de la sociedad pleiteante en general¹⁴ y de la justicia real, en nuestro caso,

¹¹ Atendiendo a las competencias del Consejo Real y de la Cámara de Castilla, sus principales productores de documentación, por “vía de cámara”, se localizan: las convocatorias de Cortes, provisiones de oficios públicos civiles y eclesiásticos, legitimaciones, naturalezas, perdones, mayorazgos, mercedes, títulos de nobleza, licencias de todo tipo, etc. Por vía del Consejo Real lo relacionado con la administración de justicia en primera instancia: iniciativas, receptorías, ordenanzas, ejecutorias, pragmáticas, moratorias de deudas, y todo lo constituido de lesión de derecho.

¹² El tribunal es constituido jurídicamente como órgano de la monarquía por Enrique II en las Cortes de Toro (1371). Juan I completa su forma y establece su carácter esencial de tribunal de justicia, delimitando las competencias entre el recién creado Consejo Real (1385) y la Audiencia. La sede del tribunal se establece en la localidad de Valladolid.

¹³ ZAPATERO, M. (2011), “Una fuente-un alimento: un ejemplo de observación histórica. El consumo de carne a través del Registro General del Sello. (Castilla- Siglo XV)”, en: *Tiempo y Espacio* nº 26, pp. 19-30; RODRÍGUEZ CASILLAS, C. J. (2013), “Los fondos de la Chancillería de Valladolid y del Registro General del Sello como fuente para el estudio de la violencia bélica: el caso de Extremadura a finales del siglo XV”, en: *Clio & Crimen* nº 10, pp. 177-187.

¹⁴ Cf. KAGAN, R. (1991), *Pleitos y Pleiteantes en Castilla, 1550-1770*, Salamanca, Junta de Castilla y León; GONZÁLEZ ZALACAIN, R. J. (2013), *La familia en Castilla en la Baja Edad Media: violencia y conflicto*, Madrid, Congreso de los Diputados.

referido a los sonidos. En el presente trabajo utilizaremos para el análisis un documento del Registro General del Sello¹⁵ y una Real Carta Ejecutoria del Archivo de la Real Chancillería de Valladolid¹⁶.

Sonidos litigados

Las ciudades medievales¹⁷ se construyen a través del aglutinamiento de gentes diversas que fijan su residencia en el interior de un recinto amurallado, siendo los sentidos los resortes principales de la construcción del espacio urbano como un todo significativo¹⁸. La presencia de artesanos y mercaderes en las ciudades castellanas de fines de la Edad Media, le otorgan un carácter propiamente urbano¹⁹.

En los umbrales de la modernidad, las esferas de poder, real y municipal, intentan organizar los espacios, que se traduce en un deseo de ordenamiento general. Para ello, se legisla desde los concejos municipales²⁰ las actividades desarrolladas en el ámbito urbano, siendo los sonidos un factor de legislación al ser un componente de los conflictos sociales de las ciudades castellanas bajomedievales.

El conflicto se desata cuando una persona, en forma grupal o individual, afecta —intencionalmente o no— algún aspecto físico, territorial o psicológico de otra persona o grupo. Esta interpretación descansa sobre la teoría de las percepciones, para la cual “(...) el hecho de percibir una acción como amenaza a los intereses significará la construcción de un conocimiento personal resultante de impresiones captadas por los sentidos”²¹.

En 1480, los vecinos de Medina del Campo protestan ante los monarcas por las molestias que ocasiona la actividad de una carnicería —propiedad de Pedro del Busto— ubicada en la calle vieja de esta ciudad. Entre los demandantes se

¹⁵ AGS, RGS, 1480, octubre, documento 108, folios 1 y 1 vuelto. Cf. ÁVILA SEOANE, N. (2008), “La justicia real en el trato cotidiano bajo los Reyes católicos”, en: ARÍZAGA BOLUMBURU, B. y SOLÓRZANO TELECHEA, J., *La convivencia en las ciudades medievales*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 149-162.

¹⁶ ARCV, Registro de Ejecutorias, 886, 52.

¹⁷ Cf. GUGLIELMI, N. (2011), “La ciudad medieval”, en: *Revista Electrónica de Fuentes y Archivos*, Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”, Año 2, N° 2, pp. 18-54.

¹⁸ *Op. cit.*, Beck R. & otros, pp. 14-15.

¹⁹ ASENJO GONZÁLEZ, M^a. (1998), “El ritmo de la comunidad: vivir en la ciudad, las artes y los oficios en la Corona de Castilla”, en: García de Cortázar, J. A, García Turza, F. J y De la Iglesia Duarte, J. I., *La vida cotidiana en la Edad Media*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, p. 173.

²⁰ *Op. cit.*, CORONADO SCHWINDT, G. (2013), “Las ciudades castellanas bajomedievales a través de sus paisajes sonoros.

²¹ CARBÓ, L. (2011), “Aproximaciones al conflicto bajomedieval castellano (siglos XIV-XV)”, en: RODRÍGUEZ, G. (dir.), *Cuestiones de historia medieval*, Buenos Aires, Selectus, p. 379.

encuentran integrantes del monasterio de San Bartolomé y un profesor de gramática, cuya escuela reside en la misma calle. El motivo de la disputa son los ruidos que ocasionan los constantes bramidos de los animales sacrificados, los cuales estorban en el oficio religioso y la devoción de los fieles, como así también en las actividades escolares²². Ante este conflicto entre vecinos de distintos oficios y actividades, el poder regio falla a favor del grupo religioso y académico, prohibiendo que se sacrifiquen reses en las casas de Pedro de Bustos²³.

En 1557 se inicia un proceso de litigio por parte del Dr. Cuesta, canónigo y catedrático de la Universidad de Alcalá de Henares, con Francisco Terreras y Alonso Ramos, herradores de la misma villa, a causa de la ubicación de los elementos de trabajo de estos últimos²⁴. Este conflicto se desarrolló en los órganos judiciales del reino de Castilla, y como producto de ello fue la emisión de una Real Carta Ejecutoria²⁵.

La causa de fondo de esta disputa son los sonidos emitidos por este oficio, que, para la comunidad universitaria, se tornaban ruidosos, causando “muy grande danno e perjuicio”, impidiéndoles el estudio. La sensación de que un sonido se convierte en ruido está dada porque el oído es un sentido cautivo. Del mismo modo que las percepciones son moldeadas por la educación, el sonido es propicio u

²² “(...) agora nuevamente los nuestros carniceros que andan en la nuestra Corte matan e fassen matar vaca e carneros e otras carnes en dos casas que dis que son de Pedro del Bustos, vesino otrosí de la dicha villa e que las dichas casas son frontero de la capilla del muy santísimo cruçifijo está en el dicho monasterio, el qual, por su grand representación e con la grand devoción que con él tienen todos los vesinos de la dicha villa e otras personas de afuera parte, por los miraglos que ha fecho e fase concurren muchas veses gentes cada día continuamente al dicho monasterio e antel dicho cruçifijo a oír las misas e diuinales ofiçios que se dicen en el dicho monasterio e antel dicho cruçifijo e que por esto e por los **bramidos** que las dichas vacas que en la dichas casas matan dan, **se estorvae se pierde la devoción** que tienen las gentes con el dicho monasterio e cruçifijo e que **por cabsa de lo susodicho non pueden contemplar nindesir e çelebrar las misas e diuinales ofiçios e gunddeven**. E dis que allende desto, a los vesinos e moradores de la dicha calle e a los que aprenden en el dicho estudio viene grandperjuysio e dapño de la matança de las dichas carnes e que se espera dello granddapño (...)

²³ AGS, RGS, 1480, octubre, documento 108.

²⁴ “(...) avian puesto e tenian puesto sus bancos de herradores en la calle publica que dezian de la puerta de guadalaxara junto a las casas y estudios del dicho dotor Cuesta e de otros muchos catedráticos y estudiantes de la dicha universydad e con las martilladas que daban ympedian al estudio del dicho dotor Cuesta e a los demás porque siempre a las oras que avian de poder leer lecciones para leer en la dicha universydad, especialmente en la facultad de teología, los dichos herradores daban muy grandes martilladas y golpes.”

²⁵ Este documento reviste la forma de provisión real al ser emitidas en nombre del rey, por el Consejo Real y las Audiencias y Chancillería de la corona de Castilla, representando la culminación del proceso penal, pues su finalidad es la de ordenar a las autoridades el cumplimiento de la sentencia definitiva, pronunciada en el proceso. A la parte interesada se le entrega la carta ejecutoria original y en Chancillería permanece una copia de la misma. ESTEVES SANTAMARÍA, M^a del P. y GARCÍA LEÓN, S. (2013), “Las reales ejecutorias como fuente para el estudio de la historia”, en: *Clio & Crimen*, N^o 10, pp. 373-390.

horroroso, según el punto de vista de cada individuo y de lo que considere como ruido. En palabras de David Le Breton, “Las diferencias sociales y culturales intervienen en la apreciación del ruido y definen los umbrales de aceptabilidad o de rechazo”²⁶. Los sonidos intervienen de manera decisiva en la edificación de los espacios al ser el sentido del oído un vehículo de interpretación primario, pues posiciona al hombre en relación con el entorno físico e informa sobre el movimiento y la vibración del medio²⁷.

Como resultado de esta presentación, se ordena a los herradores realizar su actividad en un lugar donde los sonidos de su trabajo no estorbarán las tareas de las escuelas²⁸. El fallo se fundamenta en la importante labor que efectúa la Universidad, la cual conlleva un gran beneficio a los reinos. Ante esto, los demandados interponen una apelación basada en distintos argumentos. En primer lugar, rechazan la demanda aduciendo que sus negocios están a unos “dozientos pasos de donde el dicho doctor Cuesta”, remarcando que las calles son de uso comunitario.

El espacio público está compuesto por dos elementos articuladores: las plazas y calles, siendo este último los ejes viarios de la textura urbana. Son espacios de comunicación, de tránsito y sociabilidad, cuya característica más importante es el de ser “suelo público”²⁹, es decir, de uso comunitario³⁰.

Esta concepción del espacio público y su utilización por parte de todos los ciudadanos, se sustenta en una noción tradicional del mismo. Es la costumbre, en tanto praxis y ley³¹, la que funciona como organizadora espacial en estos siglos medievales, a pesar de los intentos regulatorios del poder real y concejil. Su efecto

²⁶ LE BRETON, D. (2007), *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, Buenos Aires, Nueva Visión, p. 110.

²⁷ BELGIOJOSO, R. (2010), *Construire l' espaceurbainavec les sons*, Paris, L' Harmattan.

²⁸ *Ibidem.*, “E los mandase e compeliase a quitar los vancos del dicho logar e mandarles so graves penas que no herrasen ni diesen martillazos ni golpes en el dicho logar e que pasasen los dichos sus partes, procediendo el dicho vicaryo en lo suso dicho sumario mandolo ver por vista de ojos e ofreciese dar la información necesaria pidió justicia”. Visto dicho fallo atento (...) manda que se pusiesen a hacer la obra del dicho oficio donde “no hiziesen estorbo a las dichas escuelas”.

²⁹ “las calles eran de utilidad pública y que si cerca de la casa del doctor Cuesta había algún oficial que por su oficio hacía bien a la “rrepublica” que no por eso lo iban a echar de su casa, que en todo caso el doctor se mudase “...donde no hubiese herradores” y que los dichos no daban privilegios a los estudiantes ni doctores... porque los suso dichos sus partes estaban en las pertenencias en el suelo de la dicha calle e no del dicho colegio el quel no tenia cerquito, ny suelo, ny calle suya, ny tal se podía dezir porque todo era publico de la dicha calle (...)”

³⁰ LADERO QUESADA, M. F. (1998), “La vivienda: espacio público y espacio privado en el paisaje urbano medieval”, en: GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A, GARCÍA TURZA, F. J y DE LA IGLESIA DUARTE, J. I., *La vida cotidiana en la Edad Media*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, p. 155.

³¹ THOMPSON, E. P. (1998), *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, p. 116.

se enmarca en un contexto de diversas normas y tolerancias sociales, como así también dentro de las disputas cotidianas³². Comprende prácticas, expectativas heredadas y reglas que establecen los límites de los usos, como así también las posibles sanciones por parte de la ley y las presiones vecinales.

Este sentido consuetudinario del espacio público es utilizado por los herradores para defender su oficio en el lugar donde desde antaño se desarrollaba. Su trabajo, además de sustentarse en la costumbre, es de vital importancia³³ en la constitución de la “república”/ reino³⁴, contrario a la opinión de los canónigos y catedráticos.

Luego de los alegatos de ambas partes, se procede a la sentencia final, la cual fue a favor de los universitarios³⁵. El poder real ejerce su autoridad configurando al espacio público (comunitario) como real, dictaminando que ciertos oficios — herrería— se desarrollaran en lugares delimitados, como son el mercado y la plaza. La resolución se sustenta en la obstrucción que ocasionan las tiendas de los herreros al interrumpir el tránsito por las calles de la ciudad, sin tener en cuenta la significación que poseían para los demandantes los sonidos de este oficio como ruidosos.

A modo de conclusión

Todo espacio urbano está integrado por diversos sonidos, tanto de la naturaleza como de la actividad de sus habitantes, los cuales son considerados ruidosos según

³² *Ibidem.*, p. 121.

³³ La herrería se puede considerar un lugar esencial de convivencia, de mayor concurrencia que la taberna o el horno de vasijas. La forja convierte a la villa, aldea o ciudad en un centro económico necesario para los trabajos rurales y urbanos. Para este autor, el desarrollo de esta actividad es “un acta de nacimiento de la aglomeración, o, más bien, su paso a la edad adulta”. El herrero en el período medieval, posee un alto prestigio, y se basa, más que en la dificultad de su trabajo, en la importancia de su clientela. FOSSIER, R. (2002), *El trabajo en la Edad Media*, Barcelona, Crítica, pp. 52, 158, 159.

³⁴ “(...) así que ninguna justicia tenían en lo que pechan las partes con las partes contrarias para que de aquella manera dado a los doctores de la dicha universidad y los estudiantes que vibian cada uno en su calle derramados por el pueblo devian mandar que cada uno echase, cada uno desaloje? a los oficiales que sustentaban la rrepublicaasi cerrajeros, ny herradores, ny caldereros u otros oficiales necesarios que hazianruidos se devia que no viviesen en la dicha villa e oviesen de hechardella por cada dotor y estudiante que morase en la calle los hechariandella...”

³⁵ “(...) atendiendo los autos y meritos del presente proceso e aviendo visto por vista de ojo las tiendas de dichos herradores Francisco Terreros e sus consortes e son sus oficios de herradores e como parece que con las dichas tiendan (s) tapan y estorban el paso de la calle real atento que lo susodicho es cosa de gobernación debo demandar e mando e condeno a los dichos Francisco de Toro e a sus consortes a que dentro de tres días de la notificación destamys sentencias sepaden a usar del dicho oficio de herradores al mercado e plaza publica de esta villa e se aparten e no le usen mas en la dicha calle publica desta villa o se retaygan e metan en sus casas adentro al usar e lo fagan e cumplan so pena cada dos mil mrs. para la cámara de su senoria e por esta my sentencia juzgada...”

la apreciación de los integrantes de una sociedad a lo largo del tiempo. Las ciudades de Alcalá de Henares y Medina del Campo plasmaron su valoración de los sonidos y, a través de ellos, de ciertos oficios.

En ambas ciudades, los grupos religiosos y académicos recurren a la justicia al juzgar como ruidosos los sonidos emitidos por dos oficios específicos —herreros y carniceros. Esta significación evidencia por un lado, los niveles de tolerancia de algunos grupos sociales y la importancia que le otorgan al silencio en el desarrollo de su profesión o práctica; y por otro, la concepción de superioridad que le concedían al oficio intelectual y religioso por sobre el artesanal, la cual deviene, en nuestro caso, de los sonidos producidos por los instrumentos de trabajo.

El paisaje sonoro de las ciudades de Alcalá de Henares y Medina del Campo está conformado por diversos sonidos, destacándose los producidos por los oficios de herrería y carnicería. El silencio ocupa un lugar importante pues es la condición primaria para otros oficios, como son el religioso y el intelectual. Esta dicotomía entre sonidos/ruidos y silencio, provoca una serie de conflictos, cristalizados en los órganos de justicia del reino de Castilla, que tienen por resolución el ordenamiento del espacio en torno a esas actividades “ruidosas”, trasladándolas a lugares específicos, configurando sonoramente a la ciudad.

La importancia de estos documentos, conservados en el Registro General del Sello (Simancas) y el de la Real Chancillería de Valladolid, para el estudio de temas que no han sido desarrollados por la historiografía, queda reflejada en los dos ejemplos analizados, al ser una potencial fuente para los estudios sonoros.

Fuentes

- Archivo General de Simancas. Registro General del Sello, 1480, octubre, documento 108, folios 1 y 1 vuelto.
- Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Registro de Ejecutorias, Caja 886, 52.

Bibliografía

- Asenjo González, M^a. (1998), “El ritmo de la comunidad: vivir en la ciudad, las artes y los oficios en la Corona de Castilla”, en: García de Cortázar, J. A, García Turza, F. J y De la Iglesia Duarte, J. I., *La vida cotidiana en la Edad Media*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, p. 173.
- ----- (2009), “Acerca de los linajes urbanos y su conflictividad en las ciudades castellanas a fines de la Edad Media”, en: *Clio& Crimen*, N^o 6, pp. 52- 84.
- Ávila Seoane, N. (2008), “La justicia real en el trato cotidiano bajo los Reyes católicos”, en: ArízagaBolumburu, B. y Solórzano Telechea, J., *La convivencia en las ciudades medievales*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 149-162.
- Beck, R. & otros (2013), *Les cinqsens de la ville du MoyenÂge à nos jours*, France, PressesUniversitaires François- Rebelais.
- Belgiojoso, R. (2010), *Construire l' espaceurbainavec les sons*, Paris, L' Harmattan.
- Carbó, L. (2011), “Aproximaciones al conflicto bajomedieval castellano (siglos XIV-XV)”, en: Rodríguez, G. (dir), en: *Cuestiones de historia medieval*, Buenos Aires, Selectus.
- Córdoba de la Llave, R. (2014), “Conflictividad social en los reinos hispánicos durante la Baja Edad Media... Aproximación historiográfica”, en: *Vínculos de Historia*, N^o 3, p. 36.
- Coronado Schwindt, G. (2013), “Escuchar las ciudades medievales: el paisaje sonoro urbanos en Castilla según las ordenanzas municipales (siglos XIV-XVI)”, *Revista Miscelánea Medieval Murciana*, Universidad de Murcia, España, N^o 37, (en prensa).

- -----(2013), “Las ciudades castellanas bajomedievales a través de sus paisajes sonoros”, en: *Estudios de Historia de España XV*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación, Instituto de Historia de España, pp. 131-151.
- -----(2013), “(...) fue pregonado públicamente e por publico pregon, a altas bozes e inteligibles que todos los oyan, la dicha provisión e hordenamiento del dicho consejo de su señoria. El paisaje sonoro de las ciudades castellanas bajomedievales”, en: *Actas de las Octavas Jornadas Internacionales de Historia de España*, Tomo XI, Revista Fundación para la Historia de España, Buenos Aires, pp. 121-129.
- -----(2013), “El paisaje sonoro de las ciudades castellanas bajomedievales a partir de las ordenanzas municipales (siglos XIV-XVI)”, en: *Actas del I Simposio Internacional de Jóvenes Medievalistas*, Mar del Plata, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, Grupo de Investigación y Estudios Medievales (GIEM) y Sociedad Argentina de Estudios Medievales (SAEMED), pp. 129-144.
- ----- (2012), “El paisaje sonoro en la crónica de Don Miguel Luca de Iranzo”, en: *Actas de las XII Jornadas Internacionales de Estudios Medievales y XXII Curso de Actualización de Historia Medieval*, Buenos Aires, Saemed, pp. 35-40.
- Del Val Valdivieso, M^a I. (2005), “Conflictividad social en la Castilla del siglo XV”, en: *Acta historica et archaeologicamediaevalia*, N^o 26, pp. 1033-1050.
- Emperador Ortega, C. (2013), “El Archivo de la Real Chancillería de Valladolid y la Sala de Vizcaya: fondos documentales producidos por una sala de justicia en el Antiguo Régimen”, en: *Clio& Crimen* n^o 10, p. 15.
- Esteves Santamaría, M^a del P. y García León, S. (2013), “Las reales ejecutorias como fuente para el estudio de la historia”, en: *Clio& Crimen*, N^o 10, pp. 373- 390.
- González Zalacain, R. J. (2013), *La familia en Castilla en la Baja Edad Media: violencia y conflicto*, Madrid, Congreso de los Diputados.

- Guglielmi, N. (2011), “La ciudad medieval”, en: *Revista Electrónica de Fuentes y Archivos*, Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”, Año 2, N° 2, pp. 18-54.
- Gutton, J. P. (2000), *Bruits et sons dans notre histoire. Essais sur la reconstitution du paysage sonore*. París: Presses Universitaires de France, p. 5.
- Iradiel, P. (2004), “La crisis bajomedieval. Un tiempo de conflictos”, en De la Iglesia, J. I. (coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV*, XIV Semana de Estudios Medievales de Nájera, Logroño, pp.14-18.
- Kagan, R. (1991), *Pleitos y Pleiteantes en Castilla, 1550-1770*, Salamanca, Junta de Castilla y León.
- Ladero Quesada, M. F. (1998), “La vivienda: espacio público y espacio privado en el paisaje urbano medieval”, en: García de Cortázar, J. A, García Turza, F. J y De la Iglesia Duarte, J. I., *La vida cotidiana en la Edad Media*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, p. 155.
- Le Breton, D. (2007), *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, Buenos Aires, Nueva Visión, p. 110.
- Rodríguez Casillas, C. J. (2013), “Los fondos de la Chancillería de Valladolid y del Registro General del Sello como fuente para el estudio de la violencia bélica: el caso de Extremadura a finales del siglo XV”, en: *Clio & Crimen* n° 10, pp. 177-187.
- Schafer, R. M. (1977), *The Tuning of the World*, Toronto, McClelland and Stewart.
- Smith, M. (2007), *Sensing the Past. Seeing, hearing, smelling, tasting, and touching in History*, Berkeley, University of California Press, p. 3.
- Thompson, E. P. (1998), *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, p. 116.
- Woodside, J. (2008), “La historicidad del paisaje sonoro y la música popular”, en: *Trans: Transcultural Music Review – Revista Transcultural de Música*, N° 12.

Estrategias defensivas de una elite de poder a comienzos del siglo

XVIII: el caso de la alta nobleza

María Luz GONZÁLEZ MEZQUITA

Universidad Nacional de Mar del Plata

En todos los tiempos pertenecer a una elite ha comportado entablar una relación desigual con el resto de la sociedad, estar distinguido por cualidades diferenciales. Las elites pueden fundarse en el nacimiento, el dinero, el saber o el prestigio. Así configuradas, se diferencian del resto de la población por distintos grados de privilegio y redes de relaciones. En este sentido, proponemos un acercamiento al complejo mundo de las relaciones Monarquía-corporaciones-individuos a partir de las actitudes asumidas por las elites cortesanas a comienzos del siglo XVIII, ante la llegada de una dinastía francesa al trono de España; prestando especial atención a la cuestión de los privilegios generales y particulares, las instituciones y los actores individuales.¹

La llegada de los Borbones desató la oposición de algunos representantes del estamento nobiliario que temían ser perjudicados por la destrucción de sus privilegios. La dialéctica de los escritos producidos en defensa de los nobles *malcontentos* se basó en las críticas a todo lo que proviniera de Francia y en la defensa de sus prerrogativas estamentales. Los enfrentamientos con el gobierno se debieron tanto a cuestiones materiales como simbólicas, en una auténtica lucha por mantener un sistema que permitiera la reproducción de un *status* que sentían amenazado.

La “nueva” historia política ha desarrollado una importante producción, en los campos relacionados con el estudio de las elites de poder y de sus redes de relaciones, con el auxilio de las herramientas provistas por la prosopografía y el estudio de las estructuras familiares, no sólo a nivel central sino de las historias

¹ Sobre bibliografía específica relacionada con los temas desarrollados en este trabajo vid. Joaquim ALBAREDA SALVADÓ. *La Guerra de Sucesión Española*. Barcelona, Crítica, 2010. María Luz GONZÁLEZ MEZQUITA. *Oposición y disidencia en la Guerra de Sucesión española. El Almirante de Castilla*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 2007.

locales y regionales.² Siguen teniendo una destacada relevancia en este sentido, los trabajos pioneros de J. A. Maravall para conceptualizar la nobleza como elite y grupo dirigente.³ También, son de especial interés para este trabajo, las obras generales o comparativas realizadas, entre otros, por autores de reconocido prestigio tales como L. Stone, R. Mousnier, P. Goubert, A. Jouanna y Ph. Contamine, dedicadas a la nobleza europea.⁴

La participación de la nobleza en funciones políticas, aunque de hecho no formara un cuerpo político, no ha sido abordada con frecuencia en tratados globales. Son abundantes sin embargo, los estudios de orden local, el análisis del mundo cortesano, o las relaciones de la nobleza con la monarquía centradas en la actuación de algún personaje relevante, como en el caso de la figura del valido, tal como fue tratado en el magnífico estudio de F. Tomás y Valiente y más tarde en los que le dedicaron F. Benigno y A. Feros.⁵

En el Antiguo Régimen, la sociedad era representada como un sistema querido por Dios, determinado por el orden celeste. La alegoría del cuerpo humano también tuvo mucho éxito y fue utilizada con frecuencia por escritores de la talla de Quevedo y Gracián. Esta concepción entendía a la sociedad como un todo único en el que la desviación se castigaba y la conformidad se premiaba, un proceso que los sociólogos denominan frecuentemente “control social”. Para comprender esta organización social, es necesario destacar que el privilegio y la jerarquía estaban

² José MARTÍNEZ MILLÁN. “Introducción: La investigación sobre las elites de poder” en: *Instituciones y elites de poder en la Monarquía Hispánica durante el siglo XVI*. José Martínez Millán (ed.). Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1992. pp. 9-24. Interesantes aportes han sido reunidos por Pedro CARASA SOTO. (ed.) *Elites. Prosopografía contemporánea*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 1994. José María IMÍZCOZ BEUNZA. “Comunidad, red social y elites. Un análisis de la vertebración social en el Antiguo Régimen”. En *Elites, poder y sociedad. Las elites del País Vasco y Navarra en la España Moderna*. Bilbao, UPV, 1996, pp. 13-65.

³ José Antonio MARAVALL. *Poder, honor y elites en el siglo XVII*. Madrid, Siglo XXI, 1979.

⁴ Roland MOUSNIER. “Les concepts d' ordres, d' etats, de fidelité et de monarchie absolue en France de la fin du XVe siècle a la fin du XVIIIe” en *Revue Historique*, av-juin 96 (1972), 289-312. Pierre GOUBERT. *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*. París, SEVPEN, 1960, 654 p.. Philippe CONTAMINE. (dir.) *L'Etat et les Aristocraties*. París, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1989, 396 p. Guy CHAUSSINAND NOGARET. *La noblesse au XVIIIe siècle. De la féodalité aux Lumières*, Bruselas, Complexe, 1984, 239 p. Arlette JOUANNA. *Ordre Social. mythes et hierarchies dans la France du XVIIe siècle*. París, Hachette, 1977.

⁵ Francisco TOMÁS y VALIENTE. *Los validos en la monarquía española en el siglo XVII. Estudio institucional*. Madrid, Siglo XXI, 1982, 208 p. BENIGNO. *La sombra del rey*. Madrid, Alianza, 1994, 248 p. Antonio FEROS. *Kingship and favoritism in the Spain of Philip III, 1598-1621*. Cambridge, University Press, 2000.

reconocidos por la ley como condición del orden social. “*La inégalité sociale est donc une inégalité de qualités innées et héréditaires*”.⁶

La alta nobleza protagonizó —durante el reinado de Carlos II— un proceso de creciente aristocratización del poder. Ante las críticas que surgieron contra ella, sus integrantes respondieron con estrategias que permitieran cristalizar sus privilegios y acentuaron su tendencia a residir en la Corte, con el consecuente deseo de una participación directa en el poder para obtener cargos públicos.⁷

La oposición de parte de la alta nobleza, ante la llegada de los Borbones, favoreció la aplicación del programa de la nueva dinastía.⁸ Sin embargo, Felipe V no podía gobernar sin la nobleza. Lo cierto es que, tal como lo planteaba Desdevises du Dezert, el rey se benefició del hecho de que la nobleza no formara en España un cuerpo político. “*Elle représentait les gloires historiques de la nation, elle ne représentait pas une tradition de gouvernement*”⁹

Es conveniente destacar los estímulos que condicionaron la reacción nobiliaria para comprender el contexto del que surgen algunas de sus particularidades: las actitudes de Luis XIV con los nobles franceses, la innata oposición de la nobleza a una posible monarquía absoluta y la resistencia a las reformas que pretendía introducir Felipe V, ya fuera por simple egoísmo o por patriotismo. Los desplazamientos del centro del poder político, están relacionados con los disputas de las camarillas dentro de la Corte que se habían enfrentado durante el gobierno del último Habsburgo. Louville,¹⁰ no duda en relacionar la resistencia de los Grandes, con el temor de que el rey siguiera el modelo borbónico. Cánovas contribuyó a la formación de esta concepción bipolar, al afirmar que el partido austriaco encabezado por la reina y el Almirante estaba integrado “con

⁶ Arlette JOUANNA. *Ordre social...*, op. cit., p. 9. Adolfo CARRASCO. *Sangre, honor y privilegio. La nobleza española bajo los Austrias*. Barcelona, Ariel, 2000, 219 p. Antonio MORALES MOYA. *Poder político, economía e ideología en el siglo XVIII español*. Madrid, Universidad Complutense, 1983, 1 t. en 2 vols

⁷ David RINGROSE. *Madrid y la economía española. 1560-1850*. Madrid, Alianza, 1985, p. 92. José CEPEDA ADAN. *El Madrid de Felipe V*. Madrid, Ayuntamiento de Madrid, 1979, p. 12. Henry KAMEN. *La España de Carlos II*. Barcelona, Crítica, 1981, p. 408.

⁸ Carlos MARTÍNEZ SHAW y Marina ALFONSO MOLA. *Felipe V*. Madrid, Arlanza, 2001.

⁹ Georges DESDEVISES DU DEZERT. *L'Espagne de l'Ancien Régime. La société. Les institutions. La richesse et la civilisation*. 3 v. París, 1897-1904 p. 173. Ofelia REY CASTELAO. *Poder y privilegios en la Europa del siglo XVIII*. Madrid, Síntesis, 1992, p. 14.

¹⁰ LOUVILLE, Marquis de. *Mémoires secrets sur l'établissement de la Maison de Bourbon en Espagne*. 2V. Paris, 1818.

mucha parte de la grandeza, ministros y magistrados poco amigos de novedades, y que tenían o aborrecían a la casa de Borbón como reformadora o extranjera”¹¹

El descontento por el alejamiento de cargos importantes y la falta de reconocimiento por parte de Felipe V hacia las principales casas nobiliarias castellanas, fue utilizado por la publicística nobiliaria austracista insistiendo en las modalidades de la tradición gubernamental francesa.¹² En este sentido, se expresa el Almirante de Castilla: “*Pero sólo parece que se tuvo el fin de que nada hubiese que pudiese hacer recuerdo de que habíamos sido españoles.*”¹³

Las instrucciones que la corte de Versalles entregó al embajador, Marcin, en 1701 forman parte de una larga serie del mismo orden.¹⁴ Ellas prueban el cuidado con que Luis XIV tomaba los asuntos de España y la atención que prestaba a los Grandes.¹⁵ Pero el redactor de las instrucciones desconoce aspectos fundamentales de la tradición monárquica española al teorizar sobre el poder absoluto del rey.¹⁶

Lentamente se fueron trazando las líneas que permitirían a Amelot, años más tarde, hacer efectivo el alejamiento de los Grandes de las principales funciones políticas, especialmente de los Consejos. Si tenemos en cuenta la posición de los Grandes en el aparato administrativo de la Monarquía, los intentos de modificación de su funcionamiento no podían menos que afectarlos en diferentes grados. La política borbónica —afirma Egido— causaría el apartamiento de numerosos nobles disconformes con el papel que se les asignaba en el gobierno, pero es necesario aclarar que los que demostraron fidelidad, no siempre adherían a las reformas aplicadas por la nueva dinastía.¹⁷

¹¹ Antonio CÁNOVAS del CASTILLO. *Bosquejo histórico de la Casa de Austria en España*. Madrid, V. Suárez, 1911, p. 398.

¹² En cambio, es diferente la reacción en el caso de Cataluña, V. Rosa María ALABRÚS IGLESIES. “La societat catalana durant la Guerra de Successió a través de la publicística”. *Manuscrits*, 9, enero, 1991, p. 308.

¹³ El Almirante de Castilla desde Portugal en su *Manifiesto* enumeraba las principales quejas de la aristocracia castellana. *Manifiesto sobre as causas da jornada do Almirante a Portugal*. BNL (Biblioteca Nacional Lisboa) COD 526, f. 120r-142v. Se cita como *Manifiesto del Almirante*, f. 123.

¹⁴ Alfred BAUDRILLART. *Philippe V et la Cour de France*. Paris 1890-1901, 5v, p. 121. MOREL-FATIO, A., LEONARDON, H., OZANAM, D. *Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France depuis les Traités de Westphalie jusqu'à la révolution française*. Paris 1899.

¹⁵ Duque de NOAILLES. *Mémoires politiques et militaires pour servir à l'histoire de Louis XIV et de Louis XV*. Edit. A. Millot 6 V. París, 1776-1777 t. II, p. 111. Noailles llegó a Valladolid en 1706 con el duque de Vendôme.

¹⁶ Al respecto, entre otros posibles ver Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO. *Fragmentos de Monarquía*. Madrid, 1992. y Jean-Frédéric SCHAUB. “La penisola iberica nei secoli XVI e XVII: la questione dello stato”. *Studi Sorici*, 36 gennaio-marzo, 1, 1995, 9-49.

¹⁷ Teófanos EGIDO. *Opinión pública y oposición al poder en la España del siglo XVIII (1713-1759)*. Valladolid, 1971, p. 263.

Un intento de Luis XIV para eliminar asperezas entre franceses y españoles, terminaría con una manifestación abierta del descontento nobiliario. Se propuso la equiparación de las categorías y honores de la nobleza de los dos países que Felipe V concedió en junio de 1701. Los Grandes se negaron a aceptar dicha equivalencia aún cuando se tratara de los más altos representantes de la nobleza de Francia, siendo sus portavoces el duque de Alba, el marqués de Villafranca y el marqués de Mancera.

El punto culminante de las manifestaciones opuestas a esta decisión fue la protesta formal que se publicó en un memorial firmado por el duque de Arcos el 22 de julio de 1701.¹⁸ Es un documento especialmente significativo por asumir en forma abierta la defensa de los ideales nobiliarios, enumerando las inefables dignidades de los Grandes, que se sienten agraviados por una equiparación que tendía a menospreciar sus prerrogativas tradicionales.

“No siente el Duque, ni podrá alguno de los Grandes, que V.M. haya conferido las prerrogativas de la Grandeza de España a los Duques y Pares de Francia... Pero lo que el Duque hecha menos en esta nueva regla de tratamientos y honores, que no haya tenido V.M. presente que en España no hay, ni puede haber entre el Rey y los Grandes dignidad, grado, ni lugar alguno sino es el Príncipe heredero y los Infantes.”¹⁹

Entre los que se convierten en desertores, vemos los nombres de nobles —el Almirante, el Condestable, Oropesa y Medinaceli— que tenían el poder efectivo en el reinado anterior y que venían disfrutándolo por tradición familiar con los Austrias. Seguir al Archiduque comprometía segmentos importantes de la vida de un Grande, su honor, sus aspiraciones de poder y sus intereses económicos.

Si bien en una aproximación a las actitudes de los opositores, es necesario apelar a explicaciones pluricausales, como denominador común, subyace un objetivo político que intenta legitimar a quienes se pronuncian: conseguir el bien común, restaurar el orden, la tradición que sienten perdida.

Los discursos de la oposición nobiliaria no tienen sólo quejas y apreciaciones pesimistas, tienen también una fuerte carga de pasión contenida y

¹⁸ *Representación que hizo el Duque de Arcos al Rey Don Felipe V^o el año de 1701 sobre querer S.M. igualar a los Duques Pares de Francia con los Grandes de España. Semanario Erudito, t. XXII, Madrid, 1789, p. 131.*

¹⁹ *Ibidem, p. 132.*

buscan despertar la indignación del lector. Las expresiones del Almirante remiten a un fondo tradicional en la concepción política medieval cuando pregunta si “¿Habrá quien ignore que es un contrato mutuo, el que se ejecuta en la solemnidad del acto de jurar los vasallos fidelidad a su Príncipe, y el de jurar el Príncipe las leyes, privilegios y exenciones a sus vasallos, defenderlos y conservarlos en justicia?”²⁰

El Archiduque Carlos daba a publicidad en los nuevos territorios ocupados un documento en el que prometía “no sólo la conserbacion de sus honrras, privilegios y Prerrogativas que dignamente havian obtenido de los Reyes Austriacos, la possession y goce de sus estados, vienes y Haciendas”.²¹

En su Manifiesto publicado en 1704 en Lisboa, Carlos considera que podrá devolver a España su antigua reputación y contrapone la servidumbre que sufre bajo dominio francés con la “suabe dominación” que siempre disfrutaron con la Casa de Austria.

*Pero si contra lo que esperamos de la lealtad fabor y honrra de nuestros vasallos hubiere algunos que obstinados ciegameente en seguir y mantener el partido del usurpador del Reyno y de la libertad yntentaren la resistencia a nuestras Armas, los declaramos por enemigos de la Patria rebeldes, a su Rey, y como tales seran castigados con las penas establezidas por las leyes contra los delinquentes de alta traycion yn primo capite y seran responsables a Dios de las muertes y estragos que ocasionare su rebelion.*²²

El descontento aumentó por la urgencia de reorganizar las finanzas, misión que asumió J. Orry, apremiado por la necesidad de solicitar nuevos impuestos,²³ debido a la falta de recursos para financiar la guerra. Los nobles se veían afectados —entre otras medidas que se vislumbraban— por la posibilidad de una revisión de las enajenaciones efectuadas por la corona en los últimos tiempos y por su marginación en estas negociaciones; pugnaban por lo tanto para lograr la convocatoria de las Cortes de Castilla, como único poder que, en cuanto

²⁰ *Manifiesto del Almirante*, f. 131r.

²¹ BN (Biblioteca Nacional de Madrid) *Mss.* 10907. *Edicto publicado por el Archiduque en Zaragoza y Madrid.*

²² *Manifiesto del Archiduque*, BN. *Mss.* 11.317-25, s/foiar

²³ Vicente BACALLAR Y SANNA, Marqués de San Felipe. *Comentarios a la guerra de España e historia de su rey Felipe V, el animoso*. Madrid, 1957. Ed. y estudio preliminar de Carlos Seco Serrano. p. 29. RAH, ms. 9-20-7, 6487, 3.

“representación nacional”, podía dar a esas medidas la legalidad necesaria.²⁴ Una muestra de disconformidad se traduce en el Memorial presentado al rey por el Duque de Medinaceli en 1707.

*“Con esta resolucion que el duque reconoce indispensable respecto de la eminente necesidad se le ha suspendido como a los demas Grandes el goce de todas sus rentas pues las que no estan comprendidas en este Decreto, tienen tal devilidad que mas son de nombre que de efecto; y... el duque pudiera esperar de la justificacion de su Majestad que no fuese incluido en la regla general por las particulares perdidas que ha padecido en todas las partes de la Corona de Aragon y en algunas de Castilla”.*²⁵

Otros peligros para las jurisdicciones señoriales, fueron los Intendentes,²⁶ la sustitución por extranjeros en el mando del ejército y el desplazamiento de su lugar de privilegio cerca del rey al crearse la Guardia de Corps.

La efectividad del control francés producía resentimientos entre los españoles, en relación con la pérdida de su protagonismo en la administración y en los mandos del ejército. Cuando Gibraltar cayó en manos de los ingleses, el 2 de agosto de 1704, la nobleza sintió ira y desaliento, sentimientos que, por otra parte, eran compartidos por el conjunto de la sociedad. Un momento de especial conflictividad se produjo el 9 de octubre cuando Barcelona cayó en poder de los aliados. La nobleza culpó al gobierno francófilo por estas pérdidas territoriales y en la reunión del Consejo de Estado, del 9 de noviembre de 1705, los Grandes resumieron su posición en una consulta donde catorce consejeros dejaban sentadas sus protestas contra la política francesa y la mala dirección de la guerra.

En lo que parece un desafío y un aviso al gobierno, la aristocracia apostaba por la defensa de sus derechos, sin disfrutar de un poder efectivo. La consulta resultaba la reivindicación de unos privilegios políticos que se veían seriamente amenazados.

²⁴ Henry KAMEN. *La Guerra de Sucesión en España 1700-1715*. Barcelona, 1974 y *Felipe V. El rey que reinó dos veces*. Madrid, 2000 p. 239. RAH, Col. Salazar N-56, f. 103-107.

²⁵ *Memorial presentado por el duque de Medinaceli al rey en defensa de sus rentas y estados*. (1707). BN, ms. 3422.

²⁶ Henry KAMEN. “El establecimiento de los intendentes en la administración española”. *Hispania*, 95 (1964), 369-395. Confr. con Juan MERCADER RIBA. “Un organismo piloto en la monarquía de Felipe V: La Superintendencia de Cataluña”. *Hispania*, XXVI, 103 (1966), 382-409.

La política de oposición nobiliaria que se manifestó con fuerza en 1701, 1702, 1706 y 1710 —afirma Kamen— supuso un debilitamiento de los Grandes de Castilla, ya que su número disminuyó por las defecciones, su honor quedó comprometido y quedó a la vista su incompetencia. Sus quejas se reiteraron en torno a la exclusión que habían sufrido de los asuntos de gobierno y cómo habían sido reemplazados por franceses, italianos y flamencos.

Junto al miedo a las reformas de corte político, social o económico como causa de la reacción nobiliaria debemos considerar los argumentos que ponen de manifiesto una francofobia manifiesta —acentuada por la presencia de franceses en la corte— que acompaña la defensa de sus privilegios y categoría social.

Por otra parte, la guerra hace aflorar viejas antipatías entre Castilla y la Corona de Aragón, sobre todo, con Cataluña.²⁷ Se pinta a los catalanes como rebeldes, traidores cuyas acciones están teñidas de egocentrismo. Junto con la hostilidad hacia las provincias forales, cobra vigor la dirigida contra Portugal. Pero el resentimiento se dirigía en primer lugar hacia los franceses,²⁸ no sólo en razón de un tradicional enfrentamiento —con recuerdos más vivos en la Corona de Aragón donde el Archiduque fijó su gobierno— sino también por la política dominante llevada a cabo por los franceses²⁹ que acompañaron al rey desde su llegada a Madrid, donde se repartieron los principales cargos del gobierno.³⁰

La nueva dinastía intentará contrarrestar los sentimientos xenófobos y se presentará como identificada con la nación para recibir el apoyo popular.³¹ Se asignará a sí misma el papel de defensora de la patria frente a los invasores. Desde el campo borbónico, se disimulan los defectos de la política francesa y se espera de Felipe V una nueva era, una general transformación de cara al futuro. Siguiendo la

²⁷ Jesús LALINDE. “Las cortes de Barcelona, de 1702”. *Anuario de Historia del Derecho Español*, LXII, (1992), p. 40.

²⁸ *Respuesta de un gentilhomme español retirado de la Corte a un Ministro del Consejo de Estado sobre la sucesión de España* cit. María Teresa PÉREZ PICAZO. *O. cit.*, p. 189. BN, ms. 2578 f. 200r-223v.

²⁹ RAH, ms. 9/5624. *La voz de la verdad pregonando la esclavitud de Europa por las injustas invasiones de la Casa de Borbón*. Publicado en fecha tardía en Colonia, 1734.

³⁰ Producía malestar que tuvieran “*tanta mano en el gobierno los franceses*”. Vicente BACALLAR Y SANNA, *o. cit.*, p. 2. *La galofobia española se correspondía con la visión que tenían de España algunos intelectuales franceses como Fenelon quien manifestaba que “esa nación (España) no es menos envidiosa y suspicaz, que imbécil y envilecida*”. Cit. por Ricardo GARCÍA CÁRCEL. *La leyenda negra. Historia y opinión*. Madrid, 1992 p. 122, n. 1.

³¹ RAH, ms. 9-27-5, 5304, f. 126. *Relacion y consulta hecha a la Santidad de Clemente XI sobre lo sucedido en esta Corte y sus contornos con las tropas de los aliados mandadas por el Conde de Estaremborg, baxo las ordenes del Archiduque don Carlos de Austria*.

tradición arbitrista, los autores esperan que el rey cumpla las expectativas de una monarquía que “necesitaba del más diestro piloto, para librar la nave de su Reino.”³²

Los felipistas no desaprovecharon la oportunidad de convertir el enfrentamiento en una guerra de religión: los aliados eran heréticos (ingleses y holandeses). Religión y xenofobia se unen y producen expresiones de fuerte convicción.³³

En este contexto, no sólo se defendía la unidad de la Monarquía, sino algo más cercano y tangible, la unidad de la Patria. Felipe se convirtió en el símbolo de esa unidad, tal como lo declaró en su manifiesto del 30 de abril de 1704 en Plasencia, al ponerse al frente de las tropas para invadir Portugal: “*Sea público en el mundo, se desnudan debidamente mi espada y la de mis reinos por la Fe, por la Corona y por el Honor de la Patria*”.³⁴

Sin embargo, los partidarios del Archiduque también acusan a los franceses por sus actitudes opuestas a la defensa de la fe católica

*“Quiera Dios bendecir tan santos intentos para afianzar la tranquilidad de su iglesia y su monarchia eclesiastica que peligrara en todos tiempos dominando a España y sus dilatados reynos la infidelidad y perfidia de los Musulmanes Ateistas de la Francia consolar los pueblos españoles y librar a Europa de una perpetua esclauitud mas Barbara que la de los turcos y tartaros por ser assi el genio Luziferino franzes y tener ya sus costumbres de ellos seis siglos antes que la seta Maometana viniese por nuestra desgracia al mundo.”*³⁵

El primer Borbón no aplicó reformas que afectaran la estructura social o económica, su finalidad era reforzar el Estado, para lo cual acentuó el intervencionismo económico, la racionalización administrativa y el regalismo en materia religiosa. Domínguez Ortiz, opina que no hubo ninguna intención sistemática de abatir a la alta nobleza.³⁶ Pero en el campo político, se produjo un

³² *Recuerdos de los muertos a nuestro Chatolico Rey Felipe Quinto que Dios prospere y guarde.* BN, ms. 3747, f. 282r-292v. José María GONZÁLEZ GARCÍA. *Metáforas del poder.* Madrid, Alianza, 1998.

³³ FJM (Fundación Juan March Servera). Ms. 2142. *Clarín de Europa...*, o. cit., 1706. Carlos SECO SERRANO p. VIII, o. cit. *Razones de la guerra del Rey Católico contra el rey de Portugal, el archiduque Carlos de Austria y sus aliados.* Hoja impresa BN, ms. 9149, f. 300r-315v. y ss.

³⁴ Henry KAMEN. *La Guerra de Sucesión en España...*, o. cit. RAH, ms. 9-27-5, 5304, f. 144.

³⁵ BN. Mss. 2.569, f. 264-274. *Razones contra la proposición de los más flacos Ministros del Consejo de Estado de España.*

³⁶ Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ. *La sociedad española del siglo XVIII.* Madrid, 1964, pp.12 y ss.

relevo en favor del nuevo sistema de gobierno que se realizó a “expensas del poder de los Grandes a los que, en la práctica, se excluye de su papel rector en la administración central”³⁷

Los Borbones se propusieron alejar del gobierno a la alta aristocracia y mostraron preferencia por la nobleza de menor rango a la que concedieron títulos como premio a sus servicios. En este sentido, el campo más desarrollado de estos nuevos administradores fue el de las intendencias como uno de los instrumentos más interesantes en la política borbónica de centralización introducidas desde el comienzo de la guerra. Las reformas en los consejos, durante la guerra, fueron revertidas a la llegada de Isabel Farnesio en 1715. Esta reacción fue sólo temporal. Bajo las administraciones de Alberoni y Patiño se desarrollaron las tendencias iniciadas bajo la administración francesa. El sistema de secretarías de Estado y de Intendencias permitió desarrollar sus mejores capacidades a los hombres que se habían formado en la Guerra de Sucesión.

³⁷ Teófanos EGIDO. *Opinión pública y oposición...*, *op. cit.*, p. 260.