

**ÍNDICE**  
**Cuadernos del Cemyr nº 2, 1994**

MIGUEL ÁNGEL LADERO QUESADA, <i>La fiesta en la Europa mediterránea medieval ....</i>	11
MANUEL NÚÑEZ RODRÍGUEZ, <i>Indignitas Hominis: La necesidad, el placer y la ironía ....</i>	53
EUGENIA POPEANGA CHELARU, <i>La desacralización del mundo medieval o «el mundo al revés» .....</i>	89
ANA MARÍA HOLZBACHER-VALERO, <i>Fiesta y literatura en la Edad Media francesa ....</i>	105
PATRICIA SHAW FAIRMAN, « <i>Rich revel and reckless mirth</i> ». <i>Reflejos de la vida festiva en la literatura inglesa medieval .....</i>	125
MOSCHOS MORFAKIDIS, <i>Pervivencias paganas en las fiestas bizantinas: La danza ....</i>	145
JACQUES HEERS, <i>Carnavals et fêtes des fous au moyen âge .....</i>	167

Miguel Ángel LADERO QUESADA

## LA FIESTA EN LA EUROPA MEDITERRÁNEA MEDIEVAL

### INTRODUCCIÓN

Los conocimientos que se tienen sobre las fiestas tradicionales procedían, hasta hace poco, únicamente del campo de la Etnología y, en algunos aspectos, del de la Historia de la Literatura. Integrarlos en una visión general de la Historia y, más todavía, utilizarlos como elemento para la comprensión de un sistema social, desde sus aspectos económicos hasta los culturales, es tarea emprendida recientemente por los medievalistas, y tarea indispensable puesto que las sociedades «tradicionales», donde la fiesta tiene un significado propio, maduraron su organización en aquellos siglos.

Se ha puesto de relieve muchas veces la incompatibilidad profunda que existe entre el sentido tradicional de la fiesta y las condiciones de vida y organización de las actuales sociedades urbanas, industriales y tecnológicas, ajenas a lo sagrado, valoradoras del tiempo sólo como factor de producción económica, carentes del sentido comunitario que caracterizaba a las sociedades tradicionales. En ellas, importa el cuánto —cuánto tiempo libre de ocio, cuánta vacación no productiva— más que lo cualitativo, que daba a la fiesta su carácter específico y su justificación.

La fiesta como tiempo extraordinario o sagrado ha sido sustituida por el juego, o por los ritos de evasión «con tendencia a ser organizados o administrados por instancias institucionales»<sup>1</sup>, en los que las personas son especta-

---

<sup>1</sup> Esta y las demás citas de la introducción, si no se indica otra cosa, están tomadas de F. Cardini, *Días Sagrados. Tradición popular en las culturas euromediterráneas*, Barcelona, 1984. Reflexiones y cuestiones generales en los libros de J. Huizinga, *Homo Ludens*, Madrid, 1972, M. Pelnor Cosman, *Medieval Holidays and Festivals: A Calendar of Celebrations*, 1981, y *Fabulous Feasts: Medieval Cookery and Ceremony*, 1976. H.M. Velasco, ed., *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas de España*, Madrid, 1982.

dores, a menudo en soledad, no partícipes en comunidad, al contrario de lo que sucedía en las fiestas tradicionales, que eran «el modelo de cómo se sabía estar juntos, de cómo se sabían expresar ciertos valores universalmente compartidos». Hoy, «la reducción individualista del tiempo a una sola dimensión, que concluye fatalmente en el ser económico-productivo», y el desarraigo con respecto a las estructuras, y a los lugares, de la sociedad tradicional, hacen imposible revivir las fiestas de antaño –a pesar de esfuerzos organizados por la autoridad cívico-política, o de la vuelta a «las raíces» de los emigrantes en el momento de la fiesta patronal del pueblo de origen–. Pero se puede todavía volver a encontrar el significado de lo festivo, a partir del recuerdo propio o transmitido por las generaciones anteriores, y crear un nuevo universo de fiestas como parte de una sociedad actual que tiene modos y calendarios de trabajo propios, muy distintos de los vigentes en las sociedades tradicionales.

Porque, posiblemente, el interés por el conocimiento de lo festivo en el pasado deriva en parte de una necesidad acuciante, la de recuperar esta dimensión de la vida social, para encontrar un sentido comunitario y participativo a los tiempos no dedicados al trabajo, considerándolos no como ocio superfluo o inevitable, sino como momentos de realización de lo lúdico, lo extraordinario, lo sacro, igualmente precisos para la vida cultural, y para la economía global de los hombres y de las sociedades, más allá de sus dimensiones y finalidades productivas básicas, pero en relación con ellas. A medida que el tiempo de trabajo productivo tiende a disminuir en muchos casos, debido a la mecanización o automatización de procesos, el mayor problema de las sociedades desarrolladas actuales consiste en crear formas de uso del tiempo libre valiosas para los hombres e integradoras de un orden social más satisfactorio y flexible, y, en este aspecto, la nueva creación de lo festivo juega un papel importante.

Pero antaño, en un mundo agobiado por la escasez de bienes y por la casi total inmovilidad de las capacidades técnicas de producción, también tenía la fiesta una importancia sustancial, pues era capaz de aminorar el efecto de la escasez, o hacerlo más llevadero al sublimar determinados aspectos de las relaciones sociales y de la solidaridad interindividual, e incluso se la atribuía la capacidad de conjurar su aparición o la de otros males, de modo que parecía ser una actividad muy eficaz si tales fines se conseguían. «La fiesta interrumpe el trabajo diario, no porque esté de alguna manera en oposición con el tiempo cotidiano, sino debido a que lo complementa. La fiesta recrea las condiciones adámicas –se vive en la abundancia sin trabajar– en la medida que las ocupaciones

diarias han permitido la acumulación de bienes... suficientes para permitir una pausa periódica. Y por otra parte, en cierto sentido, teniendo en cuenta dicha pausa periódica es por lo que se trabaja más, a fin de poderla disfrutar como convenga», eso sin contar con que el consumo festivo a veces es consecuencia, en última instancia, de la imposibilidad de conservar ciertos tipos de bienes. Así, «a través de las fiestas pueden identificarse muy bien las actividades económicas de los diversos pueblos, sus costumbres, las particularidades de su vida impuestas por su trabajo». La relación entre sistema económico productivo y sistema festivo es estrechísima: por eso, también, muchas fiestas tradicionales de unas sociedades agrarias no podrían sobrevivir, con el sentido profundo que tenían, dentro del sistema económico actual.

Fiesta y trabajo se integraban en el mismo calendario, donde se acumulaban y combinaban herencias de diversos tiempos y orígenes, de modo que hoy, al considerar el «ciclo festivo» tradicional leemos en él como en «un palimpsesto en el que coexisten, estratificados, elementos de origen muy diverso, bien desde el punto de vista cronológico, bien desde el religioso o mitológico o político en sentido amplio». En pocas palabras, el historiador ha de abordar el estudio del «folclore como sincretismo», según la expresión de Julio Caro Baroja. Pero sincretismo vivo en una determinada situación histórica: «la fiesta sólo es legible dentro del contexto sociocultural donde se origina».

Ahora bien, hay «momentos o períodos densos y creativos» en la elaboración de fiestas. Uno de ellos es la Edad Media, sobre todo en sus primeros siglos, cuando la Iglesia perfeccionó su calendario de celebraciones y lo combinó con los ritmos astronómicos estacionales, que incidían en el trabajo agrario, y con diversas reminiscencias de elementos pre-cristianos, integrando a menudo fiesta religiosa y fiesta popular, como resultado de su fusión con unas sociedades campesinas que maduraban un nuevo sistema de organización. Al actuar así, lo festivo pasaba a formar parte del «lenguaje» a través del cual se organizaba y se comprendía a sí misma la sociedad y se integraba por completo en el modo de vivir y de sentir de los hombres: «Es cosa común a cantidad de religiones el establecer o haber establecido una especie de orden pasional a lo largo del año o de otro período... La religión cristiana ha permitido que el calendario, en el transcurso del año, se ajuste a un orden pasional, repetido siglo tras siglo. A la alegría familiar de la Navidad le sucede, o ha sucedido, el desenfreno del Carnaval, y a éste la tristeza obligada de la Semana Santa (tras la represión de la Cuaresma). En oposición al espíritu de la triste y otoñal fiesta de Difuntos, está el de las

alegres fiestas de primavera y de verano... Muerte y vida, alegría y tristeza, desolación y esplendor, frío y calor, todo queda dentro de este tiempo cargado de cualidades y hechos concretos, que se mide también por medio de vivencias»<sup>2</sup>.

En el calendario eclesiástico se combinan los tres criterios que, según Beda el Venerable, servían para dividir el tiempo: la naturaleza, la costumbre y la autoridad. Posteriormente, a las fiestas eclesiásticas y agrarias se vendrían a añadir las propias del mundo urbano, y las de los poderes políticos, añadiendo complejidad al tiempo festivo e introduciendo aspectos esporádicos, no sujetos a calendario. Las Partidas de Alfonso X el Sabio (1252-1284) tipificaban bien esta diversidad al afirmar lo siguiente:

Fiesta tanto quiere decir como día honrado en que los cristianos deben oír las horas y hacer y decir cosas que sean a alabanza y servicio de Dios y a honra del santo en cuyo nombre la hacen. Sus clases: La primera es aquella que manda la Santa Iglesia guardar, a honra de Dios y de los santos, así como los domingos, y las fiestas de Nuestro Señor Jesucristo y de Santa María y de los apóstoles y de los otros santos y santas. La segunda es aquella que mandan guardar los emperadores y los reyes, por honra de sí mismos, así como los días en que nacen ellos o sus hijos que deben otrosí reinar, y aquellas en que son bien andantes, habiendo gran batalla con los enemigos de la fe, y venciéndolos, y los otros días que mandan guardar por honra de ellos... La tercera manera es aquella que es llamada ferias, que son provecho comunal de los hombres, así como aquellos días en que cogen sus frutos (I, XXIII, I a IV, III, II, XXXVI y XXXVII).

La lectura de este texto sugiere cómo, bajo diversas formas, la idea que se tenía de las fiestas y sus tipos venía a reflejar en cierto modo la imagen trifuncional de la sociedad: religiosas, político-guerreras, campesinas.

Además, es evidente que las fiestas, tanto generales como particulares o de grupo, eran momentos especialmente adecuados y utilizados para expresar el respectivo *status* social, reforzar solidaridades de grupo y marcar preeminencias o jerarquías, tanto manifestando su aceptación como, en el caso de las fiestas burlescas o «de inversión», su ruptura momentánea. Algo semejante significa la fiesta en las relaciones de poder: con mucha frecuencia es elemento de persuasión o convicción porque permite a quienes lo ejercen una excelente ocasión de «comunicación oral y visual» con gentes del pue-

<sup>2</sup> J. Caro Baroja, *El Carnaval. (Análisis histórico-cultural)*, Madrid, 1965.

blo casi siempre iletradas; pero, a veces, la fiesta es también momento o escenario de «manifestaciones de crítica y contestación al poder». Y, en fin, en el ámbito o plano cultural, las fiestas, mediante «la simbología implícita en su representación, transmiten y perpetúan sistemas culturales, formas colectivas de pensamiento, cuyo análisis e interpretación debe hacerse en relación con la estructura y la dinámica social»<sup>3</sup>.

Las fiestas que se celebraban en los siglos medievales pueden incluirse en uno de estos tres tipos: o bien formaban parte del ciclo anual marcado por el calendario eclesiástico y consuetudinario, o bien celebraban acontecimientos singulares de la vida individual, en el marco de la familia con sus amistades y clientelas, como sucedía con nacimientos, bodas y muertes, o bien, tercera posibilidad, eran fiestas extraordinarias como consecuencia de acontecimientos políticos, militares o de algún otro género especialmente destacados. Aquí serán objeto de estudio sobre todo las de los tipos primero y tercero porque afectaban a toda una comunidad o a buena parte de ella, mientras que las del segundo solían tener ámbito más reducido, salvo que la calidad social o política de las personas afectadas les diera mayor alcance<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Reflexión tomada de A. Castillo Gómez, «Las fiestas y el gasto público en el concejo de Alcalá de Henares en el siglo XV», *Espai i temps d'oci a l'història*, Mallorca, 1993, 293-312.

<sup>4</sup> Sigo la división propuesta por T.M. Vinyoles i Vidal, «Se n'anaven deportar de fora la vila a vinyes e camps». El lleure a les ciutats medievals», *Espai i Temps d'oci*, 589-597. De entre la ingente bibliografía sobre las fiestas, destaco el libro pionero en muchos aspectos de J. Heers, *Fêtes, jeux et joutes dans les sociétés d'Occident à la fin du Moyen-Âge*, Montréal-París, 1971 (repr. 1982), que citaré muy a menudo. A señalar también, en términos generales, J. de Jacquot, ed., *Les fêtes de la Renaissance*, Paris, 1956-1975, 3 vol.. R. Strong. Arte y poder. Fiestas en el Renacimiento, 1450-1650, Madrid, 1988. F. Cardini, «Le feste in Toscana tra Medioevo ed età Moderna», *Incontri Pistoiesi di Storia, Arte, Cultura*, Pistoia, 1987. Ph. Braunstein, Ch. Klapisch-Zuber, «Florence et Venise: les rituels publics à l'époque de la Renaissance», *Annales ESC*, 38 (1983), 1110-1124. A.I. Pini, «Le arti in processione, prestigio e potere nella città-stato dell'Italia padana medievale», *Città, comuni e corporazioni nel medioevo italiano*, Bologna, 1989, 259-291. N. Guglielmi, *La ciudad medieval y sus gentes (Italia, siglos XII-XV)*, Buenos Aires, 1981 (p. 171-200). La bibliografía sobre el ámbito español es muy extensa. Además de la que citaré en otras notas, conviene tener en cuenta, al menos, ésta: J. Alenda y Mira, *Relaciones de solemnidades y fiestas públicas de España*, Madrid, 1903 (desde el siglo XV). N. Moreno Garbayo, *Catálogo de los documentos referentes a diversiones públicas conservados en el Archivo Histórico Nacional*, Madrid, 1957. *Espai i temps d'oci a la història*. XI Jornades d'Estudis Històrics Locals, Mallorca, 1993. J. Amades, *Costumary catalá. El curs de*

## 1. LAS FIESTAS DEL CALENDARIO

Lo primero que llama la atención al historiador actual de la economía es el número de días festivos, aparentemente muy elevado, y la utilización de la fiesta como momento de consumo intenso, de derroche incluso. Ambos aspectos parecen ir en contra de la lógica económica porque implican un descenso de la capacidad productiva que se podría evitar y una mala utilización de bienes que tendrían otras formas de consumo, e incluso de inversión, más provechosas en términos económicos. En contra de estas observaciones se alza la voz de quienes prefieren estudiar cada sistema dentro de su lógica interna y hablan de la inmersión de lo económico en un todo socio-cultural más amplio donde cobraban sentido aquellos derroches, aquellas «generosidades necesarias», aquel «tomar, dar, consagrar»<sup>5</sup>, dentro del que las fiestas ocupan un lugar tan principal. Otros autores explican cómo el equilibrio entre trabajo y fiesta asegura el ritmo de un sistema económico productivo que, de otra manera, se habría roto y con él también el del sistema social en su conjunto. Se trataría, en suma, de una situación no comprensible si se utilizan los criterios actuales de racionalidad económica, pero dotada de su propia razón de ser.

---

*l'any*, Barcelona, 3 vol., 1982-1983. T.M. Vinyoles, *La vida cotidiana a Barcelona vers 1400*, Barcelona, 1985. S. Carreres Zacarés, *Ensayo de una bibliografía de libros de fiestas celebradas en Valencia y su antiguo reino*, Valencia, 1925, y su edición del *Libre de memòries de diversos sucesos e fets memorables e de coses senyalades de la ciutat e regne de València (1308-1644)*, Valencia, 1930. Los trabajos, muy valiosos, de G. Llompарт, *Pintura medieval mallorquina. Su entorno cultural y su iconografía*, Palma, 1977-1980, 4 vol., *Folklore de Mallorca, Folklore de Europa*, Palma de Mallorca, 1982-1984, 2 vol. Algunas noticias en J.L. Corral Lafuente, «La ciudad bajomedieval en Aragón como espacio lúdico y festivo», *Aragón en la Edad Media*, VIII (1989), 185-197. A. Muñoz Fernández, «Fiestas laicas y fiestas profanas en el Madrid medieval», *El Madrid medieval. Sus tierras y sus hombres*, Madrid, 1990, 151-176. A. Cámara Muñoz, «El poder de la imagen y la imagen del poder. La fiesta en Madrid en el Renacimiento», *Madrid en el Renacimiento*, Madrid, 1986, pp. 60-93. M.Ll. Martínez Carrillo, «Fiestas ciudadanas. Componentes religiosos y profanos de un cuadro bajomedieval. Murcia», *Miscelánea Medieval Murciana*, XVI (1990), 9-50. A.L. Molina Molina, *La vida cotidiana en la Murcia bajomedieval*, Murcia, 1987 (cap. IV: Los ritmos del tiempo. Las fiestas). A.R. Romero Abao, «Las fiestas de Sevilla en el siglo XV», *CEIRA*, 2, Madrid-Sevilla, 1991, 12-178 (detallado estudio de base documental).

<sup>5</sup> G. Duby, *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea (500-1200)*, Madrid, 1976, cap. 3, «Las actitudes mentales».

No obstante, el fundamento último subsiste: sin producción no hay consumo y sin trabajo no hay fiesta posible. A medida que avanzan los tiempos medievales parece recuperarse la capacidad para intervenir conscientemente en los procesos económicos: las leyes suntuarias que desde mediados del siglo XIII regulan en diversos países europeos el uso y consumo de paños y tejidos, y limitan el consumo de alimento y el número de participantes en las comidas ordinarias y extraordinarias, tienen un sentido social, el de afirmar las jerarquías y su ostentación sólo por las personas y grupos a quienes corresponde, pero también un significado económico, el de combatir gastos consuntivos y derroches que perjudicaban el equilibrio económico de la sociedad o que, por lo menos, ponían en peligro el nivel de riqueza indispensable para mantener la condición aristocrática de los consumidores.

Algo semejante ocurre con los sucesivos intentos de regulación del calendario por parte de las autoridades eclesiásticas y políticas, que fueron más frecuentes a partir de la Baja Edad Media. Propondré aquí algunos ejemplos de fecha más bien tardía. En 1512, Fernando el Católico disponía, refiriéndose a sus dominios indianos, en especial a la Isla Española, que «en guardar las fiestas, se guarden las ordenadas por la Iglesia y no otras algunas, aunque sean por promesas y votos. Y que en los sínodos no se acrecienten más fiestas de las que hoy se guardan en la dicha isla Española. Y si quisieren acrecentar algunas, sean solamente para que la Iglesia las solemnice y no para que los cristianos las guarden, porque según la calidad de las haciendas de las dichas islas, de otra manera no se podrían sostener en ellas los cristianos»<sup>6</sup>. Algo más adelante, en 1555, un concilio provincial mejicano «en atención a la pobreza de los indios y al costo de las fiestas, suprimía algunas de ellas»<sup>7</sup>.

En ambos casos se observa la preocupación económica, también presente en la Europa católica: «durante la primera mitad del siglo XVII resultó que había tal cantidad de fiestas religiosas, que a muchos políticos y arbitristas les pareció que alteraban de modo considerable la buena marcha del trabajo»<sup>8</sup>. Consecuencia de aquellas ideas fue la bula del año 1642 en la que Ur-

---

<sup>6</sup> A. de Santa Cruz, *Crónica de los Reyes Católicos*, Sevilla, 1951, II, pp. 252-253.

<sup>7</sup> Citado por J. Caro Baroja, *El estío festivo. Fiestas populares del verano*, Madrid, 1984, pp. 93-94.

<sup>8</sup> Ídem, *El estío...*, pp. 93-94. Las reflexiones de diversos tratadistas sobre la limitación de fiestas y, sobre todo, del juego, datan de antiguo. Así, J. de Mariana, *Tratado contra los*



bano VIII suprimió diez fiestas de guardar y redujo su número, aparte de los domingos, a 32 –que representan 33 días festivos, pues las de Pascua de Resurrección y de Pentecostés incluían los dos días siguientes, pero caían en domingo, igual que la fiesta de la Santísima Trinidad–. Es decir que en los últimos siglos medievales había en torno a un centenar de días festivos, entre domingos y fiestas de guardar, incluyendo las propias de cada diócesis y las del o de los santos patronos de cada ciudad o pueblo si no coincidían con alguna de las fiestas generales, como intentó en ocasiones la jerarquía eclesiástica, en especial Urbano IV (1261-1264) al establecer la celebración de Corpus Christi y recomendar las de Pentecostés y Asunción como fechas propias de fiesta patronal.

Debemos añadir las fiestas tradicionales o populares –por ejemplo en torno a Navidad, Año Nuevo, Epifanía y Carnaval– y las cívicas y políticas aparte del calendario eclesiástico, más las patronales de cada gremio, cofradía, hermandad o asociación de diverso tipo. En resumen, casi la tercera parte del año era, de una u otra manera, fiesta.

Algunos calendarios urbanos bajomedievales muestran que no todas las fiestas eclesiásticas producían el cese en el trabajo, aunque fueran de guardar e implicaran la santificación del día correspondiente. En Barcelona, por ejemplo, había 27 fiestas al año, en total, según una ordenanza de 1482<sup>9</sup>. En Valencia, una ordenanza municipal de 1331 enumera 29 fiestas, aparte de los domingos, incluyendo la del patrón –San Vicente–, a las que se añadiría desde 1414 la del Ángel Custodio, considerado también patrono de la ciudad<sup>10</sup>. No parece que éstas u otras variedades locales alteraran sustancialmente la situación general que acabamos de describir.

Puede ser útil presentar un resumen de las festividades eclesiásticas principales, tomando como base la bula de 1642, para combinar estos datos con los que irán apareciendo más adelante:

---

*juegos públicos*, en Biblioteca de Autores Españoles, XXXI (tomo segundo de sus obras). G.M. de Jovellanos, *Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y diversiones públicas, y sobre su origen en España*, en Biblioteca de Autores Españoles, XLVI, pp. 495 y ss. *Vid.* también, S. Claramunt, «Consideracions sobre el calendari festiu a l'Edat Mitjana», *Homenatge a la memòria del Prof. D. Emilio Sáez*, Barcelona, 1989, 303–314.

<sup>9</sup> Vinyoles, «Se n'anaven...», y J. Comellas i Solé, «El municipi i el control de l'oci en una ciutat baixmedieval», *Espai i temps d'oci...*, 617-626.

<sup>10</sup> R. Narbona Vizcaíno, «La fiesta cívica, rito del poder real. Valencia, siglos XIV-XVI», *XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón* (Jaca, septiembre de 1993), en prensa. Agradezco al autor el envío de su trabajo y la licencia para utilizarlo y mencionarlo.

### 1. Fiestas de Jesucristo

- Navidad. 25 de diciembre
- Circuncisión. 1 de enero
- Epifanía. 6 de enero
- Pascua de Resurrección. var. domingo
- Pascua de Pentecostés. var. domingo
- Santísima Trinidad. var. domingo
- Corpus Christi. var. jueves
- Invencción de la Santa Cruz. 3 de mayo

La bula de 1642 suprime como fiesta de guardar la Transfiguración –6 de agosto–. No menciona el jueves de la Ascensión.

### 2. Fiestas de María

- Purificación. 2 de febrero\*
- Anunciación. 25 de marzo\*
- Visitación. 2 de julio
- Asunción. 15 de agosto\*
- Natividad. 8 de septiembre\*
- Presentación. 21 de noviembre
- Concepción. 8 de diciembre

Las señaladas con asterisco son las festivas según la bula de 1642. Concepción, Presentación y Visitación eran fiestas generales en la archidiócesis de Toledo a comienzos del siglo XVI, pero no la Natividad, que, en cambio, sí lo era en muchos otros lugares.

### 3. San Miguel Arcángel. 29 de septiembre

### 4. San Juan Bautista. 24 de junio

### 5. Fiestas de los apóstoles

- Matías. 24 de febrero
- Felipe y Santiago el Menor. 1 de mayo
- Pedro y Pablo. 29 de junio
- Santiago el Mayor. 25 de julio
- Bartolomé. 24 de agosto
- Mateo. 21 de septiembre
- Simón y Judas. 28 de octubre
- Tomás. 21 de diciembre
- Juan. 27 de diciembre

En 1642 se suprimieron como fiestas de guardar las de los evangelistas Lucas (18 de octubre) y Marcos (25 de abril) y la de Bernabé, colaborador apostólico de San Pablo (11 de junio).

Igualmente, las de los cuatro Padres de la Iglesia latinos: Agustín (28 de agosto), Ambrosio (7 de diciembre), Jerónimo (30 de septiembre) y Gregorio (12 de marzo).

#### 6. Fiestas de santos

- San Lorenzo. 10 de agosto
- San Esteban. 26 de diciembre
- Santos Inocentes. 28 de diciembre
- San Silvestre. 31 de diciembre

Se suprimieron como fiestas de guardar las de San Sebastián (20 de enero) y Santa María Magdalena (22 de julio) pero se respetaron otras dos que, al parecer, eran de celebración relativamente reciente: San José (19 de marzo) y Santa Ana (26 de julio).

La descripción del ciclo anual de fiestas propio de las culturas mediterráneas tradicionales de la Europa occidental puede comenzar con las de otoño-invierno, entre noviembre y febrero. Las celebraciones de difuntos del 1 y 2 de noviembre eran generales aunque no contaban aún con especial relieve festivo eclesiástico, a pesar de haberse instaurado el día uno la festividad de Todos los Santos, ni tampoco la fiesta agraria de San Martín, el 11 de noviembre, fecha señalada para la matanza del cerdo en poblaciones españolas, o para efectuar el trasiego del vino nuevo en Italia.

El tiempo de invierno, en su conjunto, era momento para ritos festivos antiquísimos, que se han puesto en relación con invocaciones para atraer la buenaventura sobre el grupo social y desarraigar los males del pasado, con ocasión del cambio de año. A esto respondían, por ejemplo, las fogatas desde Epifanía o San Antón (17 de enero) a finales de febrero en diversos pueblos de Italia del Norte, o las mascaradas en pueblos españoles, durante el mismo período, que no se pueden vincular exclusivamente al Carnaval<sup>11</sup>.

La adaptación a la cultura cristiana de antiguas tradiciones festivas en torno al solsticio de invierno —representadas, en Roma, por las fiestas saturnales del 17 al 23 de diciembre y por la fiesta solar del 25— se efectuó mediante la acumulación de las relativas al nacimiento de Cristo entre 25 de diciembre, día de Navidad, y 6 de enero, Epifanía, añadiendo las de algunos santos, de modo que aquel viejo *tempus terribile* en el que se rompían barreras entre el más acá y el más allá, se utilizaba para conmemorar la máxima

---

<sup>11</sup> Sobre todas las fiestas invernales, *vid.* el trabajo fundamental de J. Caro Baroja, *El Carnaval*.

ruptura histórica de tales barreras, que es la venida al mundo de Dios como hombre, y para situar en torno a este suceso central, los elementos místéricos o de arcano propios de aquel tiempo solsticial y los relativos al cambio de época que significaba en el retorno del sol y en la puerta (janua) del año nuevo, desde cuyo umbral aún podía contemplarse el que concluía<sup>12</sup>. Así, junto a costumbres religiosas muy extendidas ya en el siglo XV en catedrales y palacios de reyes, como eran los misterios o representaciones navideñas<sup>13</sup>, la práctica del juego de dados se constata en los más diversos lugares, por ejemplo, en la Corte navarra de Carlos II y Carlos III, según noticias de los años 1361 a 1392, o en la castellana de Enrique IV, en 1462, según las cuentas de los respectivos camareros reales<sup>14</sup>; cabe explicar el hecho «por las virtudes augurales atribuidas a estos instrumentos aleatorios: durante el ciclo de los doce días se aprovecha el paso por la tierra de las Matres, divinidades de la fertilidad, para pedirles predicciones sobre el año venidero, práctica que remonta a la más alta Antigüedad»<sup>15</sup>.

Las saturnales romanas habían sido momento de licencias festivas que incluían diversas irreverencias en forma de ritos de igualación o inversión social –*libertates decembricae*– que, en definitiva, venían a consolidar, por vía de contraste, el orden establecido. Su continuidad medieval implicó diversas transformaciones, en consonancia con las nuevas estructuras eclesiásticas y sociales.

En el seno de la sociedad clerical, su manifestación más extendida fue la fiesta del obispillo (obispo de los locos, bisbetó catalán y valenciano, *episcopus puerorum*, *abbas stultorum* en Francia), que celebraban los niños y mozos cantores de catedrales el 28 de diciembre, y otros estudiantes vinculados a instituciones del clero el seis, día de San Nicolás, o a veces por Santa Catalina (25 de noviembre). Los ejemplos de celebración medieval de esta fiesta son muy numerosos desde París, donde ya existía en 1212, hasta Venecia (obispo

---

<sup>12</sup> F. Cardini, *Días sagrados...*, capítulo sobre «El Cristo Sol».

<sup>13</sup> J. Sánchez Herrero, en *Historia de la Iglesia de Sevilla*, Sevilla, 1992, dir. C. Ros, p. 278, con datos sobre Sevilla, Jaén y la corte de Enrique IV en 1462.

<sup>14</sup> M.A. Ladero Quesada, «1462: un año en la vida de Enrique IV, rey de Castilla», *En la España Medieval*, 14 (1991), p. 247. E. Domínguez Fernández y A. Elia Munárriz, «Juegos de azar en la Navarra medieval», *Espai i temps d'oci...*, 601-615.

<sup>15</sup> J.-M. Mehl, «Les lettres de rémission françaises: une source pour l'histoire des jeux médiévaux», *Espai i temps d'oci...*, 33-45.

dei Pazzi) o Murcia, pues era muy común su celebración en las diócesis, e incluso se establecía en las de nueva creación, como sucedió en Granada por orden de su primer arzobispo, Fr. Hernando de Talavera, que consideró todavía sus valores morales como recordatorio de la «fragilidad de las posiciones sociales» (Heers) y los didácticos, pues la parodia y el mismo sermón del obispillo eran «un medio de aficionar a los pequeños infantes al oficio sacro» (L. Rubio García). Pero la acumulación de elementos burlescos e irreverentes relativos a la liturgia y desarrollados no sólo en el interior de las catedrales sino a veces también en procesiones callejeras con intervención de seglares, impulsó a limitar tales libertades, ya en el concilio de Basilea (1445), y a prohibir la fiesta en diversas diócesis durante la primera mitad del XVI (ejemplos conocidos en Sevilla, Lérida, Gerona, Perpiñán, Mallorca) antes incluso de que el concilio de Trento generalizara la prohibición<sup>16</sup>.

Otras fiestas de tipo semejante fuera del ámbito clerical eran las del rey de la haba conocida en la Corte navarra o en la castellana de los siglos XIV y XV, y relacionada con la costumbre del roscón, torta o pastel del día de Reyes (seis de enero), la del rey de los mozos en pueblos leoneses, también hacia el seis de enero, y la del rey de Navidad (mazarrón, zaharrón) en muchos de Burgos, o en la Granada de fines del siglo XV, según denunciaba su primer arzobispo, Fr. Hernando de Talavera. Y, también, los diversos reyes de porqueros y reyes de pastores que se elegían el día de San Antón (17 de enero), fiesta dedicada a impetrar la salud para los animales domésticos, pero aprovechada también para la matanza del cerdo en numerosas localidades.

Dentro del mes de febrero, el recuerdo de las antiguas lupercales (15 de febrero) romanas, destinadas a asegurar la fecundidad femenina, y de las matronalia (primero de marzo) protagonizadas por las mujeres casadas, se conservaba modificado en diversas fiestas eclesiásticas y populares que han perdurado en algunas localidades hasta hoy: es la celebración de la Purificación de la Virgen (La Candelaria, 2 de febrero, 14 de febrero en tiempos anteriores), la de San Blas (3 de febrero), fecha tradicional para el retorno de las cigüeñas, y de su halo de viejas leyendas sobre la fecundidad, y la de Santa Águeda (5 de febrero), patrona de las mujeres casadas, que todavía ejercen el poder ese día en algunos pueblos de la España actual.

---

<sup>16</sup> J. Heers, *Fêtes des fous et Carnavals*, Paris, 1983. L. Rubio García, «La fiesta del Obispillo», *Homenaje al profesor Juan Barceló Jiménez*, Murcia, 1985, 607-612. H. Cox, *The Feast of fools*, Cambridge, 1969. M. de Riquer, *Historia de la literatura catalana*, Barcelona, 1984, II, p. 258, sobre la fiesta del obispillo.

El Carnaval venía a sintetizar el contenido de todas las fiestas de invierno y recogía o concentraba muchos ritos y elementos contenidos en ella, como ha demostrado Caro Baroja al estudiar esta fiesta, «representación del paganismo en sí frente al cristianismo... hijo pródigo del cristianismo pues ... no existiría en la forma concreta en que ha existido desde fechas oscuras de la Edad Media europea ... sin la idea de Cuaresma», sean cuales fueren sus raíces en la Antigüedad. En castellano, carnaval es un italianismo que ha sustituido a las palabras tradicionales: Carnestolendas y Antruejo. La primera quiere decir lo mismo que carnaval, pues se refiere a la inmediata abstinencia de carne (carne *levare*, carnes tollendas) mientras que la segunda muestra a la fiesta como introducción a la Cuaresma (*introitus*, entroido, antruejo).

El carnaval, precedido por las comilonas del jueves gordo o lardero (*dijou gras* en Cataluña), alcanzaba su culminación en el domingo, lunes y martes anteriores al Miércoles de Ceniza, fecha de comienzo de la Cuaresma. Sus prácticas lúdicas e injuriosas, sus manifestaciones de crítica y sátira social y política, su inversión de valores, su descomedimiento, adquirieron formas e intensidades diversas, que concluyen siempre con su entierro, tras haber sido derrotado por la Cuaresma, según el tema literario medieval tan conocido (Fabliau de la Bataille de Karesme et de Charnage; Batalla de Don Carnal y Doña Cuaresma, en *El Libro de Buen Amor* del Arcipreste de Hita). Es importante para la explicación histórica comprender cómo «es todo un tipo de sociedad el que ha creado el Carnaval, el que está reflejado en él; una sociedad que, en un momento dado, da rienda suelta a unos instintos que podríamos llamar dionisiacos». Por eso mismo, «el Carnaval ha muerto ... ha dado cuenta de él una concepción de la vida que no es ni pagana ni anticristiana, sino simplemente secularizada, de un laicismo burocrático ... en que todo se reglamenta, hasta la diversión, siguiendo criterios políticos y municipales, atendiendo a ideas de «orden social», «buen gusto», etc. etc.» (J. Caro Baroja).

Pero esto comenzó a ocurrir hace ya siglos, a medida que la fiesta se urbanizaba y ganaba en espectacularidad pero se sujetaba a mayores reglamentaciones y controles. La mayor parte de las noticias proceden de este tipo de carnaval «urbanizado», como las que se refieren a la intensa participación eclesiástica en los de Roma, durante el siglo XV, o la utilización del de Florencia por los Médicis para «exaltar el poder y la independencia de la ciudad»<sup>17</sup>, o bien al paso de una fiesta más espontánea y popular, con mati-

---

<sup>17</sup> J. Heers, *Fêtes des fous...*, y *Fêtes, jeux...*, cap. IV, *Fêtes, licences et critiques sociales*. J. Caro Baroja, *El Carnaval*, cit.. Cl. Gaignebet, *Le Carnaval*, Paris, 1974. J. Huerta Calvo,

ces peligrosos o descontrolados, a otra codificada, «domesticada», a lo largo del siglo XVI, por ejemplo en Mallorca, donde la transformación sucede entre 1522 y 1560 para evitar que el carnaval fuera ocasión de enfrentamiento entre los bandos de la ciudad o de crítica antiaristocrática manifestada, por ejemplo, en las lecturas del *testament del porc*<sup>18</sup>.

La conmemoración de la muerte y resurrección de Cristo se desarrollaba en las festividades de Pascua, exclusivamente eclesiásticas, aun contando con el antecedente judío, pero que contaban con la participación intensa de toda la sociedad cristiana. Domingo de Pascua Florida o de Resurrección, Pentecostés y Corpus Christi eran, sin duda, fiestas públicas mayores del año, desarrolladas con enorme riqueza y variedad ritual y expresiva.

Corpus Christi, como es bien sabido, se celebraba en conmemoración del milagro eucarístico de Bolsena (bula *Transiturus de hoc mundo*, de 8 septiembre 1264, dada por Urbano IV), aunque se generalizó la fiesta por voluntad de Clemente V expresada en el Concilio de Vienne (1312) y de Juan XXII, que publicó la bula en 1317, hasta convertirse rápidamente en la principal fiesta religioso-cívica en las ciudades europeas, precisamente en un tiempo que vio el auge de los fenómenos urbanos y, sobre todo, del protagonismo de la ciudad en la historia europea. En el Corpus, además, se sintetizaban los elementos y formas de celebración que aparecían, en los meses siguientes, en diversas fiestas religiosas del estío, de modo que venía a ser también el pórtico de una época nueva del año.

Comienza a haber descripciones detalladas de la fiesta y procesión de Corpus Christi en el siglo XV, gracias a las cuentas de pago del festejo por el correspondiente cabildo municipal, que lo organizaba junto con el catedralicio y con las cofradías de oficios: en Sevilla, por ejemplo, hay una serie casi completa desde 1400<sup>19</sup>. Pero consta su celebración desde un siglo atrás (Vich,

---

ed., *Formas carnavalescas en el arte y la literatura*, Barcelona, 1989 (pp. 63-117, F. López Estrada, «Manifestaciones festivas de la literatura medieval castellana»).

<sup>18</sup> P. Delgado Alemany y J. Serra i Barceló, «La festa domada: la reglamentació del carnaval el segle XVI», y, M. Bernat i Roca y J. Serra i Barceló, «Entre el treball i la festa (segles XIV-XVII)», *Espai i temps d'oci...*, 339-352 y 279-192. P. García de Diego, «El testamento en la tradición» y J. Amades, «El testamento de animales en la tradición catalana», *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, X-3 (1954), 400-471, y XVIII, 3 y 4 (1962), 339-394.

<sup>19</sup> V. Lleó Cañal, *Arte y espectáculo: la fiesta del Corpus Christi en la Sevilla de los siglos XVI y XVII*, Sevilla, 1975, y, sobre todo, A. Romero Abao, «Las fiestas del Corpus



1318, Barcelona, 1319, Gerona, 1320, Valencia antes de 1331, Lérida, 1340)<sup>20</sup>. La fiesta era total, de modo que implicaba «supresión del luto familiar, limpieza y ornato de las calles del tránsito» procesional, que «constituía un auténtico espectáculo visual, un ejercicio de catequesis urbana». En Valencia, por ejemplo, «la majestuosidad y el esplendor de la ceremonia estaba asegurado por la construcción de arquitecturas efímeras, por el enramado y entoldado de calles, por las luminarias y pirotécnicas, y por la representación de entremeses en rocas... En 1400, la procesión constaba de varios misterios y alegorías referidos a apóstoles, ángeles, patriarcas, vírgenes y profetas que se representaban con músicas, mímicas, salmodias y danzas bajo estas figuras escultóricas arrastradas por carros de tracción animal»<sup>21</sup>. La procesión sevillana incluía una roca con figurantes de Jesucristo, María, los cuatro evangelistas, San Francisco y Santo Domingo. En Murcia se representaban durante la procesión, en 1470 por ejemplo, los juegos escénicos relativos al Paraíso, los Santos Padres, San Jerónimo, el Belén, el Juicio Final, San Miguel, San Jorge y San Francisco. Algo similar ocurría en Barcelona, donde «la procesión había sintetizado desde el siglo XIV la fiesta

---

Christi en Sevilla en el siglo XV», *La Religiosidad Popular*, III. Barcelona, 1989, 19-30, y «Las fiestas de Sevilla en el siglo XV», cit.

<sup>20</sup> Noticias muy completas en J. Caro Baroja, que dedica un capítulo a esta cuestión en su libro *El estío festivo. Fiestas populares del verano*, Madrid, 1984. Monografías de diverso alcance: L. Rubio García, *La procesión de Corpus en el siglo XV en Murcia*, Murcia, 1987 (muy completa). P. Rufo Ysern, «El Corpus Christi en Écija (1478-1564)», *Écija en la Edad Media y Renacimiento*. Actas III Congreso de Historia, Sevilla, 1993, 331-362. M. Sanchis Guarner, *La processó valenciana del Corpus*, Valencia, 1978. M. Carboneres, *Relación y explicación histórica de la solemne procesión del Corpus que anualmente celebra la ciudad de Valencia*, Valencia, 1873. V. Boix, *Fiestas reales. Descripción de la cabalgata y de la procesión del Corpus*, Valencia, 1858 (repr. 1980). A. Durán y Sanpere, «Corpus Christi», *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, I, 631-633. A. Gascón de Gotor, *El Corpus Christi y las custodias procesionales españolas*, Barcelona, 1916. N.D. Shergold, *A History of Spanish Stage*, Oxford, 1967. R. Donovan, *The liturgical Drama in Medieval Spain*, Toronto, 1958. W. Tydeman, *The Theatre in the Middle Ages. Western European Stage Conditions, c. 800-1576*, Cambridge, U.P., 1978 (general). L. Rubio García, *Introducción al estudio de las Representaciones Sacras en Lérida*, Lérida, 1949. J. Sentaurens, *Séville et le théâtre de la fin du Moyen Âge à la fin du XVIIIe siècle*, Burdeos, 1984. P. Vila, M. Bruget, *Festes Publiques i Teatre a Girona. Segles XIV-XVII* (Noticies i documents), Gerona, 1983.

<sup>21</sup> R. Narbona, *La fiesta cívica...* R.J. Ferrer, «Mundo urbano y discurso procesional en la Valencia bajomedieval», *III Jornadas d'Estudis Històrics Locals: La vida quotidiana dins la perspectiva històrica*, Palma de Mallorca, 1985, 181-186.



urbana en la calle, y aglutinaba una serie de manifestaciones populares: tapices vegetales, entremeses, fuegos, música, teatro, danza, gentes disfrazadas de ángeles, diablos, águilas enormes, dragones y otros animales fantásticos de cartón pintado que danzaban mientras echaban fuego por las fauces»<sup>22</sup>. O en Murcia, donde entre los músicos (juglares, tamborinos, trompetas...) solía haber musulmanes mudéjares de la ciudad, igual que en otras localidades españolas: es posible que de este origen deriven las «danzas moriscas» que se ejecutaban en Pascua y otras fiestas propias de la Europa germánica.

Había, por lo tanto, elementos propios de cada localidad, como la incorporación de un buey vivo –*boeuf gras*– en la de Marsella, o el de la serpiente-dragón que solía abrir el cortejo (la tarasca, en alusión a la ciudad donde primero se utilizó, que es Tarascón) en las de Sevilla, Madrid y Toledo, acaso ya en el siglo XVI. Pero la homogeneidad de los elementos que componen la fiesta y procesión es grande, como se observa en Granada, donde se organizó a finales del siglo XV, cuando el modelo común había llegado a su madurez. Caro Baroja ha enumerado así los aspectos festivos: adornos callejeros vegetales (enramadas en las casas, juncia y arrayán o helecho en el suelo, etc.); danzas de carácter gremial o campesino; figuras tales como gigantes, enanos y cabezudos; representaciones de monstruos, o de animales con significado simbólico; jinetes falsamente armados en «caballitos»; «mojigones», «vejigueros» y otros personajes burlescos o simbólicos. Pero todo esto era el entorno que acompañaba a los aspectos principales de la procesión: la representación teatral de misterios de la fe –ejemplos excelentes son el Juego de los Apóstoles en la de Aix-en-Provence o el Joch dels Apòstols en Tarragona, o bien los diversos *plays* tan desarrollados en Inglaterra–, o la situación en Sevilla, donde eran ya pasos fijos a comienzos del XVI: el gremio de sederos, por ejemplo, sufragaba el de los Doce Apóstoles. Era también componente esencial el desfile jerarquizado de corporaciones profesionales y autoridades seculares y eclesiásticas acompañando al Cuerpo de Cristo, que se mostraba casi siempre en un arca y, desde fines del siglo XV, en un ostensorio o «custodia» especialmente precioso y bajo palio. Los refrigerios ofrecidos a espectadores distinguidos del acto o, tras él, el de los regidores y oficiales municipales eran comunes en Murcia, Sevilla y otras ciudades, pero todavía conservaba la frugalidad: pan blanco, vino, cerezas, ciruelas, brevas y otras frutas del tiempo en Sevilla.

---

<sup>22</sup> T.M. Vinyoles, «Se n'anaven deportar...».

«Teatralización de la sangre» en el misterio de la muerte y resurrección de Cristo, Pascua y Corpus Christi pueden definirse genéricamente, al margen de la fe concreta que se expresa en ellas, como fiestas «de la renovación cósmica» (Cardini), y cabe establecer comparaciones con otros ciclos o momentos festivos destinados en distintas culturas a conmemorar muertes y resurrecciones de divinidades o, más ampliamente, con los que, en los meses de la primavera, celebran el renacer de la vitalidad en la naturaleza y en la sociedad.

Algunas festividades de la primavera, de origen pre-cristiano, carecían de este primordial componente religioso pero tuvieron también grande y general popularidad. Sobre todo las de comienzo de mayo y la de San Juan (24 de junio). En las de mayo, «mes en el que se festeja el esplendor de la vegetación y el amor»<sup>23</sup>, hay elementos populares antiquísimos o tradicionales (el árbol de mayo, la maya y los festejos amorosos, las virtudes mágicas atribuidas al «agua de mayo», por cuya lluvia se hacen rogativas, etc.). A ellos se añaden los establecidos por la Iglesia en un esfuerzo de asimilación de notable éxito, al que corresponden algunos aspectos de origen medieval, como es la fiesta de la Invención de la Cruz, o de la Vera Cruz, fijada el tres de mayo; la fiesta de la Cruz de mayo, a menudo una «cruz verde» en tierras mediterráneas, fue devoción muy difundida por los franciscanos desde el siglo XIV. En el ámbito rural era frecuente asociarla con la bendición de los campos y la práctica de rogativas en pro de la lluvia. También se aprovechaba para realizar estas prácticas la fiesta de San Gregorio (9 de mayo) y la de Ascensión, precedida en muchos lugares por unas rogativas o letanías que duraban tres días. Pero en Alcalá de Henares eran cuatro, y el rezo se reforzaba con una limosna municipal, la caridad de mayo, dedicada a la advocación local de Santa María del Val<sup>24</sup>.

Mayor esfuerzo asimilador se hizo, incluso, en lo relativo a las fiestas y ritos vinculados al solsticio de verano, que la Iglesia romana hizo coincidir con la advocación de San Juan Bautista (24 de junio), al que, al menos en España, hay dedicadas enorme cantidad de iglesias y ermitas, de modo que su fiesta es, sin duda, una de las más extendidas, y de las más mencionadas en textos literarios y en el refranero. Su origen es desconocido pero

---

<sup>23</sup> J. Caro Baroja, *La estación del amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*, Madrid, 1979, es libro fundamental, desde el punto de vista antropológico. J.A. Martínez de Marco, *Fiestas de San Juan. Historia, usos y costumbres* (Soria), Soria, 1985.

<sup>24</sup> A. Castillo Gomez, «Las fiestas y el gasto público...».

su generalidad está fuera de duda: no sólo se celebraba en Occidente, sino también en Bizancio, según la conocida descripción de Teodoro Balsamón, en el siglo XII, y, por lo que parece, entre los hispano-musulmanes de Al Ándalus.

Los ritos y creencias populares propios de ella son variados, y en buena parte coinciden con los de las fiestas de mayo y otras de primavera: destacan el de encender hogueras en la noche que inicia la fiesta, y en algunos casos saltar o pasar sobre las brasas, la bondad atribuída a las aguas tomadas en esa fecha o en fuentes anexas a ermitas dedicadas a San Juan, y a la posibilidad de adivinar a través de ellas, o la fe en los efectos salutíferos mágicos que se atribuye a los ramos, flores y hierbas –verbena, albahaca, valeriana, flor de sauco...– cortados el día de la fiesta. Eso sin contar con que, en muchas poblaciones –al menos en la Corona de Castilla– era el día señalado para el alarde o revista anual de la milicia concejil.

San Juan, y a veces Corpus Christi, marcan el comienzo del estío, época de intenso trabajo agrícola pero también de intercambios económicos más continuos e importantes en mercados y ferias, entre mayo y septiembre, en torno a los resultados previsibles o ya obtenidos en cosecha y vendimia. La relación entre fiesta y actividad productiva se intensifica en las estivales, propias de las poblaciones rurales aunque algunas arraigaron también en las ciudades por diversos motivos. Eran fiestas que, a menudo, celebraban el buen fin de la cosecha de cereal, o al patrón del pueblo, o ambas cosas a la vez.

Destacan entre ellas las de San Pedro y San Pablo (29 de junio), las dos dedicadas a la Virgen, el 15 de agosto (Ascensión) y el ocho de septiembre (Natividad), y la de San Miguel el 29 del mismo mes. En segundo plano hay otras, como Santa María Magdalena (22 de julio), la Transfiguración del Señor (seis de agosto), San Lorenzo (10 de agosto), San Bartolomé (24 de agosto), la Exaltación de la Cruz (10 de septiembre) o San Mateo (21 de septiembre). Y, por supuesto, la de Santiago Apóstol en España desde los siglos X-XI, el 25 de julio. Todas ellas se mencionan como fiestas de guardar en un canon del Concilio de Tarragona del año 1239. Santa María de agosto era fiesta mayor y patronal en muchos pueblos; la fiesta mariana del ocho de septiembre no le iba a la zaga, aunque tuviera menor calidad eclesiástica, tal vez porque en torno a ella se concretaban esperanzas de fecundidad futura en momento próximo ya al equinoccio, simbolizadas por el nacimiento de María, que era objeto de conmemoración. Ambas festividades, la del 15 de agosto y la del ocho de septiembre, no fueron establecidas por la Iglesia romana hasta finales del siglo VII por influencia griega, y no toman el relevo de tradiciones festivas

paganas aunque puedan haber aglutinado en torno a ellas ritos «campestres y populares en el más estricto sentido de la palabra»<sup>25</sup>.

«Y es que, en el fondo –escribe Gabriel Llompart reflexionando sobre estas relaciones entre lo eclesiástico y lo popular– las fiestas tradicionales de Occidente ... son las que el Cristianismo creó durante la Edad Media para brindar un ocio compatible con el mensaje evangélico que enseñaba ... En cambio, existe un acervo de fiestas, de figuras, de ritos y ceremonias refugidos dentro del tejido social, rechazados por la cultura oficial, que sobreviven en los Carnavales, en la conmemoración de San Juan y en los rituales de cosecha al final del ciclo agrario ... La Iglesia ha creado un folclore religioso, una religiosidad popular o como se le quiera llamar y lo ha puesto en marcha a la puerta de la catedral en dierección a la plaza de la ciudad para que animara el ocio y el negocio. Pero también ha recibido un folclore religioso anterior, encarnado sociológicamente y que ella ha intentado y, a veces, conseguido bautizar. Otras no lo ha conseguido aunque no ha muerto en el intento»<sup>26</sup>.

Las fiestas cívicas de cada localidad solían combinar dos elementos: por una parte, la conmemoración y culto al patrono de la ciudad y, por otra, el recuerdo de algún acontecimiento de singular importancia en su historia. Es posible, también, que ambos elementos se disocien y den lugar a festividades diferentes. Enumerar fiestas de ciudades europeas y comentar su significado y su entronque con los ciclos y elementos festivos propios de la tradición occidental sería casi interminable y, además, en este terreno las posibilidades de la historia comparada tienen límites bastante claros pues cada caso es un universo en sí mismo –lo es incluso la fiesta de cada año para quienes participan en ella–, aunque haya tantas líneas y criterios de actuación comunes.

La fiesta cívica alcanzó especial relieve en Italia, debido al fuerte sentimiento de identidad específica y a la realidad de independencia o autonomía política de muchas ciudades, donde estos aspectos se realzaban en fiestas tales como las del domingo de Pascua, la Ascensión o San Juan, en Florencia, el primero de mayo en Asís, la carrera o palio de Gubbio el 15 de mayo, con motivo de la festividad de San Ubaldo, los lirios de Nola, el 22 de junio, el festín o carroza de Palermo, el 15 de julio, o el famoso palio de Siena, el 15 de agosto. Nápoles se identificaba con la fiesta de San Genaro y el milagro

---

<sup>25</sup> J. Caro Baroja, *El estío festivo...*, de donde están tomados estos datos.

<sup>26</sup> G. Llompart, «Las fiestas populares en Mallorca», *Espai i temps d'oci...*, 81-90.

de la licuación de su sangre, el primer sábado de mayo, el 19 de septiembre y el 15 de diciembre, y Venecia con la magnífica ceremonia de los Esponsales con el Mar, el día de la Ascensión, que conmemoraba también la «investidura del Adriático» otorgada por el papa Alejandro III a la ciudad en 1177: en el cortejo naval figuraban, tras el bucentauro del Dogo, los barcos de las Artes Mayores o principales gremios de la ciudad.

En Provenza, Marsella celebraba la Carrera del Estandarte y Tarascón la de la Tarasca, tan imitada en otras localidades<sup>27</sup>. En las ciudades españolas del Levante y Sur no era raro conmemorar la fecha de incorporación de la plaza al dominio cristiano, tras su conquista frente a los musulmanes: así sucedía en Mallorca con la llamada Festa de l'Estendard, que se celebraba el 31 de diciembre con procesión, sermón del obispo y muestra del estandarte<sup>28</sup>. En Sevilla comenzaría a celebrarse desde 1254 la de San Clemente (23 de noviembre), día en que Fernando III entró en la ciudad: la espada del rey conquistador era el centro del acto procesional<sup>29</sup>. En Valencia era el día de San Dionisio (9 de octubre), a partir de 1428: «En la celebración de la fiesta de la conquista participaban todas las corporaciones ciudadanas bajo los estandartes vertebradores de la milicia. Además, la procesión era presidida por la bandera real, que organizaba la tropa y velaba por las libertades valencianas ... el cortejo era encabezado por los magistrados municipales, por los oficiales regios y por el mismo cabildo catedralicio»<sup>30</sup>. En Granada se desarrollaron, tiempo después, actos comparables en memoria del dos de enero de 1492. En Barcelona y en otras localidades de Cataluña se conmemoraba como patrón a San Jorge, desde 1456, aunque la devoción era anterior pues se remonta a los últimos años de Pedro IV, que hizo trasladar los supuestos restos del santo en 1378.

La conmemoración de la conquista no se confundía, sin embargo, con la fiesta patronal: San Vicente mártir, la Virgen de Gracia, en especial des-

<sup>27</sup> Datos de ciudades francesas e italianas tomados de J. Heers, *Fêtes, jeux...*, II. *La Fête, affirmation des valeurs sociales et politiques*.

<sup>28</sup> A.J. Quintana, «La ciutat i la festa de l'estendard, un espai i un temps per a la socialització», *Espai i temps d'oci...*, 417-437. G. Llompart, «Aspectos medievales de la fiesta del Estandart», *III CNAP*, Zaragoza, 1979, p. 207-222, y en *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita* (Zaragoza), 37-38, 1980.

<sup>29</sup> A. Romero Abao, «Las fiestas de Sevilla...».

<sup>30</sup> R. Narbona, «La fiesta cívica...». También, J. Sanchis Sivera, *La catedral de Valencia*, Valencia, 1909, y su edición de *Libre de Antiquitats*, manuscrito existente en la catedral de Valencia, Valencia, 1926.

de 1375, y el Ángel Custodio, en el siglo XV, en Valencia y otras poblaciones<sup>31</sup>. Santa Tecla en Tarragona<sup>32</sup>. Santa Eulalia en Barcelona. Los Santos Justo y Pastor en Alcalá<sup>33</sup>, la Virgen de los Reyes, que se celebraba el día de la Asunción, en Sevilla y su archidiócesis, y las Santas Justa y Rufina en la ciudad misma, y tantas otras<sup>34</sup>. Está también fuera de lugar enumerar las fiestas patronales de corporaciones profesionales, cofradías, hermandades y otras asociaciones, así como las derivadas de promesas o votos hechos en momentos de angustia, o las que se limitaban al ámbito de un barrio: a menudo se elaboraban en ellas las formas que adquiriría la participación del gremio, barrio, hermandad o grupo correspondiente en festividades comunes a toda la ciudad<sup>35</sup>.

## 2. FIESTAS EXTRAORDINARIAS O EVENTUALES

Diversos acontecimientos políticos y guerreros, casi siempre, pero también de otra índole, a veces, requerían la organización de fiestas que pusieran de manifiesto la alegría oficial y, en mayor o menor medida, colectiva. Su ritualización crece a fines de la Edad Media, así como su pompa y la complejidad de los elementos puestos en escena. Son fiestas políticas, que incorporan a su contenido específico elementos de las fiestas y juegos nacidos para alegrar otras ocasiones sociales de ocio.

---

<sup>31</sup> G. Llompart, «El Ángel Custodio en los reinos de la Corona de Aragón», *Boletín de la Cámara Oficial de Comercio, Industria y Navegación de Palma de Mallorca*, 670-671 (1971), 147-157.

<sup>32</sup> C. Cuadrada, «Oci i diversió a les societats preindustrials: l'exemple català a baixa edat mitjana», *Espai i temps d'oci...*, 323-337.

<sup>33</sup> A. Castillo Gómez, «Las fiestas y el gasto público...».

<sup>34</sup> J. Sánchez Herrero y M.C. Álvarez Márquez, «Fiestas y devociones en la catedral de Sevilla a través de las concesiones medievales de indulgencias», *Revista Española de Derecho Canónico*, 46, 126 (1989), 129-178.

<sup>35</sup> J. Heers, *Fêtes...*, III. *Les Jeux et le Groupe Social*. Un ejemplo: B. Quetglas Gaya, *Los Gremios de Mallorca (s. XIII al XIX)*, Palma de Mallorca, 1980. De interés metodológico sobre los «votos», M.C. García Herrero y M. J. Torreblanca Gaspar, «San Miguel y la plaga de langosta (Claves para la interpretación del voto taustano de 1421)», *Aragón en la Edad Media*, X-XI (1993), 281-305.

Teniendo en cuenta su carácter extraordinario y eventual, resulta más difícil clasificarlas y, sobre todo, es inevitable reducir a algunos casos los ejemplos, además de que son grandes las diferencias entre costumbres y situaciones en cada ámbito europeo porque dependen muchas de ellas de tradiciones específicas.

Un tipo de fiesta muy común es el triunfo que se celebra con motivo de la entrada del rey o príncipe en una ciudad, sobre todo si es la primera<sup>36</sup>. La complejidad simbólica aumenta mucho en los últimos siglos medievales: un buen ejemplo es la entrada de Alfonso V de Aragón en Nápoles, el 26 de febrero de 1443, recogida en un conocido texto de Antonio Panormitano y perpetuada por Luciano Laurana en el majestuoso arco de triunfo de la muralla urbana. Italia recogía antes, en este aspecto, la tradición romana: el arco de triunfo volvió a ser utilizado por Fernando el Católico en 1506, cuando entró en Nápoles, pero no lo había hecho así, ni lo haría, en sus reinos españoles hasta su regreso en 1507: comprobamos la innovación en su entrada en Sevilla, el año 1508<sup>37</sup>.

Es interesante, por lo tanto, considerar estas fiestas desde el punto de vista de su simbología, en cuanto que expresan tanto una teoría de las relaciones de poder como los cambios que van produciéndose en ella. Así, por ejemplo, cuando Alfonso X de Castilla entró en Valencia el año 1274 invitado por su suegro Jaime I de Aragón, se produjo un recibimiento popular festivo y prolongado pero escasamente ceremonioso: «quince días enteros duró la fiesta en Valencia, que ningún menestral ni otro alguno hizo obra y todos los días hubo juegosy danzas», escribe el cronista Ramón Muntaner<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> J. Heers, *Fêtes...*, I. *La Fête, affirmation des valeurs sociales et politiques*. A destacar la importancia de las siguientes obras: J. Chartou, *Les entrées solennelles et triomphales à la Renaissance*, París, 1928. B. Guenée y Fr. Lehoux, *Les Entrées royales françaises de 1328 à 1515*, París, 1968. B. Mitchell, *The majesty of the state. Triumphal progresses of foreign sovereigns in Renaissance Italy (1494-1600)*, Florencia, 1986, e *Italian civic pageantry in the High Renaissance. A descriptive bibliography of triumphal entries and selected festivals for state occasions*, Florencia, 1979. E. Muir, *Il rituale civico a Venezia nel Rinascimento*, Roma, 1984. Ch. Klapisch-Zuber, «Rituels publics et pouvoir d'État», *Culture et Idéologie dans la genèse de l'État Moderne*, Roma, 1985, 136-153. J.M. Nieto Soria, *Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*, Madrid, 1993.

<sup>37</sup> A. Ryder, *Alfonso el Magnánimo. Rey de Aragón, Nápoles y Sicilia (1396-1458)*, Valencia, 1992, p. 121 y ss. R. Filangieri, «Arrivo di Ferdinando il Cattolico a Napoli. Relazione dell'oratore Giovanni Mediana al Cardinal d'Este», *V Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Zaragoza, 1954, pp. 311-314.

<sup>38</sup> Citado por C. Cuadrada, «Oci i diversió...».



Un reciente estudio de Rafael Narbona analiza 23 entradas reales en Valencia entre 1336 y 1632 y muestra la evolución de aquellas fiestas que eran «momento privilegiado para la manifestación pública de la consciencia ciudadana e incluso de la afirmación nacional»<sup>39</sup>. En una primera época, entre 1336 y 1394, las celebraciones son más simples y tienen un hondo sentido de comunidad coherente e integradora: el rey es recibido en el límite del término municipal por los magistrados urbanos, contempla junto a la principal puerta de la muralla «el desfile de la menestralía, ordenada por corporaciones de oficio bajo sus respectivos estandartes, los cuales representaban una serie de juegos, danzas y ejercicios de carácter colectivo inspirados en el universo mental y onírico común a todo el mundo urbano occidental ... con juglares, músicos y entremeses». Entraba a continuación en la ciudad y «montado a caballo y bajo palio»<sup>40</sup>, rodeado o precedido por los magistrados municipales, oficiales de la Corona y representantes de la nobleza y los ciudadanos, recorría un itinerario procesional «que había sido previamente delimitado, reparado y adornado con motivos vegetales, florales e incluso con tapices y ricas telas, colgadas de las fachadas y ventanales en los principales edificios y palacios, componiéndose así un cuadro y un ambiente que nada tenía que ver con las complicadas, artificiales y costosas arquitecturas efímeras renacentistas y barrocas elaboradas al efecto con posterioridad».

En una segunda época, desde 1395 hasta mediados del siglo XV, aumentaron la espectacularidad y pormenorización del protocolo, al añadirse representaciones o entremeses y escenificaciones sobre carros o rocas, «que glosaban el poder de los soberanos o algunas escenas religiosas... La carga simbólica de estos cuadros vivientes en movimiento permitía subrayar la soberanía real con alegorías, estampas y recreaciones artísticas de episodios histórico-bélicos. Además, la composición de canciones o poemas orquestados musicalmente incrementaba los efectos parateatrales», y se comenzaba a utilizar fuegos de artificio y salvas de artillería. Recordemos que, en 1412, Fernando I pidió a Valencia el envío de elementos decorativos de los usados en la procesión de Corpus Christi para emplearlos en las ceremonias de su coronación en Zaragoza.

---

<sup>39</sup> R. Narbona Vizcaíno, «Las fiestas reales en Valencia entre la Edad Media y la Edad Moderna (siglos XIV-XVII)», *Tercer Congrès d'Història Moderna de Catalunya*, diciembre de 1993, inédito. Utilizado gracias a la amabilidad del autor.

<sup>40</sup> El uso del palio se documenta desde principios del siglo XIV. En Castilla lo utilizó por vez primera Alfonso XI en su entrada en Sevilla, el año 1327.



Desde 1459, con la primera entrada de Juan II, se añade una procesión religiosa, con el obispo al frente, portadora del *lignum crucis*, se divide la ceremonia en dos jornadas, se añaden luego recepciones privadas a las elites ciudadanas, se van incorporando en los desfiles y en la escenografía de la fiesta motivos alegóricos de la mitología clásica y de la Roma imperial, de modo que «la recepción se hacía cada vez más difícil de comprender para las clases populares... El creciente hermetismo de la alegorías justificó la codificación de relaciones escritas de estas fiestas, puesto que no sólo se trataba de perpetuar la siempre presente magnificencia sino de anotar puntualmente los recursos literarios y mitológicos. En adelante se hacía necesario rememorar tranquilamente para comprender un espectáculo demasiado efímero», en el que importaba mucho más la exaltación de la majestad monárquica y del poder regio, a cuyo servicio está la ciudad representada por las «fuerzas vivas», que no el contacto entre rey y sociedad urbana en el que se mostraba cierta capacidad de «comunidad» en el ejercicio del poder.

La situación en Castilla, según los estudios de Rosana de Andrés relativos a los siglos XIV y XV, fue semejante<sup>41</sup>. En las entradas reales que describe se combinan varios aspectos: triunfo político, regocijo popular, ritos de acción de gracia, de fidelidad y sumisión urbanas, de ofrenda. La espectacularidad crece a medida que avanza el siglo XV pero la fiesta mantiene su inteligibilidad para todos los que participan en ella: el rey es recibido extra-muros por representaciones de las diversas autoridades y categorías sociales urbanas que incluyen, no siempre, una división del pueblo en «oficios», y escucha, a veces, un discurso de bienvenida, seguido de ofrendas simbólicas, casi siempre la de las llaves de la ciudad, y de confirmación regia de los privilegios ciudadanos. La procesión cívica, con uso de palio o dosel para el monarca, respeta un orden jerárquico rígido, y está jalonada por la contemplación de juegos, músicas, entremeses, y rocas o triunfos como los que se instalaron en Valladolid ante la venida de Fernando el Católico en 1509, representando, en este caso, a la Fortuna, las Siete Virtudes, la Fama y el Tiempo<sup>42</sup>. A menudo este acto precede a la recepción del cortejo por la cle-

---

<sup>41</sup> R. de Andrés Díaz, «Las ‘entradas reales’ castellanas en los siglos XIV y XV según las crónicas de la época», *En la España Medieval*, 4 (1984), 48-62. M.R. Cabezos Martínez, *La fiesta como elemento de la vida social en la Baja Edad Media castellana*, Universidad de La Laguna, 1974-1975, memoria de licenciatura inédita.

<sup>42</sup> R. de Andrés Díaz, «Fiestas y espectáculos en las Relaciones Góticas del siglo XVI», *En la España Medieval*, 14 (1991), 306-336.

recía, también en procesión, y el acto religioso en la catedral o iglesia mayor. Y, después, sigue el desarrollo de otros elementos festivos: corridas de toros, justas, torneos, juegos de cañas, tanto diurnos como nocturnos.

La primera entrada en ciudad ganada a los musulmanes es una variante específica de Castilla, por ejemplo durante las guerras contra Granada, en especial la de conquista (1482-1492), o bien la del cardenal Jiménez de Cisneros en Orán, el año 1509, representadas las primeras por Rodrigo Duque en la sillería del coro de la catedral de Toledo y la última por Juan de Borgoña en los muros de su Sala Capitular. En aquellas entradas se pone el acento sobre los ritos de cristianización y nuevo dominio: la cruz sobre un asta, el pendón real y, a veces, el de Santiago, ondean en la torre más alta; se consagra la mezquita mayor; se asiste al desfile de los cautivos cristianos liberados, etc., y se aprovecha la circunstancia en ese momento, o bien en los campamentos militares durante el asedio, para hacer alarde o revista de tropas, en especial de caballería, y para que el rey otorgue la investidura de armas a nuevos caballeros. En otras ocasiones, la ceremonia de investidura se celebraba en la Corte, a veces de manera masiva y con ocasión de algún otro acontecimiento destacado como fue, por ejemplo, la coronación de Alfonso XI en Burgos, el año 1332, rodeada de otros actos festivos de carácter caballeresco, y de regalos en que se hacía dispendio de paños, lienzos y seda, armas, etc.

Las fiestas urbanas con motivo de entradas del señor de la villa eran muy semejantes. Así, las de los arzobispos de Tarragona o los obispos de Palencia como señores de las respectivas ciudades: cada nuevo obispo de Palencia acudía a tomar posesión de su señorío y sede episcopal «en un caballo blanco, con freno y espuelas doradas, y vestido una capa larga, la mitad colorada y la mitad negra, y el capelo y las calzas también de los mismos colores, y le salen a recibir los regidores y se apean a besarle las manos, y después, a la puerta de la ciudad, cerrada, le toman pleito homenaje que guardará las preeminencias y privilegios de la ciudad, y le hacen ellos otro tal homenaje ... Y llegando a la iglesia, luego le despojan de todos aquellos atavíos». En la procesión cívico-religiosa que sigue participaban musulmanes mudéjares de la ciudad con sus músicas, y judíos: un rabino entregaba al obispo la Torah y éste hacía ademán de echarla hacia atrás, por encima de su hombro, como símbolo de que la consideraba Ley Vieja<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> P. León Tello, *Judíos de Palencia*, Palencia, 1975. N. Coulet, «La place des juifs dans les cérémonies d'entrée solennelles au Moyen Âge», *Annales ESC*, 1979.

Triunfos especiales tenían lugar cuando entraba en la ciudad el rey o señor victorioso. Así, los organizados en Sevilla al infante-regente Fernando al término de sus campañas contra los granadinos en 1407 y 1410, con *Te Deum* y rituales referentes a la espada de Fernando III, conquistador de la ciudad. Otro ejemplo: el que tuvo lugar en Alcalá de Henares, el seis de febrero de 1509, cuando su señor, que era el arzobispo de Toledo, el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, regresó tras la conquista de Orán: se derribó un trozo de muralla para que pudiera pasar el cortejo, «tal era su magnitud ... formado por su séquito, las tropas y moros cautivos ... y camellos cargados de plata y oro, provenientes del botín de África, y también de libros escritos en árabe, que trataban de astrología y medicina, para enriquecer su biblioteca; cerrojos de la alcazaba y de las puertas de la ciudad, y clavos y candeleros y barreños de las mezquitas, que usaban los árabes para sus abluciones, y cuernos de caza...»<sup>44</sup>.

Otro caso a estudiar es el de las fiestas políticas sin presencia de protagonistas regios, destinadas a celebrar acontecimientos destacados, tales como proclamaciones o comienzos de reinado, matrimonio del rey, nacimientos de infantes o príncipes herederos, victorias guerreras, etc.

La gama de actividades o alegrías, como se las denominaba en Castilla, es siempre similar, aunque cada ciudad presente alguna peculiaridad: uno o varios días no laborables –generalmente tres–, prohibición de lutos en público, limpieza y adorno de calles, fuegos y luminarias, fuegos de artificio, volteo de campanas, *borns* o pasacalles y rondas en Valencia, juegos y entremeses públicos, limosna municipal a los pobres y dádiva o albricias al mensajero o correo que ha traído la buena nueva, a veces, procesión de acción de gracias, con canto del *Te Deum*, o agradecimiento al santo patrono, como ocurría en Valencia (Virgen de Gracia, San Jorge). En Murcia, con motivo de las conquistas de Málaga (1487) se hicieron, entre otras alegrías, los mismos juegos y representaciones acostumbrados en Corpus Christi, y cuando ocurrió la de Granada (1492) se añadieron, además, varias procesiones, «con los pendones y con los oficiales dançando y baylando e faziendo juegos y plazer los moros e judíos, y una corrida de toros»<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> Según Alvar Gómez de Castro, citado por A. Castillo Gómez, «Las fiestas y el gasto público...».

<sup>45</sup> Ejemplos en J.M. Carriazo y Arroquia, «Alegrías que hizo Sevilla por la toma de Granada», *Clavileño*, 21, mayo-junio 1953, 21-27. L. Rubio, *La procesión de Corpus...*, A. Cas-

Los funerales regios daban lugar a un tipo de fiesta cívica, de características singulares en señal de *tristicia e dol*, según leemos en el relato de los actos organizados en Mallorca al conocerse la noticia de la muerte de Isabel la Católica: cierre de tiendas y talleres, luto público, exequias organizadas por el municipio. En funerales de reyes aragoneses como Alfonso V o Juan II se observa el desarrollo de rituales públicos semejantes a los de otros reinos europeos: capilla ardiente o, en su sustitución, túmulo en lugar público, cortejos, misas y sermones exaltadores de las magnificencias e actos virtuosos del dit senyor rey, exhibición de los emblemas de la realeza, especialmente de sus armas heráldicas, por ejemplo en los hachones de cera blanca y amarilla que se consumen, continuo doblar de campanas, uso de telas de luto por los oficiales municipales, a menudo pagadas por el municipio, según comprobamos también en documentos sevillanos. Ocurriría así, igualmente, en otras fiestas, pues lo contrario habría causado un gasto desmesurado a los bolsillos particulares<sup>46</sup>.

Los funerales regios son un tipo de fiesta pública donde se invierte la situación habitual de alegría propia de otras. Pero es que a menudo ocurre que elementos o ritos festivos pueden utilizarse en actos que o no lo son o, como es el caso de los funerales, llaman al dolor y no al placer colectivos. La farsa o simulacro de destronamiento de la efigie de Enrique IV de Castilla por los nobles sublevados, ocurrida en Ávila en junio de 1465 contiene, como ha demostrado Angus MacKay, una simbología visual y verbal tomada tanto de las ceremonias de coronación como de fiestas, en especial la de Corpus Christi, que aquel año se celebró ocho días después, el 13 de junio<sup>47</sup>.

---

tillo Gómez, «Las fiestas y el gasto...», C. Cuadrada, «Oci i diversió...», M. Barceló Crespi, «Festes cívico-religioses. Mallorca, 1458-1516», *Espai i temps d'oci...*, 255-269.

<sup>46</sup> Además de los trabajos citados en la nota anterior, *vid.* los de C. Laliena y M.T. Iranzo, «Las exequias de Alfonso V en las ciudades aragonesas. Ideología real y rituales públicos», *Aragón en la Edad Media*, IX (1991), 55-76. G. Llompert, «Cortejos luctuosos y patrióticos en la Mallorca medieval», *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, XXXIII (1972), 314-331. L.F. García Marco y F.J. García Marco, «El impacto de la muerte del príncipe Juan en Daroca (1497-1498): poesía elegíaca y ritual urbano», *Aragón en la Edad Media*, X-XI (1993), 307-337. J. Varela, *La muerte del rey. El ceremonial funerario de la monarquía española, 1500-1885*, Madrid, 1990. Aspectos generales en S. Bertelli, *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, Florencia, 1990, y (con C. Grottanelli, ed.), *Gli occhi di Alessandro: potere sovrano e sacralità del corpo, da Alessandro Magno a Ceaucescu*, Florencia, 1990.

<sup>47</sup> A. MacKay, «Ritual and Propaganda in Fifteenth Century Castile», *Past and Present*, 107 (1985), 3-45.

### 3. ACTIVIDADES Y ELEMENTOS COMPONENTES DE LA FIESTA

El único aspecto de la fiesta que puede medirse directamente en términos económicos es el que se refiere a los gastos hechos en ella, cuando se conservan cuentas detalladas, cosa que casi nunca sucede. Para las extraordinarias mencionadas en el apartado anterior, los concejos castellanos del siglo XV tenían que establecer imposiciones especiales, pues sus recursos ordinarios no bastaban, según se observa en los casos de Sevilla y Murcia. La procesión de Corpus era también una fuente de gasto de cierta importancia. Otro ejemplo: en Alcalá de Henares, la corrida de toros del día de Pentecostés, el presente de Navidad al arzobispo de Toledo y la caridad de mayo, absorbían el 13,60 % del presupuesto de gastos municipales a mediados del siglo XV.

De todas las fiestas, las más costosas eran las relacionadas de uno u otro modo con la caballería, tanto las efectuadas en la Corte como en diversas ciudades. No en vano sus actores y espectadores eran gentes de la aristocracia. Pero en el siglo XV era ya mucho más un espectáculo lúdico, con notable aparato monumental y referencias literarias, que no un juego guerrero. Torneos, justas y pasos honrosos han sido estudiados desde diversos puntos de vista<sup>48</sup>: se ha señalado la importancia que tuvo, a menudo, su organización en el medio urbano, con intervención de la realeza y de las autoridades municipales: así, en Burgos, año 1332, durante las fiestas de coronación y caballería de Alfonso XI, en las que el rey y sus caballeros acompañantes, honraban la festividad durante varios días: «los unos lanzando a tablados en

---

<sup>48</sup> J. Heers, *Fêtes...*, I. *La Fête, affirmation des valeurs sociales et politiques. La Civiltà del Torneo (sec. XII-XVII)*, Narni, 1990, en especial los artículos de J.E. Ruiz Doméneq, «El torneo como espectáculo en la España de los siglos XV-XVI», pp. 159-193, y, L. Frattale, «Trattati di cavalleria e norme sul torneo nella Catalogna medievale», pp. 221-229. Además, J.E. Ruiz Doméneq, *La caballería o la imagen cortesana del mundo*, Génova, 1984. M. de Riquer, *Los caballeros andantes españoles*, Madrid, 1967 (Bari, 1970: *Cavallería fra realità e letteratura nel Quattrocento*), y, *Lletres de batalla, cartells de desíximents i capitols de passos d'armes*, Barcelona, 1963-1968, 2 vol. P. Bohigas, ed., *Tractats de cavallería*, Barcelona, 1947. L. de Bañuelos y de la Cerda, *Libro de la Gineta*, Córdoba, 1605. P. Rodríguez de Lena, *El Passo Honroso de Suero de Quiñones* (Ed. A. Labandeira Fernández), Madrid, 1977. Para el ámbito castellano, R. de Andrés Díaz, «Las fiestas de caballería en la Castilla de los Trastámara», *En la España Medieval*, 8 (1986), 81-108. T.F. Ruiz, «Festivités, couleurs et symboles du pouvoir en Castille au XVe siècle. Les célébrations de mai 1428», *Annales ESC*, 3/1991, 521-546. A. MacKay, «Don Fernando de Antequera y la Virgen Santa María», *Homenaje ... Torres Fontes*, Murcia, 1987, II, 949-957. J. Torres Fontes, «Don Fernando de Antequera y la romántica caballerescas», *Miscelánea Medieval Murciana*, V (1979), 83-120.

muchas partes de la villa, e los otros bofordando a lança e escudo cada día. E otrosí tenien puestas dos tablas para justar, e los caualleros de la Vanda, que el rey avía ordenado e fecho poco avie, estauan todo el día armados quatro dellos en cada tabla, e mantenien justa a todos los que querían justar con ellos...». O más de un siglo después, en el paso honroso ofrecido por Enrique IV en Madrid, en 1461, o por los municipales de Valladolid, en 1509, o con las justas que organizaba Barcelona en la plaza del born, por ejemplo en 1424 en honor de Alfonso V: siguió habiéndolas en el born hasta finales del siglo XVII<sup>49</sup>. También Sevilla, es otro ejemplo, organizaba justas en el siglo XV, casi siempre en las Gradas de la catedral, con ocasión de estancias reales, nacimientos de herederos del trono, tarde de Corpus Christi y otras fiestas religiosas.

Dos variedades hispánicas de fiesta caballeresca son el juego de cañas y las corridas de toros<sup>50</sup>. El primero consistía en el combate fingido entre grupos o cuadrillas de caballeros montados a la jineta, con armadura ligera, que evolucionaban en grupo, lanzándose astas de caña, a modo de jabalinas o venablos; tenía un origen musulmán e implicaba habilidad pero menor peligro que el torneo, lo mismo que el juego de correr la sortija, consistente en la habilidad de meter la lanza, al galope, en el aro colgado de una cuerda: parece ser que el correr la sortija no ha entrado en las costumbres lúdicas españolas hasta la segunda mitad del siglo XV, por influencia italiana. Antes, lo característico de Castilla era el bohordar o bordonar (lat., *hastiludium*), lanzando al galope la lanza contra un castillete de madera para clavarla en él o derribarlo<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> *Gran Crónica de Alfonso XI*, Madrid, 1976, cap. CXX. J.R. Juliá i Viñamata, «Las manifestaciones lúdico-deportivas de los barceloneses en la baja Edad Media», *Espai i temps d'oci...*, 629-642, y, «Jocs de guerra i jocs de lleure en la Barcelona de la baixa edat mitjana», *Revista catalana d'Etnologia*, 1 noviembre 1992, 10-23. Las justas urbanas eran frecuentes en muchas otras ciudades durante la baja Edad Media: vid., por ejemplo, sobre la Espinette de Lille el libro de J. Vale, *Edward III and Chivalry*, Boydell, 1983, cap. II.

<sup>50</sup> Buena síntesis de noticias en J. Caro Baroja, *El estío festivo...* A. Romero Abao, «Sobre la fiesta de toros en la Baja Edad Media», *Espai i temps d'oci...*, 451-460. C. Sáez Sánchez, «Corridas de toros en Alcalá de Henares (1434-1436)», *Actas I Encuentro de Historiadores del Valle del Henares*, Guadalajara, 1988, 579-587. B. Cossío, *Los toros. Tratado técnico e histórico*, Madrid, 1978. La afición se extendió a veces a Italia: en Roma, en 1492, se corrieron toros para festejar la toma de Granada (G. Caradente, *I trionfi nel primo Rinascimento*, cit. por J. Heers, *La Corte de los Borgia*, Buenos Aires, 1990).

<sup>51</sup> M. Agudo Romero, «Notas en torno a un juego medieval: los bohordos», *Aragón en la Edad Media*, X-XI (1993), 17-29.



Las corridas de toros giraban en torno al alanceamiento del animal por el caballero, en un alarde a la vez de habilidad guerrero-cinegética y de riesgo, pero actuaban también peones que ayudaban a situar al animal en la posición adecuada, a lanzarle cañas o bohordos o a rematarlo. Era la corrida una «fiesta aristocrática, juego para entretener y adiestrar. El caballero es el protagonista social de la fiesta, en sus cualidades se centran los cronistas: habilidad en la montura, firmeza con la lanza, arrojo ... es un ejercicio similar a la justa pero mientras ésta se suaviza, sometida a las reglas cortesanas, los toros mantienen el interés del peligro basado en la irracionalidad del oponente» (A. Romero).

La corrida de toros solía formar parte de muchas fiestas extraordinarias para celebrar sucesos políticos y guerreros, y de algunas ordinarias, tales como Pentecostés, San Juan, San Pedro y otras del estío<sup>52</sup>. El número de toros lidiados variaba: entre cuatro y doce era lo habitual pero en Sevilla fueron 19 en 1405, cuando nació el futuro Juan II, y 25 en 1455, cuando Enrique IV entró en la ciudad por vez primera. En efecto, la presencia del rey era siempre un motivo especialmente adecuado para organizarlas, tanto si el monarca tenía afición personal –como le ocurría a Juan I de Aragón, que ordenaba a menudo su celebración– como si le desagradaban profundamente, que era el caso de Isabel la Católica<sup>53</sup>. Su costo era elevado: en las

---

<sup>52</sup> En Daroca, el municipio pagaba las corridas de los días de San Juan y San Pedro, según M. Rodrigo Esteban, «Juegos y festejos en la ciudad bajomedieval: sobre el correr toro en la Daroca del siglo XV», *Aragón en la Edad Media*, X-XI (1993), 747-761. En Cuéllar, existía «costumbre inmemorial de correr toros el día de San Juan de junio en cada año», según se recuerda en 1447 (E. Corral, *Las comunidades castellanas y la villa y tierra antigua de Cuéllar*, Salamanca, 1978, pp. 389-390. El mismo autor señala que en 1486 se corrieron dos toros, mientras que en Salamanca era habitual correr seis, según las ordenanzas de 1580. En Segovia había 22 puestos o tablas de carnicerías, que el concejo arrendaba: los carniceros, entre otras obligaciones, tenían la de poner a disposición del municipio 22 toros bravos para las fiestas, según dato de 1490 (M. Asenjo González, *Segovia. La ciudad y su tierra a fines del medievo*, Segovia, 1986, p. 242). Entre las ocasiones extraordinarias, recordemos la corrida de toros de Benavente, en honor de Felipe I, recién llegado a Castilla, en junio de 1506, porque se soltó un toro antes de lo previsto y arremetió contra el arzobispo Jiménez de Cisneros y su séquito, según narra el biógrafo del prelado, Alvar Gómez de Castro, *De rebus gestis...*, Alcalá de Henares, 1569 (trad. de J. Oroz Reta, Madrid, 1984): el conde de Benavente, organizador del festejo, se limitó a comentar que, «una vez que el alguacil ha dado la señal para que salga el toro, que cada uno cuide de sí, señor obispo, como pueda».

<sup>53</sup> Juan I ordenaba su celebración en Fraga cuando pasaba por la villa, así en 1387 (Sampere, *Las costumbres catalanas en tiempos de Juan I*, Gerona, 1878, citado por O. Vaquer, «Les diversions a la Mallorca dels segles XV-XVII», *Espai i temps d'oci...*, 559-571). Gonzalo Fernández de Oviedo, *Libro de la cámara real del príncipe don Juan*, Madrid, 1878, narra el episodio sobre Isabel I al tratar del oficio de veedor.

cuentas municipales sevillanas del siglo XV se observa como, a menudo, una corrida suponía tanto como el gasto en la procesión de Corpus Christi.

No entraré ahora en la descripción de las pugnas entre detractores y defensores de la corrida y de su licitud moral, que en España se remontan al siglo XV. Sin duda, fue muy popular, a pesar de sus peligros, e inspiró derivaciones menos costosas, en las que era posible la participación colectiva: así, la práctica de soltar toros con los cuernos embolados, o con fuego adherido a ellos, o bien ensogados, y correrlos por la calle. También podía haber corridas de otros animales –gallos, gansos, gatos– para diversión popular, de modo semejante a como la justa había inspirado el juego de alancear o golpear muñecos colgados en Italia o en Francia (*quintaine*), juego que los españoles importarán de Italia ya bien entrado el siglo XVI<sup>54</sup>.

Los juegos de competición, que en el fondo tienen también un carácter bélico, no siempre formaban parte de la fiesta colectiva. Son más frecuentes en ciudades italianas, a veces como imitación de pasos honrosos o defensa de determinados puntos: la defensa del «castillo» en Padua, el *Gioco del Ponte*, en Pisa, o la lucha por el puente entre los Castellani y los Nicolotti venecianos. En la Corona de Aragón estaban muy extendidas las competiciones de tiro de ballesta, dotadas a veces con premios municipales. Hay también ejemplo de carreras de caballos patrocinadas por algunas ciudades, por ejemplo Elche, o Sevilla, donde se corrían palios a caballo, a pie y en barco a finales del siglo XV, pero esta modalidad festiva parece más desarrollada en Italia: por ejemplo, las carreras de caballos de la playa de Sanpierdarena en Génova, el o los palios de Siena, etc.<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> L. Clare, *La quintaine, la course de bague et le jeu des têtes*, París, 1983.

<sup>55</sup> J. Heers, *Fêtes...*, III. *Les Jeux et le Groupe Social*. Diversos aspectos en J.M. Mehl, *Les jeux au royaume de France du XIII<sup>e</sup> au début du XVI<sup>e</sup> siècle*, París, 1990. M.M. Mantel, «Carácter socioeconómico de los juegos y entretenimientos en Castilla. Siglos XII al XV», *Estudios de Historia de España* (Buenos Aires), III (1990), 51-116. J. Hinojosa Montalvo, «El juego en tierras alicantinas durante la Baja Edad Media», *Espai i temps d'oci...*, 395-407. J.R. Juliá Viñamata, «Las manifestaciones lúdico-deportivas...». *Ibidem*, 629-642. J. Rosselló Lliteras, «El joc de la ballesta: subvencions i trofeus (1447-1473)», *Ibidem*, 487-495. O. Vaquer, «Les diversions a la Mallorca...», *Ibidem*, 559-571. C. Cuadrada, «Oci i diversió...», *Ibidem*, 323-337. J. Sánchez Herrero, «El ocio durante la baja Edad Media hispana a través de los libros de confesión», *Ibidem*, 497-509. Es interesante consultar, sobre diversos juegos, la obra, escrita a comienzos del siglo XVII, por el sevillano Rodrigo Caro, *Días geniales o lúdicos, libro expósito. Dedicado a don Fadrique Afán de Ribera, marqués de Tarifa*, Sevilla, 1884 (Nueva edición con estudio previo de J.P. Etienve, Madrid, 1978).



Elementos de posible evaluación económica en muchas fiestas son las comidas o complotaciones colectivas, el costo de los misterios y representaciones diversas, de la contratación de frailes predicadores en algunos casos, de músicos y juglares en otros. O bien el que se hace en algunas procesiones expiatorias, que puede durar varios días y recorrer diversos lugares, como se constata en las de los Disciplinanti y los Bianchi italianos de las que puede ser ejemplo el *viaggio santo* en el que participó Francesco di Marco Datini, en septiembre de 1399<sup>56</sup>. No hay ejemplos de este tipo de actividad en España.

Las danzas formaban parte de casi todas las fiestas: eran, a menudo, su aspecto más popular, y casi siempre el menos costoso. Danzas forzadas, algunas veces, como la que Pedro IV de Aragón y su mujer hubieron de realizar ante los menestrales valencianos, sublevados y dueños de la ciudad a finales de 1347. Danzas litúrgicas en fiestas religiosas, como sucedía en la procesión de Corpus Christi, que incorporaba danzas de espadas y, en Sevilla, la famosa de los seises, documentada desde 1508<sup>57</sup>. Danzas a cargo de autoridades con ocasión de circunstancias extraordinarias eclesiásticas o políticas: «Hubo una danza en el siglo XIV en la catedral con ocasión de misa nueva y este hecho –escribe Llompart refiriéndose a Mallorca– nos mueve a interpretar que en San Francisco –en la iglesia también y no en otro lugar–, danzaron los eclesiásticos al ser promovido a maestro en teología un conocido fraile. En 1490 danzaban en la ciudad los jurados, los canónigos, los inquisidores de Su Majestad, los gentileshombres y los capellanes, portando tres pendones: el de la catedral, el de la Inquisición y el real»<sup>58</sup>.

También, danzas populares de origen guerrero, como las de espadas y de palos, muy conocidas en Castilla e incorporadas a fiestas cívicas y religiosas: el entrenamiento preciso acabó dando lugar a cofradías especializadas o a la presencia de «maestros de danzar», aunque no hay testimonios medievales de su existencia. Las danzas de moros y cristianos derivan, por su parte, de antiguas formas de juegos de cañas o de simulacros de bata-

---

<sup>56</sup> F. Melis, *Aspetti della vita economica medievale*, Siena, 1962, I, pp. 55-56 y 101-103.

<sup>57</sup> S. de la Rosa y López, *Los seises de la Catedral de Sevilla*, Sevilla, 1904.

<sup>58</sup> G. Llompart, «Las fiestas populares en Mallorca», *Espai i temps d'oci...*, pp. 81-90, y, «Las danzas procesionales de Mallorca», en *Història de Mallorca*, coord. J. Mascaró Pasarius, Palma de Mallorca, 1978, X, 13-44.

llas, de los que ya hay testimonio en Castilla en el siglo XV, por ejemplo en Jaén, el año 1463<sup>59</sup>. No tienen nada que ver con las danzas «moriscas» vinculadas a fiestas de Pascua en otros países y que, tal vez, tomaron ejemplo en la participación de juglares y músicos musulmanes en algunas festividades similares de la España cristiana. Y, en fin, danzas y bailes populares en las fiestas patronales o en otras, como las que reseña Llompart para Mallorca, ya en el siglo XIV: carolas o cadenas de danzantes abiertas, o cerradas (ball rodó), al aire libre del Mediterráneo, animadas por la música sencilla de los trompadores<sup>60</sup>.

## APÉNDICE

### LAS FIESTAS DEL CONDESTABLE MIGUEL LUCAS DE IRANZO EN JAÉN. 1460-1470

El gobierno de la ciudad de Jaén por Miguel Lucas de Iranzo, condestable de Castilla, entre 1460 y 1473, tuvo muchos rasgos singulares, comenzando por el de su carácter extraordinario e indefinido, como representante personal del rey, a cuyo infantazgo pertenecía Jaén desde que era Príncipe de Asturias. De hecho, desplazó o sometió a cualesquiera otros poderes presentes en Jaén durante aquellos años y se rodeó de formas y actos de prestigio y propaganda que, por lo que parece, no tendían a desembocar en el paso de la ciudad al señorío de Miguel Lucas sino al mantenimiento vitalicio de su caudillaje en ella. Fueron, por una parte, los preparativos y actividades guerreras frente a los granadinos, y la fidelidad total, aunque interesada, a Enrique IV durante los años de guerra y disturbios internos en Castilla, y,

<sup>59</sup> J. Caro Baroja, *El estío festivo...*, capítulo dedicado a los diversos tipos de danzas. Tiene gran interés la relación de fiestas giennenses, hacia 1460, contenidas en *Hechos del condestable don Miguel Lucas de Iranzo*, ed. J.M. Carriazo, Madrid, 1940. Vid. L. Clare, «Fêtes, jeux et divertissements à la cour du connétable de Castille, Miguel Lucas de Iranzo (1460-1470)», *La fête et l'écriture. Théâtre de Cour, Cour-Théâtre en Espagne et en Italie, 1450-1530*, Aix-en-Provence, 1987, 5-32.

<sup>60</sup> G. Llompart, «Las fiestas populares...», y, «Fiestas populares y laudes de juglares en el medioevo mallorquín», *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, XXXIII (1966-1967), 479-496.

por otra, la reorganización de la vida ciudadana, que pasa a girar en torno a la persona y autoridad del condestable.

Las fiestas eran un aspecto importantísimo de este programa político. Miguel Lucas les dio un esplendor que hasta entonces no tenían, acentuando en ellas su papel de anfitrión, capitán de la ciudad y magnate generoso, e introduciendo nuevos elementos en su celebración, entre los que predominan por su frecuencia los de carácter caballeresco y guerrero, propios de una plaza de frontera sujeta a continuo peligro bélico, pero también importan las innovaciones referentes a momos, personajes e invenciones teatrales.

Tanto en las fiestas periódicas, sujetas al calendario anual, como en las extraordinarias, se observa una obligatoriedad de facto en la participación que alcanza a eclesiásticos, caballeros y resto de la ciudadanía, de modo que vienen a ser una especie de alardes o manifestaciones de adhesión a la figura del condestable organizador y protagonista. Se puede suponer que este giro tomado por las fiestas, junto con la presión de Miguel Lucas sobre todos los aspectos de la vida política de Jaén, incluyendo la supeditación o marginación de quienes los ejercían, o la integración en su esfera mediante enlaces familiares, más el aumento de las cargas militares sobre la población, confluían con la violenta situación general de aquellos años para formar el ambiente en el que estalló la revuelta de marzo de 1473 y, en ella, el asesinato de Miguel Lucas de Iranzo.

Su Crónica concluye antes, en 1471, y es seguro que, después de la muerte del condestable, las fiestas de Jaén tuvieron otro cariz, pero siguieron llevándose a cabo: los detallados relatos de la Crónica interesan tanto por lo que muestran de extraordinario como porque reflejan situaciones habituales y elementos festivos consuetudinarios que el condestable se limitó a realzar o utilizar en beneficio de su propia imagen. A continuación se ofrece un resumen esquemático que puede ponerse en relación con los elementos explicativos generales contenidos en el texto de nuestro estudio<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> La descripción de fiestas del calendario se contiene en los cap. XV y XVI, y también en partes de los cap. V, VI, VII, X, XII y XLIII. Las relativas a fiestas extraordinarias en los cap. V, VII, XXIX, XXXIV y XLI (bodas), XXIV y XXXVII (nacimientos), XXII y XXXVIII (funerales), XI y XXXIX-XL (recepciones), XIII (alardes). Suman, en total, unas 135 páginas de las 481 que tiene la Crónica.

## 1. LAS FIESTAS DEL CALENDARIO

### 1. Navidad

– El 24 a primeras horas de la noche, juego de dados en el palacio del condestable donde éste muestra su generosidad pues juega más por ecçelencia e fin de franquear que por cobdiçia de ganar.

Misas de maitines.

Representación, por la noche en la catedral de la Historia del nacimiento del nuestro señor y salvador Jesucristo y de los pastores.

– Día 25:

«Estrenas, mercedes e limosnas» como aguinaldo a los que acuden al palacio del condestable.

Consumo en las fiestas del 24 de diciembre al 6 de enero de muchos manjares e vinos e confites e conservas. A veces, de pescados frescos, empanados y en pipotes, cuando hay suministro procedente de Sevilla, por ejemplo en 1461.

Alborada en palacio. Misa.

Comida. Colación. Cena. Colación.

Danza y baile tras comida y cena.

Empleo de trompetas, atabales, chirimías y cantores en los actos principales.

– Días 26 a 28:

Alboradas. Misa. Comidas y colaciones como el día de Navidad, salvo que en las noches había momos y personajes.

### 2. Año Nuevo

– La noche anterior, misa, juego de dados como en Nochebuena.

– Alborada. Misa. Comida y cena, danza, etc., como en los días anteriores.

### 3. Primer domingo del año, o primer domingo después de Pascua.

El condestable hace sala al cabildo catedralicio, universidad de clérigos, capellanes y sacristanes: Misa, banquete, danza de los asistentes seglares, cantos.— Cena, danza, colación.

Presencia de muchos momos e personajes e danças e bayles e cosautes.

En el domingo dos días después de Pascua de Navidad de 1462 hubo un gran juego de cañas de cien caballeros cristianos contra otros cien disfrazados de moros, con el rey de Marruecos a la cabeza; la victoria de los cristianos determina el bautismo de los musulmanes.

### 4. Fiesta de Reyes. 6 de enero.

La víspera hay Te Deum en la catedral, por ser aniversario del nacimiento del rey Enrique IV, y colación en la capilla del cabildo.

Por la noche, juego de dados, como en las del 24 y 31 de diciembre.

El día seis, el condestable hace sala al cabildo municipal y otros notables de la ciudad. Previamente, alborada, misa.— Banquete, danza y canto.

Por la noche se corre la sortija, con intervención del condestable y otros caballeros, tocados a veces con falsos visajes, mientras los espingarderos hacen salvas con sus armas. Todo ello, en 1461, a las tres de la noche, con muchas antorchas e tronpetas e atabales.

Sigue danza y cena.

Representación de la Estoria de cuando los reyes vinieron a adorar y dar sus presentes a nuestro señor Jesucristo.— En 1462 se añade la entrevista entre los Reyes y Herodes, y en 1461 la huida a Egipto con la Virgen y el Niño en un asnico sardesco, acompañados por Josep.— Colación al final.

5. San Antón. 17 de enero.

Ofrenda de hachas de cera en su capilla de la catedral.

6. Santa María de la Purificación. 2 de febrero.

El cabildo catedralicio da candelas blancas al condestable y a su mujer y a las otras señoras de la ciudad para hacer procesión con ellas.

Es el primer día de nonas y hay perdones» (indulgencias).

7. Martes de carnaval.

Gran fogata nocturna ante el palacio.

Se corre la sortija, como el día de reyes, pero de forma burlesca: la corría el balletero de maza del condestable y, en su ausencia, no faltaba otro loco o albardán que saliese a correr la sortija. En 1463, burla y apaleamiento del loco que se llamaba Maestre de Santiago.

Gran batalla fingida de los hortelanos de la ciudad con paveses y cascos, utilizando calabazas secas: facían un grand torneo muy bravo de calabazas, dándose con ellas hasta que no quedaba ninguna sana. Son unos 150 hombres en 1463.

Colación para todos ofrecida por el condestable: aves, cabritos, pasteles, tortas de huevos revueltas con tocino, vinos.

8. Cuaresma.

Miércoles de ceniza, misa, procesión y toma de la ceniza.

Durante la Cuaresma, el condestable va a misa a todas y cada una de las 17 iglesias de la ciudad, y si no se acababan de andar en la cuaresma, andábalo después de pascua de Resurrección.

Jueves Santo. Misa, guarda o encierro del Cuerpo de Dios en el monumento. Por la tarde, recorrido de las estaciones en todas las iglesias, monasterios y ermitas. A continuación oye las tinieblas en la catedral.

Viernes Santo. Escucha en la catedral el sermón de la Pasión y asiste a todas las horas.

#### 9. Pascua Florida.

Domingo. Misa de maitines. Alborada. Misa de tercia. Comida del corde-ro asado, con muchas flores en torno, y demás manjares, como en Navidad.

Lunes. Tras la comida, se trae junto a palacio el castillo de madera que preparaban los hortelanos de la ciudad: batalla con huevos cocidos entre los del castillo y sus acompañantes, espingarderos entre ellos, y los del palacio, do se gastaban tres o cuatro mil huevos.

Reparto del hornazo, y de muchas aves, pasteles y quesadillas y cazuelas, y muchos huevos cocidos, y muy finos vinos blancos y tintos... manjares que en tal fiesta se suelen comer. En 1470: gallinas, pollos, palominos, cabritos, corderos, carneros, terneras, cazuelas y pasteles de diversas maneras, huevos cocidos, quesos frescos, vinos turrón y tinto.

Acuden a recibir el fornazo los miembros del cabildo catedralicio, universidad de clérigos, cabildo municipal, caballeros, escuderos y gente común de la ciudad.

Martes, algunos convidados a la comida.

Misa durante todos los días del ochavario.

#### 10. Pascua de Espíritu Santo.

Alborada. Misa. Comida y demás actos como en las otras dos Pascuas.

Lunes. Hace sala el condestable en la Fuente de la Peña y su pradera, a un cuarto de legua de la ciudad, a ambos cabildos, caballeros, escuderos y ciudadanos. Comida bajo una gran enramada, como el lunes de Pascua Florida –con frutas además– mientras caballeros y peones vigilan (estaban en haz puestos hasta la cena ser acabada).

Luego se corre monte de osos, pues el condestable mandaba soltar ciertos osos que allí había mandado llevar, e correllos con canes e alanos en somo de las peñas de toda la cuesta de la dicha fuente. Los cuales osos corrían fasta metellos por la çibdad. (Conviene recordar que el condestable tenía en un sector o esquina de su palacio osos y jabalíes).

Martes. Algunos convidados.

#### 11. Primero de mayo.

El condestable cabalgaba por los campos próximos a la ciudad con sus caballeros. Oía misa en la catedral a hora de tercia. Algunos convidados a su mesa.

## 12. San Juan. 24 de junio.

Preparación, antes de que amanezca, de enramadas verdes sobre las paredes externas de palacio y otras casas, barrido y cobertura de juncia en la plaza.— Música callejera de trompetas y atabales, excitando y recordando los caballeros a cabalgar.

Al amanecer cabalgan a la jineta el condestable y los caballeros hasta el río (cabalgaba con toda la caballería de Jaén) a hacer enramadas de muchas flores y ramos, mientras en la fachada del palacio se cuelgan dos paños de verdes praderías, y se preparan canastas de pan blanco, frutas, vino y agua fríos.

Al retorno, el condestable y los suyos fingiendo ser moro... traban una hermosa escaramuza con el alguacil de la ciudad y otros caballeros hasta llegar al mercado del arrabal: juegos de cañas allí y en la plaza de Santa María.

Sigue un alarde general en formación (en haces) de toda la caballería giennense.

Colación para todos ante palacio.

Por la tarde, nuevas carreras y juegos de cañas por las calles.

## 13. Santiago. 25 de julio.

Mismos festejos que el día de San Juan.

## 14. Santa Ana. 26 de julio.

Ofrenda de hachas de cera en su altar, en el claustro de la catedral.

## 15. Asunción de María. 15 de agosto.

Alborada. Comidas, etc., como en las Pascuas.

Corrida de toros por la tarde en la plaza del arrabal, donde había una casa con mirador desde donde el condestable y los suyos la presenciaban y tomaban luego colación de frutas y vino.

Cena con algunos convidados. Danza.

Misa el día de la fiesta y todo su ochavario para ganar los perdones.

## 16. San Miguel. 29 de septiembre.

Ofrenda de hachas de cera en la iglesia de su advocación.

## 17. San Lucas. 18 de octubre.

Onomástica del condestable.— Vigilia en la catedral con procesión, Te Deum y Benedicamus.— Ofrenda de hachas de cera en abundancia el día de la fiesta, y adorno del suelo del templo con arrayán. Misa, procesión.

Juego de cañas, por reverencia de la dicha fiesta.

Colación ante la puerta de palacio, igual que la del día de San Juan.

Tres o cuatro días antes de la fiesta, convite al cabildo catedralicio y a la universidad de clérigos.

18. Todos los Santos. Primero de noviembre.

Gastos de muchas antorchas, cirios y blandones, en especial ante el altar de San Lucas.— Ofrenda de 12 fanegas de trigo y 12 arrobas de vino.— Proce-sión y responsos en la catedral.— Predicación.

19. Concepción de Santa María. Ocho de diciembre.

Ofrenda de hachas de cera, y de dádiva para preparar la fiesta. Proce-sión y predicación en la catedral.

20. Santa Lucía, 13 de diciembre.

Ofrenda de hachas de cera. Fiesta en casa del condestable, por un voto que hizo su señoría.

## 2. FIESTAS EXTRAORDINARIAS O EVENTUALES

1. Bodas.

– Boda del condestable con Teresa de Torres, 25 enero 1461.

Detallada descripción de las vestimentas, cortejos, acompañamiento de música (atabales, tronpetas bastardas e italianas, chirimías, tanborinos, panderos e locos, e ballesteros de maza, e otros ofiçiales de diversa manera). Todo ello muy ruidoso.— Ceremonia religiosa.— Gran banquete, danza, colación.

Siguen 23 días de fiesta, con vestimentas nuevas en cada uno de ellos.

Principales actividades festivas: juego de cañas, corrida de seis toros y otras corridas menores. Un paso honroso. Un torneo. Un juego nocturno de correr la sortija. Danzas, momos, entre ellos uno con mención a la serpiente devoradora de niños.

– Boda de Teresa Mejía, criada y pariente de doña Teresa de Torres.

Banquete, danza. Justa. Cena y danza.— Juego de cañas al día siguiente.

– Boda de tres criados del condestable. 1466.

El 12 de febrero, porque este día se cerraban las velaciones (antes del comienzo de la Cuaresma). Tres días de festejos.

– Boda de Juana, hermana del condestable, con Fernando de Quesada, hijo del comendador del mismo nombre y antiguo alcaide de los alcázares reales de Jaén. 1467.

Había peste en la ciudad. Misa de velación en el alcázar, comida, danza y baile, y después todos cantaron en cosaute e ovieron mucho placer.



– Boda de Fernán Lucas, primo del condestable y tesorero de la casa de la moneda de Jaén con una hija del alcaide de Andújar, Pedro de Escavias. Mayo de 1470. En Andújar.

Banquete, danza y canto el día de la boda, y corrida de cuatro toros en la plaza del mercado, seguida de colación con confites, cerezas, manzanas y vino. Cena, danza y canto.– Al día siguiente, lunes, misa, juego de cañas, colación en la plaza del arrabal, ante el castillo. Cena, corro, danza y cantos en el patio del palacio: el condestable, por honrar al padre de la novia, dixo un cantar.

## 2. Nacimientos y Bautizos.

– De Luisa, hija mayor del condestable. Enero de 1465.

Fiestas y alegrías durante ocho días desde que se anuncia el nacimiento: toque de trompetas y atabales, repique continuo de las campanas, cabalgata del condestable (cabalgó a la jineta con una aljuba morisca de seda de muchos colores) con 400 de a caballo, mientras dueñas, doncellas y beatas van a ver a su mujer.

Por la noche, fogatas ante las puertas de la catedral y las iglesias donde se asan aves, cabritos, jamones o tocinos y carneros para todos, y muchas escaramuzas y juegos de guerra de 200 caballeros cristianos contra otros disfrazados (moriscos, con barbas postizas y tiznados), al tiempo que hay en el palacio muchas gentes y danzas y corros y bailes y juegos y momos y personajes.

Otro gran juego de cañas al domingo siguiente, y corrida de seis toros. Cena aquella noche con bailes y danzas y cosautes y corros y otras maneras de placer.

Al lunes siguiente por la tarde, bautizo de la niña. Descripción del cortejo hasta la catedral y del acto.– Mientras tanto, en las cercanías del castillo hasta 2.000 ó 3.000 caballeros y escuderos vestidos en hábito de monteros ... corrían dos osos por aquellas peñas abajo.– Colación de confites, coservas y vinos.– Por la noche cena, seguida de tres coplas de momos y personajes, de diversas y gentiles invenciones vestidos ... danzas y bailes, y estruendos de locos y truhanes.

El miércoles llevan a la niña a la catedral, a le quitar el capillo.– Sigue un juego de cañas.

El jueves va la madre a la catedral, acompañada de muchas otras mujeres.– Nuevo juego de cañas.

– Nacimiento de Luis, primer hijo varón del condestable. Abril de 1468.

Mismo ritual inicial de alegrías y corros populares en las calles.– Visita del condestable a unas dueñas enparedadas ... (cerca de la iglesia de la Magdalena) y allí estuvo grande ora con ellas, rogándoles que rogasen a Dios por

el fiijo que le avía nascido.— Juego de cañas por la tarde.— Hogueras ante las puertas de las iglesias, donde toda la noche con grande gente pasaron en cantar y danzar y bailar y hacer albórbolas y comer y beber.

Al día siguiente, tras la misa, el condestable invita a comer a todo el pueblo: pusieron muchas mesas en los çementérios de las dichas collaçiones, y los despenseros de su señoría troxieron para las gentes que en ellas estauan, que era asaz, mucho pan, e buen vino torrontés, e muchos pescados e sardinas, e naranjas e buñuelos e otras frutas.— Siguen otros placeres y alegrías callejeros, que no paresçía sino que se venía el mundo abaxo. Un regidor hizo poner en una acémila un lobo que a la hora le habían traído, y así fueron todos con muchos sahuesos e canes e bocinas e gritos por la calle Maestra fasta la puerta Granada. Y dende por Santa María a palacio.— Además, diversos momos e personajes de discretas invenciones.

Al octavo día —que es lunes de Pascua Florida— se procede al bautizo.— Colación en palacio.— Corrida de seis toros en la plaza del arrabal, seguida de una gran colación en el mismo coso con pan, cordero asado, queso, huevos y vinos.— Bailes, danzas, cantares y, por la noche, momos y personajes.

### 3. Funerales.

— Por Alonso de Iranzo, hermano del condestable. 1464.

El condestable se retrae en su cámara durante nueve días. Las autoridades seglares y muchas personas de la ciudad acuden dos veces cada día a dar el pésame, con capillas puestas en las cabeças.— Pasado este tiempo, se reúne con sus familiares y deudos en la sala y hacen un llanto y mesa tan grande que no avie persona de quantos lo vieron que pudiese refrenar el llorar ni los frequentados solloços.— Recibe el pésame público de los dos cabildos, y escucha sendos raçonamientos a cargo de miembros de uno y otro, a los que responde por medio de un liçençiado suyo que estaua presente.— El mismo día, lloro de su mujer y de todas las dueñas y doncellas de la casa.

Continúa sin salir de su casa hasta el 8 de septiembre —30 días en total—. En esa fecha llega otro hermano, y el condestable salió a recibirlo hasta la dehesa, camino de Mengíbar, con hasta cuatrocientos de caballo y todos los señores de la iglesia mayor con él. Y él y los suyos asimismo vestidos de luto, y todos los otros con capillas puestas y barbas crecidas, ca no quiso que ningunos otros de la ciudad tomasen luto, puesto que muchos lo querían tomar, salvo los continuos de su casa.

Honras fúnebres en la catedral el día nueve: descripción detallada del túmulo, cera, limosna, dobles de campanas, orden de los asistentes al oficio, incienso. Al día siguiente, lunes, otras 20 misas con diversas ceremonias.

– Por Alonso Álvarez de Iranzo, padrastró del condestable. 1468.

Descripción del túmulo en la catedral y de las misas durante dos días, más los pésames. En aquella ciudad no se acostumbraba así hacer, ni de tal manera.

#### 4. Recepciones.

– Al alcaide y caballeros granadinos de Cambil.

Juego de cañas muy bravo para impresionarlos.– Recorrido nocturno por Jaén, iluminado, y actuación de momos y personajes, con nuevas y nuevas invenciones, que dançaban e baylauan muy discretamente.

En realidad, han venido a presenciar el carnaval el lunes y martes de carnestolendas.

– Al rey Enrique IV. 12 a 16 mayo 1469.

Entra en la ciudad –no se indica nada sobre ceremonias, séquito, etc.– acompañado por el condestable, entre gran multitud de gente que le aclama a lo largo de todo el recorrido hasta la puerta de la catedral, donde espera el cabildo de la misma; entrada en procesión y canto del Te Deum.

Paseos a caballo por las calles y contacto directo con el pueblo, en los días siguientes.– Visitas a la casa de la moneda y a los alcázares.– Corrida de seis toros en la plaza del arrabal.

#### 5. Otras actividades con componentes festivos.

– Alardes.

Se efectúan el primero de marzo y el primero de septiembre de cada año, o los domingos siguientes ambas fechas. Afectan a caballeros y «ballesteros de nómina».

Acompañados de colación, y de juegos o escaramuzas entre cristianos y otros disfrazados a la morisca.

En tiempo de paz, en justas e juegos de cañas pasauan de cada día tiempo los de su casa, por no tener otros fechos de guerra en qué entender, porque aún durauan las treguas con los moros.

– Mojoneras.

El domingo de Pascua de Resurrección de 1470 se procedió a renovar la mojonera o divisoria entre Jaén y Andújar, con asistencia, entre otros, de niños y mozos de ambas ciudades, que hacen diversos juegos ante los mojoneros nuevos para afirmar la memoria: echarse agua de un pozo, en uno de ellos; en otro, practicar un juego que decían de las yeguas en el prado. Y des que hubieron jugado diéronse a puñadas.– Junto a otro mojón se corre un toro con cañas agudas.

Manuel NÚÑEZ RODRÍGUEZ

## **INDIGNITAS HOMINIS: LA NECEDAD, EL PLACER Y LA IRONÍA**

Desde los trabajos de Maeterlinck y Witkowski, en torno a 1910, sobre los géneros satíricos en el arte<sup>1</sup>, a los más recientes coloquios interdisciplinarios sobre «la risa en el medievo»<sup>2</sup>, ese reflejo y símbolo de la civilización que es la fiesta constituye un ejercicio de análisis continuado; no en vano, aporta aspectos esenciales sobre la condición humana, sobre el propio existir y sobre lo que representa el equilibrio entre el *pathos* existencial y el optimismo confiado. En otras palabras, entre el dolor y el gozo, ayudando a suscitar esperanza donde existe desesperación<sup>3</sup>.

Y puesto que se trata de analizar hasta qué punto este capítulo cobra valor en el arte, nuestra cobertura deberá poner de relieve lo mismo el clima de precepto moral otorgado por los doctores de la Iglesia, que la propia realidad de ese *homo ludens*<sup>4</sup>, cada vez más sensible con su temporalidad y con el clima de apertura al mundo de aquellos años del Gótico.

En cualquier caso, aunque los recintos eclesiales fueron escenario de toda clase de danzas o mascaradas<sup>5</sup>, no existen notables correspondencias en la iconografía de las catedrales sobre la verdadera esencia del *homo festivus* como protagonista, sin más, de un espectáculo que altera el ritmo del trabajo

---

<sup>1</sup> Maeterlinck, L.: *Le genre satirique, fantastique et licencieux de la sculpture flamande et wallonne*. París, 1910; Witkowski, G.J.: *L'art profane à l'église, ses licences symboliques, satiriques et fantaisistes*. París, 1908.

<sup>2</sup> *Le rire au Moyen Âge dans la littérature et dans les arts*, Coll. int. 17-19 nov. 1988; ed. Bouché, Th. y Charpentier, H., P. Univ. Bordeaux, 1990.

<sup>3</sup> Cox, H.: *Las fiestas de locos*. Taurus, Madrid, 1983, p. 27.

<sup>4</sup> Huizinga, J.: *Homo ludens*. Grandes ensayistas, Buenos Aires, 1957.

<sup>5</sup> Heers, J.: *Carnavales y fiestas de locos*. Ed. Península, Barcelona, 1988.

y de los días. Por el contrario, estas alusiones iconográficas a las prácticas de ocio presuponen lo que puede ser una expresión del vicio en sus efectos. No son los referentes de una historia profana, sin más, sino la invocación de unas actitudes que pudieron haber apartado al individuo de sus ocupaciones habituales –la redención vinculada al trabajo– y de sus deberes con Dios. No en vano tales experiencias de alegría transitoria de la vida pueden suponer el recorte de un tiempo que sólo a Dios corresponde.

Y puesto que el fin principal de la vida está en cómo se obra, de aquí surge un análisis del *homo festivus* para observar en qué medida podría expresar una acción prevaricadora que ilustre y resuma la *indignitas hominis*; la que le convierte en esclavo de los sentidos y de una relación mundana y mortal que está muy lejos del camino hacia la verdadera sabiduría o bienaventuranza. La misma que cobra valor en el *homo beatus*, o espejo moral del *homo feliz*. Y es que se trata de que el espectador medite sobre una medida moral que analiza negativamente la satisfacción egoísta de los impulsos naturales y de todo lo que suponga dialéctica de los instintos; aspectos muy socorridos en los *exempla*, para que el hombre anteponga los gestos de fe y prudencia, ante la necesidad, la lujuria, la soberbia .... que tanto protagonismo adquieren en la relación humana. Pero así como la iconografía sacra intuye una puesta en escena con un valor didascálico para que la condición humana alcance la *dignitas*, aquella sociedad urbana, cada vez más inmersa en un concepto de felicidad más próximo al mundo de Ovidio que a los trazos morales de las parábolas, también se declara tributaria de una iconografía profana, en los límites del mundo material y con otra forma de conectar con la temporalidad. Es decir, más propensa al empirismo del *homo festivus* que al análisis teológico de su temporalidad, y, por lo mismo, menos ajena a capítulos relegados por la Iglesia, como el mundo de la magia, la astrología, el exorcismo, la alquimia, etc. Capítulos que, desde el punto de vista de la moral, son estímulos de alegría transitoria que entorpecen la búsqueda de *animae beatitudine*.

Sin embargo, la iconografía profana, la referida al hombre como ser social no es pródiga en ejemplos; no en vano fue cercenada fríamente por la intolerancia inquisitorial<sup>6</sup>, proclive a rechazar manifestaciones heterodoxas que cuestionen la doctrina oficial. Sin embargo, la lenta recuperación hecha por investigadores especializados, como Gaignebet y Lajoux<sup>7</sup>, pone al des-

<sup>6</sup> Bologne, J.C.: *Histoire de la pudeur*. París, 1986, p. 187.

<sup>7</sup> Gaignebet, C. y Lajoux, J.D.: *Art profane et religion populaire au Moyen Âge*. PUF, París, 1985; Garnier, F.: *Le langage de l' image au Moyen Âge*. Le Léopard d'or, París, 1982; Wirth, J.: *L' image médiévale. Naissance et développement (VI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)*. París, 1989.

cubierto esa intrahistoria del *homo festivus*, su *cupiditas* y *voluptas*, junto con los tormentos que afectan a quienes anteponen el amor vicioso o el amor provechoso, sobre el amor virtuoso –conforme a la visión del amor definido en el *Tirant lo Blanc*–. Experiencias que el *Libro de las costumbres* de Toulouse (s. XV, B.N. París) representa en unas escenas donde se apela a la penitencia severa con quienes se afanan en los juegos indecorosos.

En líneas generales, la iconografía sacra es deudora de un concepto platónico donde el referente festivo queda concebido, como en el teatro, para captar y congelar el mensaje moral a transmitir; ya sea para estimular o, por el contrario, para disuadir, tal como corresponde al marco institucional que le da acogida. Se trataba de dar respuesta al programa fijado por la autoridad del teólogo e, incluso, del jurista.

En este sentido, no deja de tener interés el enigmático relieve de los contrafuertes del crucero sur de la Catedral de París (ca. 1260-1265). Identificado con una escena de tipo estudiantil, acaso el concepto de juego que allí cobre valor sea algo más que una mera cuestión de *ordo* en la universidad, en un momento en que la cancillería de la Sorbona dependía del obispo de París, en interpretación de Félix de Verneilh<sup>8</sup>. En estos relieves emergen escenas tan explícitas como jóvenes adoptando un gesto doctoral a la manera del adulto, sin dejar de sazonar el conjunto con un componente satírico. ¿Parodias de escolares?, ¿parodias de niños de coro? No es fácil hacer una historia justa. En cualquier caso, eran los años en que cobraban interés actividades lúdicas a la manera de las Fiestas de locos; iniciativas que invocan un mundo de comparsa bufa admitida en su momento por las autoridades religiosas. Celebradas entre el 25 de diciembre y los primeros días del año, el interior de la catedral daba paso a una inversión de la jerarquía de valores<sup>9</sup> que, con clamores y danzas, provocaban situaciones de crítica y burla entre los subdiáconos y los estudiantes, ocupando las sillerías corales, persiguiendo a un gallo<sup>10</sup> o exaltando a los escarnecidos de ordinario<sup>11</sup>. Arrebatos también proclives para la parodia del servicio divino, de los sermones grotescos y con grados de licencia poco con-

<sup>8</sup> Sauerländer, W.: *La sculpture gothique en France*. Ed. Flammarion, París, 1972, p. 168.

<sup>9</sup> Cox, H., *op. cit.*, p. 17. Isambert, F.A.: *Le sens du sacre. Fête et religion populaire*. París, 1982.

<sup>10</sup> Gaignebet, C. y Lajoux, J.D., *op.cit.*, p. 170.

<sup>11</sup> Heers, J., *op. cit.*, pp. 95-97.

trolable, a pesar de la prohibición parisina del año 1212. Voluntad que ni siquiera alcanza su condena tajante en el Concilio de Basilea de 1431<sup>12</sup>.

Estas mascaradas, analizadas por Heers en la línea de las saturnales en los tiempos antiguos, acaso invoquen, siguiendo a dicho autor, el interés creciente con respecto al niño. Otra cuestión es que la ironía estudiantil también sirviera a los moralistas para denunciar la locura o ceguera que afecta a la condición humana; aspecto que adquiere indicaciones muy precisas en el *Speculum stultorum* de Nigel Wireker<sup>13</sup>, clérigo inglés del s. XIII, sin duda conocedor de aquellas actividades lúdicas de faceta carnavalesca invocadas en el *Roman d'Alexandre* (ms. 1338. Oxford), donde cobran valor los preámbulos a la designación del llamado «rey de los escolares»; fiesta muy arraigada en los medios universitarios ingleses y parisinos, manteniéndose como costumbre popular durante el ciclo de carnaval de los siglos XII y XIII<sup>14</sup>.

Conforme a los controles del *Roman d'Alexandre* y los análisis de C. Gaignebet, en los jueves de carnaval cada aspirante acude con su gallo para obligarle a participar en una pelea. Si el animal resulta triunfador en la contienda, su amo podría ser declarado «rey de los estudiantes», lo que le otorga protagonismo en el ciclo de las fiestas anuales –Fiestas de locos, Fiesta de los inocentes, etc.– y en los actos públicos junto a las autoridades escolares, eclesiásticas y municipales. Y así, los referentes iconográficos de este manuscrito, como también los del relieve parisino, además de poner de relieve un mundo festivo no siempre pródigo en referencias, son una fuente reveladora del interés de las leyes eclesiásticas francesas por el niño en el tránsito de la *aetas imperfecta* a la *aetas perfecta*<sup>15</sup>, en un momento de altos índices de infanticidio que obligan a canonistas y teólogos a prever castigos ante un gesto que, además de constituir un pecado, es reconocido también como delito. Quizá no sea tampoco un azar el interés que desde el s. XII alcanza la víspera del Día de los Inocentes como fiesta destinada a los niños; probable indicio de esa actitud protectora por parte de la Iglesia<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> Klein, R.: *La forma y lo inteligible*. Taurus, Madrid, 1982, pp. 394-395.

<sup>13</sup> Klein, R., *op. cit.*, p. 397.

<sup>14</sup> Gaignebet, C. y Lajoux, J.D., *op. cit.*, p. 171.

<sup>15</sup> Núñez Rodríguez, M.: «El concepto de la muerte en la *aetas imperfecta*: iconografía del niño», en *La idea y el sentimiento de la muerte en la Historia y en el Arte de la Edad Media*. Univ. Santiago, 1992, pp. 38-64.

<sup>16</sup> Mause, L.I.: *Historia de la infancia*. Alianza, Madrid, 1982, pp. 190-192.



Resulta evidente que estas farsas festivas, cada vez más pródigas en la pintura italiana (*Efectos del Buen Gobierno*, A. Lorenzetti, frescos de Sta. María Novella de Florencia, A. Bonaiuti, etc.), dan expresión de una corriente de opinión en alza sobre el interés por las tres edades, previas a la condición de adulto: la infancia, o etapa del juego, el párvulo, o edad de la escuela, el adolescente, o edad del deporte<sup>17</sup>. Y no es casual que el propio Alfonso X de Castilla, monarca atento a la instrucción del adolescente, acuerde en las *Cantigas* varias referencias iconográficas a su comportamiento en el amor, en el deporte y en el juego (v. gr. *Cantiga XLII*).

Si hasta aquí las actividades lúdicas de aquella etapa de la vida, en la que el individuo no posee capacidad jurídica, están muy vinculadas a unas pautas de conducta que pueden ser pasivo-dependiente, subversiva e, incluso, agresiva, pero nunca severamente penada, la comunidad que alcanza la *aetas rationabilis* o edad de la razón (Piaget), no puede ser ajena a las posiciones teóricas que el control pastoral adopta con respecto a los aspectos lúdicos de la cultura; aspectos que, más que confiar en un concepto del individuo como ser a recompensar o a castigar, invocan la necesidad de que sus experiencias terrenas no le lleven a anteponer la dialéctica de los instintos sobre la dialéctica de su deber, como ser obligado a vivir según la dualidad alma-cuerpo. Parece obvio que la iconografía de los pórticos, vidrieras, capiteles... es deudora de un replanteamiento moral *ab initio* que, más que confiar en un concepto del hombre como ser acabado en sí mismo, muestra la obligación ineludible de un deber que cumplir. En especial, a medida que se produce un mayor incremento urbano y con él una mayor diferenciación entre intereses morales de significado espiritual (amor divino) e intereses vinculados al amor instintivo, egoísta y mundano<sup>18</sup>; a todo cuanto guarda relación con la experiencia del cuerpo y los impulsos naturales, donde no siempre el carácter lúdico es vinculable a una emoción sublime. Tal sometimiento de los intereses morales a un proceso de razón también es vinculable con la propia postura legalista de una Iglesia en la que cobra valor decisivo el derecho canónico<sup>19</sup> y con él un mayor control de autorreglamentación y autodisciplina ante la seducción enga-

<sup>17</sup> Flandrin, J.L.: «Enfance et société», en *Annales ESC*, 19 (1964), p. 323.

<sup>18</sup> Aragonés Cholbi, C.I.: «*Il novellino*: notas para el análisis de la ética y sociedad de una época», en *Il Ducento*, Actas IV. C. N. Ital., Univ. Santiago, 1989, pp. 88-89.

<sup>19</sup> Vicent-Cassy, M.: «L'envie au Moyen Âge», en *Annales ESC*, jan.-fev., 1980, p. 154.

ñosa de lo que pueda ser parodia, farsa, disfraz de los instintos pasionales, que no aspiración mística y acto de fe.

Desde este punto de vista Bühler es muy preciso al observar que en las fiestas de la Iglesia los fanatismos en cuestiones de fe y conducta «no siempre hacían fácil distinguir la fe que se debe poner en las reliquias» y la fe puesta en el vivir y en el gozar, en los amuletos y en las brujerías, como panacea ante situaciones de pestilencia<sup>20</sup>.

En no pocas ocasiones, actividades lúdicas de sello bíblico, como el *Festín de Herodes y la danza de Salomé* (ca. 1240, Catedral de Rouen), mostraban aquellos aspectos huidizos de la realidad que, como un *exemplum*, describían lo que es en realidad condenable en una sociedad aficionada a los placeres de la mesa (glotonería) y al amor mundano. Sin duda, esta escena invoca cuanto se dice en el texto de San Marcos: «cuando Herodes en la fiesta de su cumpleaños ofrecía un banquete a sus magnates y a los príncipes de Galilea» entró la hija de Herodías que danzando, tanto «gustó a Herodes y a los comensales» (Marcos, VI, 21-22). Pero esta escena festiva, tan inspirada en los hábitos y en la ética de aquel s. XIII, no deja de ser, conforme a la filosofía platónica, un prototipo de la realidad sensible de unos comportamientos y de unos conceptos, también transmitidos por las coplas mordaces de los juglares y soldaderas. Es decir, el *exemplum* se perfila desde un ataque a los placeres profanos, a lo que desvirtúa la fortaleza de ánimo y cuanto pueda anular gestos de humildad y temperancia. Esta crítica a quienes no logran encontrar en la fe la firmeza de sus comportamientos y sólo encuentran en los sentimientos su expresión máxima, invoca, asimismo, algunos comentarios de la Biblia moralizada de Oxford sobre los actos que pueden someter al hombre a la tiranía de los pecados de gula, lujuria, imprudencia; aspectos que, con una finalidad pedagógica, también eran abordados en esa especie de tratado de ética que puede ser *Il novellino*<sup>21</sup>.

En realidad el festín, tan presente en el desenfreno que acompaña a la fiesta, constituye un referente idóneo para escenificar los estrechos vínculos fiesta-juego que, como expresión de los placeres de los sentidos, modelan pruebas condenatorias, no sólo ante la *cupiditas*, sino también ante la inobservancia de la *charitas*. Así, la *Historia de Santo Tomás* (ca. 1240-1250, Notre Dame de Semur-en-Auxois), al describir el festín de bodas de la

---

<sup>20</sup> Bühler, J.: *Vida y cultura en la Edad Media*. Buenos Aires, 1957, p. 267.

<sup>21</sup> Aragonés Cholbi, C.I., *op. cit.*, p. 91.

hija del rey Godofórus y el rechazo de Santo Tomás al plato que le ofrece el escanciador, pone en debate el tema aristotélico de la dialéctica entre dos opuestos: la gula y la templanza.

Según la leyenda, ante el rechazo de Tomás, el escanciador golpeó su rostro; gesto de soberbia al que Tomás respondería con otro de humildad al no levantar su mano<sup>22</sup>. La complementariedad de otra escena en la que el apóstol distribuye el dinero con el necesitado (*charitas*) o la propia escena de la juglaresca (*cupiditas*), no sólo codifican lo que se entiende como verdad trascendente en un mundo en que la riqueza es defendida como defensora de la virtud, sino que la mujer expresa la libido de aquellas bailarinas o soldaderas semiprostituidas que formaban parte de los teatros ambulantes y que, con su mímica, son la expresión de la *gesticulatio*. Es decir, el gesto inútil del *homo festivus*, opuesto al *gestus* del *homo beatitudo* que adopta Tomás; rasgo en la mejor tradición de los autores cristianos defensores del valor de la mano para comunicar. Era el instrumento de los instrumentos (*organum organorum*), diría Santo Tomás. La mujer, por el contrario, no sólo es la expresión de la danza como placer condenable<sup>23</sup>, sino también de la actividad lúdica; la mujer era comparsa engendradora de la lujuria. La flexión acrobática de su cuerpo, como el de Salomé en el ejemplo anterior, quedaba vinculada a la gesticulación de los histriones (*gesticulatione nefandissima*), tan «característica de los lugares profanos y de los espectáculos»<sup>24</sup>. Se cerraba así, con el juego paródico de la mujer, esa imagen del amor mundano sancionado por el pensamiento oficial; pero también de la felicidad efímera y vana. De lo que constituye, en definitiva, una antítesis a la vida como celosa experiencia que deberá trascender toda situación terrenal y pasional, lejos de esa existencia que la poesía goliárdica sitúa en el amor, en los placeres y en el juego. Dos mundos en conflicto, al servicio de dos conceptos distintos de felicidad, cobraban valor, en definitiva, ante el auditorio. El *exemplum* cuestionaba la ética del *homo festivus*, para fomentar los trazos morales del *homo beatus*.

En rigor, la Iglesia estaba proponiendo que el fiel asimilara los rigores de un pensamiento casi matemático, donde la anécdota edificante insta en el

<sup>22</sup> Sauerländer, W., *op. cit.*, pp. 181-182.

<sup>23</sup> Garnier, F.: «Plaisir, joie et bonheur dans l'iconographie médiévale», en *Le rire au Moyen Âge*, p. 195.

<sup>24</sup> Schmitt, J.C.: *La raison des gestes dans l'occident médiéval*. Gallimard, París, 1990, pp. 63-65.

rechazo a los sentidos, a la precariedad de lo humano y mortal, para mejor alimentar la *dignitas hominis*, conforme a los intereses morales que recuerden a la condición humana la necesidad de asumir la dualidad alma y cuerpo y conforme a la enseñanza que sólo ella puede ofrecerle<sup>25</sup>. Y así como la literatura ejemplar registra la realidad que la norma ética condena y que la fe pretende excluir o rehusar<sup>26</sup>, esa otra enciclopedia práctica que fue el detallado programa iconográfico de las catedrales registra un *Speculum universale* donde el Sumo Hacedor –control teológico– muestra al creyente –nivel antropológico– un universo donde vicios y virtudes, santos y pecadores... también proponen, desde «el conocimiento de tipos humanos a la dialéctica de los instintos» para afrontar la *mala taciturnitas*.

Por otra parte, y puesto que de la fiesta se trata ahora, en las celebraciones de las llamadas Fiestas litúrgicas (Navidad, Circuncisión, Epifanía, etc.) la gente se divertía más y oraba menos. Y mientras el auditorio pronto toma conciencia de la *joie de vivre*, la Iglesia, como institución interesada en que la condición corporal experimente necesariamente el gobierno del alma, es verdad que ya no participa en el concepto de la vida como *peregrinatio*, pero sí se muestra sensible hacia una iconografía que, a manera de *exemplum*, insta en el riesgo que amenaza al *homo festivus*, si no evita que sus pautas vitales actúen conforme al instinto. En este sentido, el gótico alemán y francés insisten en la iconografía de la *Dama mundo* y el *Príncipe mundo* para registrar con tal paradigma hasta qué punto el instinto puede perturbar el acto inteligente; ambos constituyen dos ejemplos moralísticos sobre los peligros que pueden amenazar al *nescium*. Eran la propuesta dirigida al fiel que se debate en la satisfacción de un amor instintivo que no deja de ser egoísta y terrenal.

En paralelo con esta defensa de la Iglesia sobre los universales trascendentes que sientan los cimientos de la *dignitas hominis*, aquel mundo urbano, cada vez más pluralista, también comienza a interesarse por una concepción más liberal de la cultura y de las normas, en un deseo de descubrir las raíces mismas de la vida, aunque sea para mejor librarse de las insidias del diablo. Se dice que a ello no fue ajeno el rescate del mundo de Ovidio<sup>27</sup>, en paralelo con la restauración del pensamiento aristotélico, para así arribar a un modelo ba-

<sup>25</sup> Le Goff, J.: *El hombre medieval*. Alianza, Madrid, 1990, p. 18.

<sup>26</sup> Aragonés Cholbi, C.I., *op. cit.*, p. 90.

<sup>27</sup> Aragonés Cholbi, C.I., *op.cit.*, p. 89.

sado en el principio del «se tú mismo, para que tu personalidad pertenezca sólo a ti»<sup>28</sup>. Toda una larga lista de tratados, en especial vinculados a los avances médicos, afirman un nuevo panorama de opinión, defensor de una menor ortodoxia moral; desde los manuales facultativos, a la manera de las obras de Sorano de Efeso o Guy de Chauliac, donde la terapéutica medicamentosa llega a donde no alcanza el consuelo ofrecido por el milagro, hasta obras que, como el Kama Sutra catalán del s. XV (*Speculum al foderi*) demuestran hasta qué punto había cobrado significado en el sentir del *homo festivus* aquel amor instintivo y pasional que la moralística analizaba como *cupiditas*.

Por esta y otras obras, donde se registrarían las llamadas experiencias perniciosas del *homo ludens* –aspectos que todavía hoy, reducidos a fábula, se conservan en tantas misericordias de sillerías corales– formaron parte de esa Hoguera de las vanidades a donde fueron condenados tantos dibujos, tablas de juego, manuscritos... por tribunales inquisitoriales, a la manera de Savonarola. Se trataba de referencias consideradas «deliberadamente irreverentes» y no aprovechables para la *dignitas hominis*, dada su casuística paródica y descorcentante, difícil de justificar, por sus concepciones valorables como maliciosas y deformativas. Estos tribunales, en definitiva, eran hijos de la mejor tradición iniciada por Bernardino de Siena y continuada por quienes, como Capistrano y Savonarola, fueron proclives a destruir con el fuego todo cuanto ayudaba al *homo ludens* a transgredir la ley divina y a aproximarse a los pecados capitales. Y que, en definitiva, en valoración de Jean-Michel Mehl, «expresa la propia impotencia de las autoridades eclesiásticas, ante la invasión lúdica»<sup>29</sup>.

Desaparecía así un interesante friso del comportamiento humano –hoy mínimamente rescatado– que era el resultado del pragmatismo de un gran sector urbano conocedor de las *Artes moriendi*, pero también sensible a las prácticas de *humor* y *amor*; en especial entre quienes reaccionaron ante los horrores de las pestes, «desencadenando todas las bajas pasiones con tanto o más frenesí ... como si la espantosa proximidad de la muerte no hiciera más que exacerbar el gusto de vivir y de gozar». Tal es el filón expresionista transmitido por un texto de época al que se refiere Johannes

<sup>28</sup> Lyons, A. y Petrucelli, R.J.: *Historia de la medicina*. Doyma, Barcelona, 1980, «Medicina medieval», p. 337.

<sup>29</sup> Mehl, J.M.: «Les jeux de société dans le monde médiéval occidental», en *Jeux et jouets dans l'Antiquité et le Moyen Âge*, en *Les Dossiers d'Archéologie*, n° 168 (1992), p. 65; Mehl, J.M.: *Les jeux au royaume de France du XIII<sup>e</sup> au début du XVI<sup>e</sup> s.*, Fayard, París, 1990.

Bühler<sup>30</sup>. Y no es casual, como tantas veces se afirma, que mientras la muerte no fuera una amenaza inminente, y con ella la hora del remordimiento y las ansias del bien morir, el individuo no se apresura a reconocer en los orificios del cuerpo humano (ojos, narices, oídos, boca, ano y sexo) lo que el platonismo cristiano identificaba con los vicios, ni tampoco con la futura *putredo*, desde la belleza de las cosas al sabor de las palabras y de las prácticas de glotonería, desde los halagos de la seducción al encanto del juego y de las saturnales. Indicaciones que no celebran la *virtus*, sino la *necedad*, y el *placer*, la *arrogancia* y la *ironía*; rasgos reprobados en los tratados morales, como antídoto de los únicos resortes que podrían obstaculizar la satisfacción egoísta de los afanes terrenales: la prudencia, la fortaleza y la templanza. La *Necedad*, a la que los griegos llamaban *Moria*, es la que admite en su cortejo a la adulación, el olvido, la pereza, la voluptuosidad, la demencia y la molicie. Así se expresaba Erasmo<sup>31</sup>, a la hora de enjuiciar uno de los vicios humanos ubicado entre la idiotez y el simple placer de transgredir una regla. Asociada la necedad a gestos paródicos, invoca al espíritu frágil que, mucho antes de que formara parte de la célebre nave de los locos –poema satírico didáctico publicado en 1494– ya era aplicado al individuo esclavo de sus instintos; aspecto reconocible en las portadas de tantos edificios góticos para que el *nescium*, como en un espejo, se convierta en espectador de su propia conducta.

Ello explica un poco la fuerza incisiva de la Señora Mundo (ca. 1300 C. de Worms), llamada también la Señora Tierra, donde la figura femenina de rostro sonriente, ocultando las serpientes y sapos que anidan en su espalda, muestra el lado alegre de la vida al *homo festivus*, ajeno a su condición de *homo destitutus* –dada su marca de hijo del pecado– que no duda en entregarse a lo transitorio y a lo corrupto. Tal era el efecto-sermón de esta imagen, donde se exhorta a un cambio en la valoración de la vida y así poder rechazar la *cupiditas irrationalis et bestialis*. Como analiza Úrsula Schulze, esta expresión de lo efímero es la que agrada a los hombres que no piensan en su destino<sup>32</sup> y que transgreden la regla de la prudencia para alimentar la *indignitas hominis*: verdadero certificado de navegabilidad. Para quien des-

<sup>30</sup> Bühler, J., *op. cit.*, p. 267.

<sup>31</sup> Erasmo, *Elogio de la locura*. Aguilar, Madrid, 1970, cap. IX.

<sup>32</sup> Schulze, U.: «Aspectos didácticos en la literatura alemana medieval: La ‘Vanitas’ y la enseñanza del Amor», *Historia de la literatura: el mundo medieval*. Akal, Madrid, 1982, p. 451.

atiende el destino del alma y se dispone a subir hacia el país de Jauja, ignorando que habrá de perecer antes de llegar<sup>33</sup>.

Terrible amenaza que tiene su expresión más notoria en las llamadas Vírgenes Necias, donde el reír grosero suministra una especie de espejo de la intemperancia y la desobediencia por parte de quienes se dejan seducir por el Príncipe del mundo y, olvidando los gestos de vigilancia, otorgan preferencia a los lances de la vida material. Ellas eran la expresión de la *indignitas mulieris* que olvida con su *cupiditas* que lo aparente será dolor y desesperación; que lo accidental proporciona confusión y desarmonía.

Conforme a Huizinga, en el habla de la Edad Media la pareja de palabras *folie et sens* expresaba la disyuntiva necedad y sensatez; o también, juego y seriedad<sup>34</sup>. Para aclarar esta cuestión semántica, las llamadas Vírgenes Necias y Prudentes de Laon, Chartres, Charroux, Estrasburgo, Basilea, Friburgo, Nuremberg...<sup>35</sup>, rescatan del olvido los efectos satíricos de aquel teatro cómico surgido en el tercer cuarto del s. XIII<sup>36</sup> y con tanto arraigo dentro del mundo popular. Los gestos de coquetería de las Vírgenes Necias, como expresión del instinto pasional o *cupiditas*, se involucran en una mímica cómica que perfila el componente *irrationalis* del simple de espíritu –y, por lo mismo, fácil de engañar– ante el Diablo o Príncipe Mundo, tal como se muestra en el grupo de la portada oeste de la Catedral de Estrasburgo (ca. 1275).

Mientras la personificación del tramposo –uno de los tópicos más socorridos en la literatura de la época– ofrece su presente con el apoyo de su palabra viciosa, la *indignitas mulieris* se presta al juego provocador de la manzana, creándose en el juego seductor-seducida un compromiso emotivo que no desentona con las serpientes y gusanos que cubren la espalda de quien personifica el pecado de la carne<sup>37</sup> y, por lo mismo, la materia, lo

<sup>33</sup> Klein, R.: *La forma y...*, pp. 398-399.

<sup>34</sup> Huizinga, J.: *Homo ludens...*, p. 18.

<sup>35</sup> Así como Francia cuenta con precedentes desde el s. XI, en Cataluña se registran en el s. XII (Pedret). Sin embargo, los efectos pánicos corresponden al s. XIII y vinculados al teatro cómico.

<sup>36</sup> Ménard, Ph.: «Le rire et le sourire au Moyen Âge dans la littérature et dans les arts», en *Le rire au Moyen Âge...*, p. 10.

<sup>37</sup> Chihaiia, P.: *Immortalité et décomposition dans l'art du Moyen Âge*. Fund. Culturelle Roumaine, Madrid, 1988, p. 128.



efímero; lo que parece y no es. Concepto que tenía valor de prueba demostrativa de la «versatilidad en el amor hombre-mujer».

Este discurso trataba de inculcar en el marco institucional de la Iglesia un principio de vigilancia sobre el adecuado comportamiento en la tierra, ante la inmediatez del *memento mori*. Se trata de invocar el pasaje de aquella parábola de las diez vírgenes «que tomando sus lámparas salieron al encuentro de su esposo. Cinco de ellas eran necias y cinco prudentes; las necias al tomar las lámparas no tomaron consigo aceite, mientras que las prudentes sí lo hicieron, tomando aceites en sus alcuzas. Como el esposo tardaba, se adormilaron y durmieron». Este pasaje de Mateo (XXV, 1-13) dibuja en su reflexión la actitud de las Vírgenes Necias que, entregadas al placer terreno que ata al hombre al mundo, descuidaron la llegada del Esposo.

Sobre este texto bíblico se impone una lectura doctrinal: las primeras Vírgenes se identifican con el principio de infidelidad al Esposo, debiendo sufrir el castigo de no ser conducidas por Cristo al mundo de la luz. Con ellas se identificaría la perfidia, el mundo incierto del amor, la necedad. Rasgos que, en principio, se asocian a los pecados capitales. Ellas eran la expresión de esa *cupiditas* instintiva y arrogante que complementa la visión de la *indignitas mulieris*. Las Vírgenes Prudentes, por el contrario, quedarían asociadas a la *dignitas*, a la salvación representada por la Iglesia; gestos de renuncia que transfiguran la vida pasional en una aspiración mística<sup>38</sup>. Esta contraposición amor mundano-amor divino, sin duda está inspirada, como observa E. Mâle, en la literatura de la época; aspecto matizado por Thiolier-Méjean al centrar sus observaciones en las poesías satírico-morales de los trovadores de los siglos XII-XIII y también por Ph. Ménard en el placer de la sátira desarrollada en *Les fabliaux* a partir del primer cuarto del s. XIII<sup>39</sup>.

Junto a estas exigencias morales sobre los peligros que acechan al que actúa conforme al instinto (el *nescium*), quedaba al descubierto lo que Ph. Ménard denomina «iconografía cómica», en correspondencia con la afirmación del teatro cómico en aquel s. XIII, expresada en términos de *gesticulatio*. Dicho de otro modo, la agudeza del escultor reclamaba una originalidad, conforme a reglas muy precisas. Y así, la *vis comica* del Príncipe Mundo y la Virgen Necia de la catedral de Estrasburgo está más cerca de la casuística risa-hilaridad, privativa del tono cómico del teatro, que de cuanto decía San Agustín, según Hugo de San Victor: «que no haya nada en vuestra

<sup>38</sup> Aragonés Cholbi, C.I., *op. cit.*, p. 88.

<sup>39</sup> Ménard, Ph., *op. cit.*, p. 10.

forma de vestir, en vuestros gestos y en vuestros movimientos, que pueda llamar la atención a nadie»<sup>40</sup>.

El ideal expresado por el escultor es muy preciso y muy significativo. De hecho, para una elaboración de este tipo, su estilo parece tener acomodo en los recitados burlescos destinados a provocar la risa: los *Mären*, analizados por J. Fuhrmann, localizados en el área alemana en torno a la primera mitad del s. XIII<sup>41</sup>; verdaderas propuestas destinadas a proteger la *dignitas hominis* y a defender los valores morales de la sociedad.

Complementariamente, estas imágenes permiten descubrir sin disimulo los dos pecados capitales asociados a la gula y al exceso en la palabra: el comer y el hablar. Este último fuera denominado en los tratados de los predicadores el octavo vicio capital; o, también, el pecado de la lengua<sup>42</sup>. En paralelo con estas invocaciones sobre los excesos en el comer y en el hablar, el cuerpo de aquella Virgen Necia de Estrasburgo, que se detiene a escuchar la palabra que busca divertir –otro de los gestos criticados por los predicadores–, pasa a ser el referente idóneo para leer en la *gesticulatio* lúdica otros referentes imputables a la *indignitas hominis*; es decir, el concepto de risa transgresora. Tal es el vaniloquio de esta portada de la catedral de Estrasburgo, en contraposición a la risa recuperadora ejemplificada en la Virgen Dorada de Amiens (ca. 1259-69). Ahora, al abandonar el imaginero el tono cómico de la risa, dignifica una iconografía que no comunica con el cuerpo, sino con el rostro. Tal razonamiento es imputable al principio del amor maternal –que no amor aventura– donde la risa queda asociada al juego con el niño (*ludum vel risum*) y en un momento en que el juego comienza a constituir esa otra categoría fundamental de la vida y de la cultura, conforme al análisis de Huizinga. Una actividad lúdica, sin duda, donde la *utilitas* se impone sobre la *delectatio*, disolviendo el carácter de una iconografía materno-filial hasta ahora juzgada «demasiado rígida»<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Vigarello, G.: «El adiestramiento del cuerpo desde la edad de la caballería hasta la urbanidad cortesana», en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Madrid, 1991, v. II, p. 150.

<sup>41</sup> Fuhrmann, J.: «Les différentes causes, formes et fonctions du rire dans les Mären de l'Allemagne du Moyen Âge», en *Le rire...*, p. 177.

<sup>42</sup> Casagrande, C. y Vecchio, S.: «I peccati della lingua», en *Storia e Dossier*, n° 32, 1989, p. 43. Casagrande, C. y Vecchio, S.: *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola*. Roma, 1987.

<sup>43</sup> Borgnet, G.: «Le rire dans le jeu de la Passion D'Alsfeld», en *Le rire...*, p. 76.

Por consiguiente, según las circunstancias que constituyen el objeto de la risa, podría adjudicársele carácter de «ofensa hecha a Dios o valor hecho a Dios»<sup>44</sup>.

Con este telón de fondo, el concepto central que caracteriza a la risa recuperadora es su carácter de referente liberador <sup>45</sup>, por su conexión con el regocijo y con la alegría, en tanto que sinónimos de *delectatio non turpis* donde el rostro puede convertirse en espejo del alma. Y así, la risa ligera puede ser *causa recreationis* (Santo Tomás) en el corazón del hombre; tal como se anunciaba a fines del s. XII en el Daniel (Pórtico de la Gloria), como síntoma de felicidad (*beatitudo*) permanente. No sorprende, entonces, que en ciertos casos las Vírgenes Necias denigran su gesto con la contundencia del llanto; tal es la *taciturnitas* de las Vírgenes Necias de la catedral de Magdeburgo (s. XIV), según *rietus* «opuesto al don de la risa»<sup>46</sup>, en un verdadero estudio de los caracteres que otorga prioridad al gesto de los labios gruesos y la nariz contraída, mientras las Vírgenes Prudentes adoptan la expresión de la alegría interior<sup>47</sup>.

Hasta aquí la valoración del aspecto festivo en el marco de la vida religiosa. Mas ¿qué decir de esa cultura profana desarrollada en paralelo?, ¿cuál es la estrategia seguida en la iconografía profana?

No corresponde elaborar una antítesis esquemática, puesto que no existe una línea divisoria. Es más, el concepto de *fiesta* no parece inseparable de un referente religioso. Así, en la Primera Partida se define como un capítulo que va más allá de su dimensión lúdica, puesto que como tal hay que entender:

dia honrrado en que los cristianos deben oír las oras e fazer e dezir cosas que sean a alabança e serviçio de Dios e a honrra del santo, en cuyo nomen la fazen

(Partida Primera tit. XXIII, ley I)

A esta formulación se añaden tres apartados que, en definitiva, invocan un control sobre el tiempo:

<sup>44</sup> Charpentier, H.: «Le rire et le comique», en *Le rire...*, p. 109.

<sup>45</sup> Andrieux-Reix, N.: «Quand rire n'est plus *rire*», en *Le rire...*, p. 36.

<sup>46</sup> Dufel, M.M.: «Risus in theologia Sancti Thome», en *Le rire...*, p. 149.

<sup>47</sup> Garnier, F., *op. cit.*, p.195.

- a. La fiesta «que manda Santa Iglesia guardar a honrra de Dios».
- b. La fiesta «que mandan guardar los Emperadores e los reyes...».
- c. Aquella «que es llamada feria... assi como aquellos dias en que cogen sus frutos...».

(Partida Primera tit. XXIII, leyes III/IV)

Aunque esta triple clasificación parece no dar entrada a los distintos actos lúdicos, sábase que la gente se divertía más y oraba menos. Y aunque las fuentes iconográficas no sean abundantes, lo mismo cronistas que juglares, cuentistas populares, etc., ayudan a descubrir hasta qué punto el individuo se aferra a lo que la festividad litúrgica posee de disgresión mítico-pagana. La misma que está en la base del ritual de la fiesta cristiana<sup>48</sup>; momentos en que aquel hombre, que fuera condenado por Dios a trabajar, no sólo pone un límite al ritmo del tiempo destinado al trabajo, sino que los sexos, hasta entonces partícipes de dos concepciones distintas del espacio, construyen sus experiencias y comportamientos en un colectivo, mientras tensiones y competencias se diluyen transitoriamente. Una simple aproximación cuantitativa a tales gestos lúdicos colectivos es la que se ofrece, por ejemplo, en las romerías del *popolo minuto* recogidas en las *Cantigas*, o en las justas y torneos del poderoso ofrecidas por las *Grandes Crónicas* o el *Libro de Horas* de Charles d'Orléans.

Sobre estas premisas y sobre los fanatismos y transgresiones, interesa detenerse en las distintas actividades libres que el *homo ludens* asume como referentes del placer y que, en no pocas ocasiones, suscitan en aquel hombre que vive en sociedad una forma de regular la violencia o de provocarla<sup>49</sup>.

En observación de Jean-Michel Mehl, el s. XIII marca el punto de partida de un creciente interés por las actividades lúdicas<sup>50</sup> y el juego. Mas no se trata de una distracción libremente consentida, sino que reglamentos, decisiones jurídicas..., plantean el *otium* como una concesión en concurrencia con el tiempo de trabajo. En este orden de preocupaciones, el *otium* guarda relación con las distintas categorías sociales, con las estaciones del año, con la edad y, sobre todo, con la necesidad de considerar que el tiempo destinado

<sup>48</sup> Waltier, Ph.: «L'or, l'argent et le fer», en *Le Moyen Âge*, nº 1 (1993), p. 41. Garnier, F.: «Les conceptions de la folie d'après l'iconographie médiévale du Psaume Dixit insipiens», *Actes 102 Congrès National des Sociétés Savantes*, Limoges, 1977. París, 1979, pp. 215-222.

<sup>49</sup> Muchembled, R.: «La fête au coeur», en *Revue du Nord*, nº 274 (1987), p. 3.

<sup>50</sup> Mehl, J.M.: *Les jeux...*, p. 323.

al *otium* no deberá suscitar violencia, puesto que se trata de un período, más o menos largo, que Dios dispensa al hombre<sup>51</sup>.

En abierto contraste con el refinamiento del *gestus* del poderoso en sus actividades lúdicas, las Cantigas LXXXVI y LXXII aciertan a captar, con la severidad del moralista, uno de los juegos más irresistibles entre todas las categorías sociales, aquí identificado con la psicología popular: el juego de los dados. Distante de los juegos de etiqueta, se trata de una práctica con mucho de instintivo (*gesticulatio*), como corresponde a una práctica de azar con piezas trucadas y que, por lo mismo, genera conflicto entre un amplio abanico de jugadores, desde el noble a la soldadera.

Encajadas estas actividades en ámbitos marginales o mentideros de la villa, mientras los trazos morales de la literatura ejemplar condenan estas ocupaciones mundanas, dado que aíslan al hombre de sus deberes con Dios, los demás textos literarios ponen la mirada en la verdadera imagen de tales ambientes: lugares de bebida, dinero, pánico gregario y sexo. Experiencias de vida y de ética que adquieren el valor de categoría a rehuir; así, en la Cantiga XCIII, donde el miniaturista se muestra sensible, una vez más, con aquellas realidades que la norma ética condena: codicia, crueldad e infamia. En este sentido, y ante los múltiples riesgos, interesa poner de relieve la reglamentación que sobre el juego fijaron los reyes castellanos (Ordenamiento de las tafurerías), como también las reiteradas prohibiciones, en alternancia con gestos permisibles; lo que manifiesta, dice Torres Fontes, su propia permanencia<sup>52</sup>.

En las *Cantigas* subyace una actitud crítica y, sin duda, guarda relación con la propia decisión de Alfonso X, quien no duda en prohibir la tafurería de dados en 1268, para volver a ser autorizada en tiempos de Pedro I (1351). En cualquier caso, tales prohibiciones, que a menudo eran una manera de controlar el tiempo, nunca fueron operativas. Las causas negativas se basan en esa agresividad que las propias *Cantigas* revelan, para realzar la cobertura de riñas o muertes violentas que tanto significado asumen; de aquí la propia reglamentación en el uso de las armas. Agresividad que conlleva, en definitiva, «muitas e malas palabras...», multas y grandes sumas de dinero en juego, cuyas rentas tampoco pasarían desapercibidas a Pedro I<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Mehl, J.M.: *Jeux et jouets...*, p. 58.

<sup>52</sup> Torres Fontes, J.: *Estampas medievales*. Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1988, p. 403.

<sup>53</sup> La *op. cit.* de Torres Fontes, J. sobre *Estampas medievales* aporta interesantes puntos sobre las ordenanzas prohibitivas del Concejo de Murcia.

Pese a los impedimentos que rodean la tafurería de dados, eran una realidad que ejercía irresistible atractivo y no pocos nobles llegaron a poner en juego cuanto poseían. Sin duda, estas actividades correspondían a una de las pocas situaciones en que las vidas no paralelas se mostraban convergentes. La otra sería la Fiesta de toros o lidia.

Decía Caro Baroja que las fiestas de toros contaban con una atracción singular desde antiguo<sup>54</sup>. De nuevo las Cantigas alimentan tal evidencia entre el «popolo minuto», quien participaba con varas o rejones desde un estrado *ad hoc*. Sábese que varias fueron las crónicas castellanas del s. XV donde se recuerda el interés de estos pasatiempos en las festividades no litúrgicas y, generalmente, asociadas al amplio programa lúdico a cubrir durante los esponsales regios; tal como se asegura en varios pasajes de la Crónica de Juan II de Castilla<sup>55</sup>.

Visto lo que antecede y los motivos que impulsan a celebrar tal juego, su concepción encajaría en la segunda clasificación ofrecida en las Partidas: la que es recurrente con la fiesta «que mandan guardar los Reyes». En suma, la lidia se insertaba en esa concepción juego-cultura que la Cantiga CXLIV manifiesta. Acaso una de las pocas ocasiones donde se anulan las barreras sociales para convertirse en una verdadera definición del juego social, sin las discriminaciones de las mascaradas o torneos del poderoso. Mas hay que añadir una precisión; conforme se declara en las Partidas, «los prelados non podían lidiar los toros bravos/ u otras bestias bravas, nin yr a ver los que lidian» (Primera Partida, tit. V, ley LVII). Cumple añadir que tampoco en las justas consta la presencia del eclesiástico.

Hasta aquí dos muestras de actividades lúdicas ofrecidas por las Cantigas, donde se observa el fuerte tono crítico sobre el sentido vitalista de las masas populares. Ello lleva a señalar un sello de sátira moral hacia el comportamiento del *homo ludens*, tan contrario a la palabra de Dios, en cuya lucha habrá de proseguir la Iglesia de la Reforma.

Las prácticas de ocio del poderoso estaban más reglamentadas; lo mismo entre la aristocracia que entre la clase caballeresca. Y puesto que se trataba de saber mantener *honra y pro* –decía D. Juan Manuel, especialista en educación masculina–, el grupo no es desconocedor de un filtro inevi-

---

<sup>54</sup> Caro Baroja, J.: *Las formas complejas de la vida religiosa (s. XVI y XVII)*. Sarpe, Madrid, 1985.

<sup>55</sup> Ruiz, T.F.: «Festivité, couleurs et symboles du pouvoir en Castille au XV<sup>e</sup> siècle. Les célébrations de mai 1428», en *Annales ESC*, mai-juin, 1991, p. 529.

table: sus actividades lúdicas, además de cuidar la estrategia moral marcada por sus propios guías espirituales, quienes impulsan lo que se designa como *otium cum dignitate*; «para mejor evitar la confusión anárquica de los estados sociales»<sup>56</sup>, a la par que medio para que, la consustancial *indignitas hominis*, no fuera transgresora de la ley divina. Todos estos aspectos, en cierto modo, continúan vigentes en la Castilla del s. XV, según expone el confesor de Isabel la Católica, Fr. Hernando de Tavera (†1507) en su obra *De cómo se ha de ordenar el tiempo para que sea bien expendido*. Estado de opinión donde este arzobispo rechaza la ociosidad por la ociosidad, como referente negativo «para conservar y acrescentar la salud y buena disposición corporal e para tomar nuevo sabor en las obras espirituales e de devoción»<sup>57</sup>.

En realidad la idea tampoco era nueva; en el propio *Opus tertium* de Bacon la ociosidad también se define como fría y estéril.

Conforme al libro del Caballero Cifar, o las múltiples referencias extraídas de la obra de Alfonso X, el poderoso, también llamado *defensor* por el L.I de *Ordenações* alfonsinas, organizaba su actividad entre las prácticas de guerra y, actividades que no debilitaran el cuerpo y que permitieran una puesta a punto para la guerra. No hay duda de que la *dignitas* se alcanzaba en el campo de batalla, pero también las actividades en tiempos de *otium* (caza, esgrima, equitación, torneo, justas y «otros hechos de armas») son competitivas y afirmativas del poder<sup>58</sup>. Todas ellas, por lo que constituyen la apología a la clase dirigente, cuentan con una amplia producción iconográfica.

Mientras el *popolo minuto* practica la caza para alimentarse y hay en su conducta un deber, el caballero, quien estaba dotado de un derecho a ceñir espada y calzar espuela, concierta esta actividad cinegética en un arte refinado y en un acto de esparcimiento que posee sus leyes y sus normas; tal como se informa, para el caso de Castilla, en el libro de Montería de Alfonso XI (Biblioteca del Palacio Real, Madrid), con ilustraciones sobre las diferentes fases de esta actividad (acecho, rececho, ojeo, reclamo, cobranza, encarne).

Con mucho de privilegio, la caza y sus leyes obligan al jinete a un compromiso integral del cuerpo, a una verdadera disciplina para así alcanzar una

<sup>56</sup> Fremaux-Crouzet, A.: «De la hiérarchie des corps», en *Razo*, Niza, n° 2 (1981), p. 13.

<sup>57</sup> Biblioteca de Autores Españoles, t. XVI. Madrid, s.a.

<sup>58</sup> Núñez Rodríguez, M.: *La idea de la inmoralidad en la escultura gallega (La imaginería funeraria del caballero, s. XIV-XV)*. Orense, 1985, pp. 29-31.



unidad perfecta cuerpo-arma-cabalgadura, a modo de práctica previa para la operación militar (la batalla) y para la operación lúdica con carácter de parada (el torneo); algo que el repertorio iconográfico no siempre adopta en su lenguaje, concediendo mayor atención a lo que aquella actividad significa para el creyente. De hecho, los sermones de las órdenes mendicantes identifican estas escenas cinegéticas, que en ocasiones ilustran el espacio de sus templos (v. gr. San Francisco de Betanzos), con la imagen de Dios persiguiendo el alma. Por otra parte, la caza es inseparable de otra liturgia: plasma la *dignitas* del *miles Christi rationalis*, frente a la bestia *irrationalis*, expresión del peligro oculto y de la sinrazón. Parecía evidente que el triunfo sobre la bestia, personificación del mal, declaraba la superioridad del ser *rationalis* sobre el instinto. Era el caballero, por consiguiente, el motor real de una actividad lúdica en la que se asume el rol de héroe celebrante de un oficio; lo mismo en tierra (montería) que en el aire (cetrería).

En la época de torneos, justas y otros «hechos de armas», las miniaturas del Libro de la Cofradía de Santiago, establecida en Burgos por Alfonso XI (Arch. Mun. Burgos) representan una de las formas más brillantes del juego ecuestre, al igual que las Grandes Crónicas de Francia (s. XIV, Bibl. Chantilly), donde el caballero asume el protagonismo en estos espectáculos de parada<sup>59</sup>. En ellos no deberá primar sólo el gesto de vanidosa proeza para alcanzar honor y fama; ello supondría moverse en el terreno del mero juego y asumir un gesto de desprecio hacia Dios. Y así, en pleno auge de la valoración del caballero, como sujeto de una profesión abnegada, su gesto no deberá demostrar estimación excesiva de sí mismo en desprecio hacia los demás, ni hazaña valerosa que se vea involucrada, sin más, en la acción peligrosa, sino que deberá ser síntoma de temperancia y grandeza, para recreo del espíritu y el cuerpo (Santo Tomás). Su transgresión provocará la *indignitas hominis* y nada tendrá que ver con la *virtus* que habrá de presidir los actos del héroe caballeresco.

Estos aspectos del juego o fiesta de caballería, donde virtud y proeza son las dos armas que, junto con la caña, han de emplear los nobles bofordadores, constituían el rito preferido durante las largas ceremonias de boda, como se recuerda en la Crónica General del Rey Sabio al tratar de la leyenda de los infantes de Lara; fiestas que duraron cinco semanas y donde junto a los juegos de fuerza y virilidad (bofordar, correr toros), también se practicaron juegos de destreza (*tables* y *enxendreces*).

<sup>59</sup> Stanescu, M.: *Jeux d'errance du chevalier médiéval*. Leyde, E.J. Brill, 1988.

Ciertamente, no escasean las citas en los textos literarios sobre estos juegos de palenque, muy calculados en el montaje de tiendas con ricos tapices, en los lujosos atavíos y en lo que poseen de fiesta galante; actos para los que existe una gran afición, dada su semejanza con los torneos en el campo de batalla y con la suerte de picadores en la tauromaquia<sup>60</sup>. Juegos, en definitiva, correspondientes a un espacio masculino y que tienen lugar, como se apunta en los Hechos del Condestable D. Miguel Lucas de Iranzo, tras el banquete celebrativo y la siesta. Concepto en el que se entrecruza la crítica bíblica a los placeres del vientre (Éxodo XXXI, 6), con una idea muy extendida en la época: la necesidad de eliminar los llamados «humores sobrantes», para así no abusar de una castidad que pueda conducir a la muerte<sup>61</sup>. Acaso no esté sobrado indicar que aquellos convivios eran símbolo del conflicto entre el pecado y el placer, puesto que el hombre comienza con el pecado de la gula, para someterse luego «a los pecados del vientre, (decía San Jerónimo) y no a Dios». Aspectos ampliamente recogidos y analizados en los manuales para confesores y predicadores.

De aquí el especial interés demostrado por quienes, como Jean de Berry, aceptaron la dialéctica del convivio (mes de enero, *Très Riches Heures*, M. Condé de Chantilly) desde una visión propia y calculadamente reticente con cuanto invoque *carnaliter vivere*<sup>62</sup>; no en vano se trataba de un banquete de recepción destinado a *rendre hommage*.

Sábase, sin embargo, que en los banquetes se daba rienda suelta a músicos, trovadores, fabulistas... y mujeres *mundarias* o hetairas, para distraer a los huéspedes y eliminar aquellos humores sobrantes. En este sentido, complementos de mesa, como el servilletero de Clèves (1540), parecen invocar el tono lúdico de tales ágapes con su componente orgiástico. Su iconografía invoca al loco ataviado con la capucha de la virilidad, otorgando tono preferente a la cresta, o expresión del falo<sup>63</sup>. Acompañado de la mujer mundaria, ambos se interpretan como la expresión del gesto de seducción y de deseo.

<sup>60</sup> García Ramila, I.: «Estampas de la vida medieval castellana, espigadas en textos literarios», en *Revista de Archivos Bibliotecas y Museos*, v. LXI, 1955, 2, p. 377 y ss. Ruiz, T., «Festivité...», p. 526.

<sup>61</sup> Bühler, J.: *Vida y cultura...*, p. 268-269.

<sup>62</sup> Núñez Rodríguez, M.: «'Le bon repas' del duque de Berry», en *Manger et boire au Moyen Âge* (Act. Colloque de Nice, 15-17 oct, 1982) 1984, pp. 33-41.

<sup>63</sup> Gaignebet, C. y Lajoux, J.D., *op. cit.*, pp. 174-190.

Aún más. El que la mujer mundaria muestre su seno –no los dos– aboga por un referente erótico tendente a subrayar, sin ambigüedad, la seducción de la *mulier miserabilior*<sup>64</sup>. Era un síntoma de la perversión y lo torpe, conforme a las marcas de infamia bíblicas que la definen como agente infecto o *sexus imbecillior*. Aspecto que, en el caso de María amamantando a su hijo adquiere sentido de la lactancia mística: la que María puede ofrecer a los pecadores<sup>65</sup>; tal es el mensaje de la Virgen de Jean de Fouquet (Museo de Amberes), supuesto retrato de Agnès Sorel, amiga del rey francés Carlos VII.

Las fiestas galantes constituyen otro campo de experiencias lúdicas, donde la definición de espacios masculino/femenino es convergente, puesto que allí se suceden los lances de amor y no siempre se tienden puentes con la teoría del amor cortés.

En *Tirant lo Blanc*, Estefanía, criada de Carmesina, propone un verdadero manifiesto-programa sobre los tipos de amor de una dama:

Es cosa acostumbrada y tenida a mucha gloria que  
las doncellas que están en la corte sean amadas y  
cortejadas y que tengan tres clases de amor: virtuoso,  
provechoso y vicioso.

Si se acude al ejemplo de las ilustraciones del *Roman de la Rose*, compuesto por Guillaume de Lorris, se ofrece aquel esquema del amor virtuoso donde el caballero, por amor a la doncella, «danza, justa o entra en batalla». En este concepto del amor como sentimiento, el miniaturista no se abandona a los factores emocionales, otorgando prioridad al valor de la danza en armonía con los ritmos del alma, como resultado de una educación o *paideia* donde el *gestus* se impone como signo de moderación, rango y condición<sup>66</sup>. En realidad, se trataba de expresar un mundo donde la *franqueza*, la *piEDAD* y la *buena acogida* alejan al héroe del *peligro*, la *venganza* y los *celos*<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> Núñez Rodríguez, M.: *La reina, la dama y la profesional de la astucia*. Anthropos, Barcelona, (en prensa).

<sup>65</sup> Bynum, C.W.: «El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media», en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, 1990, v. I, pp. 178-179; Berlioz, J.: «El seno nel medioevo», en *Storia e Dossier*, nov. 1987, pp. 40-44.

<sup>66</sup> Schmitt, J.C.: *La raison...*, p. 30.

<sup>67</sup> Rucquoi, A.: «La polémica feminista medieval», en *Tiempo de Historia* n° 44 (1978), p. 95.

En contraste con esta primera parte del *Roman de la Rose*, la segunda, correspondiente al clérigo Jean Chopinel, satiriza el amor y, en palabras de Estefanía en *Tirant lo Blanc*, «El amor que puede acabar en una cama bien encortinada, con sábanas perfumadas, donde podéis estar toda una noche de invierno». Se trataba del *amor vicioso*<sup>68</sup>, al que J. Chopinel parece añadir la ironía de los *fabliaux*. Tal consideración queda de manifiesto en la escena de los «amantes sorprendidos» recogida en la versión del *Roman de la Rose*, hoy en la Biblioteca de la Universidad de Valencia (s. XIV). En ella el miniaturista se detiene en la reacción extrema del marido burlado, a la manera de la versión ofrecida en *Les cent nouvelles nouvelles* (Biblioteca Nat. París y Colect. Massin, París), donde también aflora el tono moralizante, en la mejor línea de los castigos ante los denominados delitos de lesa majestad. Tal es la crudeza en el acoso y castigo al adúltero, sólo comparable con las motivaciones y valoraciones apreciadas en los llamados *Libros de costumbres* de la ciudad de Toulouse (B. Nat. París, s. XIV), de la ciudad de Agen (B. Munic. Agen, s. XIII), etc<sup>69</sup>.

Cuando el pintor Giacomo Jaquerio realiza los frescos del *Castello della Manta* (s. XV), se propone mostrar los tres conceptos reconocidos del amor (amor sublime, amor provechoso y amor vicioso) y con él las dos pasiones del caballero (el amor y la caza). Conforme a un acercamiento del espíritu cortés al espíritu caballeresco, tales pasiones eran, asimismo, las que mejor vertebraban los dos espacios en juego (la corte y el bosque), según analiza Ruiz Doménec en *Le Chevalier de la Charrette*<sup>70</sup>.

Mientras la pareja del primer plano expresa el concepto del amor sublime, donde la dama es el señor y el enamorado el vasallo, las circunstancias reservadas a la segunda aspiran a contraponer el cuerpo de la dama como pertenencia al marido; circunstancia muy afín al concepto de la mujer como bien económico donde el amor es provecho que sólo «cesa cuando el amor decae». Finalmente, la tercera pareja comunica la idea de amor vicioso y con él a la transgresora «a quien su gran necedad perderá» (Proverbios V, 23).

Los diversos grados en el juego del amor cortés también admiten como componentes conceptos tomados del amor caballeresco; en especial los que

<sup>68</sup> Ventura Crespo, C.M.: «Las lides amorosas», en *Historia 16*, nº 83, p. 48.

<sup>69</sup> Giscard D'Estaing, V.-Anna: *Le lit*, París, 1980, p. 33.

<sup>70</sup> Ruiz Doménec, J.E.: *La caballería o la imagen cortesana del mundo*. Génova, Ist. di Med., 1984.

se inspiran en el principio de que el goce deberá preceder al amor<sup>71</sup>. Era una forma de cuestionar la manera de amar de quienes defienden el principio de la prudencia, fidelidad y mesura.

Mientras en el mundo cortés la mujer es ganada a base de pruebas meritorias, la caricatura irónica del *Decamerón* (publicado ca. 1350) muestra a un *homo ludens* esclavo de los instintos y de una moral matrimonial, donde la infidelidad aparece muchas veces como una injusticia. Su autor, Boccaccio, cuando «corría el año 1348», pone en boca de un grupo de jóvenes que huyen de la peste que sufre Florencia un conjunto de narraciones que constituyen una crítica aguda contra la Iglesia, contra los predicadores y contra los falsos milagros<sup>72</sup>; siempre desde la atención al empleo de la *beffa*, o voluntad de hacer reír<sup>73</sup>, y desde el interés por demostrar que «no hay nada tan deshonesto que no pueda decirse con palabras honestas» (Boccaccio). Tal es el tono de una burlesca sátira donde, conocedor del método-exemplum empleado por los predicadores, se muestra presto a decir lo contrario de lo que piensa.

Su concepto de la castidad, de la limitación de la vida sexual al marco conyugal, etc., transmiten la opinión del espíritu mercantil burgués sobre unas normas absolutas que su prosa considera discutibles por el fin a que servían.

A estas posiciones se acerca, por vía de ejemplo, la ilustración sobre el sacerdote Don Juan de Barolo, atento a convertir en yegua a la mujer de su compadre Pedro, que era hombre tosco y al que se esforzaría en sacar de su sandez (IX, 10). Mientras compadre Pedro toma la luz de la vela, Don Juan coloca a la bella moza Gemada, con manos y pies en tierra, como las yeguas, «advirtiéndole que no dijera nada, pasase lo que pasase».

Y empezándole a tocar con las manos el rostro y la cabeza dijo:

- Sea esta buena cabeza de yegua.

Y tocándole los cabellos dijo:

- Sean estos una buena crin de yegua...

Y al fin no quedándole nada por hacer, salvo la cola alzóse la camisa y sacando la herramienta de plantar hombres, prestamente hundióla en el surco, que esa finalidad también tiene dijo:

<sup>71</sup> Nelli, R.: *Trovadores y troveros*, Libros legendarios de oriente y occidente, Barcelona, 1982, pp. 51-53.

<sup>72</sup> Vitale-Brovarone, A.: «Las lenguas y literaturas románicas», en *Historia de la literatura...*, p. 349.

<sup>73</sup> Lacroix, J.: «Esquisse d'une signification du rire chez les novellistes italiens des XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.», en *Le rire...*, p. 210.

- Y esta sea una buena cola de yegua.  
 Pero compadre Pedro que atentamente había mirado y no pareciéndole bien, exclamó:  
 - ¡Eh, don Juan, no quiero cola, no quiero cola!  
 Ya el húmedo radical que hace crecer todas las plantas había venido, cuando don Juan echándose atrás dijo:  
 - ¿Qué has hecho compadre Pedro?, ¿no te dije que no hablastes palabra, vieras lo que vieres? Ya la yegua estaba a punto de crearse, pero tú, por hablar, lo has echado todo a perder y ya no hay modo de rehacer la yegua<sup>74</sup>.

El miniaturista, especialmente dotado para el regocijo irónico y sensible a expresar lo inmoderado en términos de relación analógica, supo elaborar indicaciones éticas y estéticas muy precisas sobre ese concepto del instinto lúdico que, como dijo Frobenius, “surge en el pueblo, lo mismo que en los niños y en los hombres creadores de la emoción»<sup>75</sup>. Aquí no interesan los prolegómenos de las ideas amorosas del amor cortés, donde el requiebro y lo lúdico guarda relación con el fin a que sirven. Este miniaturista actúa con una concepción desmitificadora y ajena a los recursos oblicuos. No le interesan los planteamientos planos moralistas y fáciles, sino la sátira irónica vigente en la nueva novelística, tan atenta al dístico ambigüedad-tono burlesco. En este punto, aunque aflora una crítica aguda contra las audacias lascivas que muchos monjes rústicos proponen a sus comadres, para enseñarles a meter el diablo en el infierno (III, 10), en su planteamiento del amor-juego y el amor-broma, no duda en añadir un tercer personaje, como impulsaba el propio Boccaccio; es decir, el *voyeur*, el observador del retoce, quien, ante la infidelidad no adopta el rigor, sino un gesto surgido de la convicción de que todo fue honesta villanía. Y así, en la reacción del compadre Pedro ante Don Juan de Barolo, acaso proceda decir, en palabras del propio Boccaccio, que es imaginable en personas «de poca levadura en la mente» (III,2); pero tampoco es menos cierto que la forma de concebir lo lúdico es la que se aproxima a una sociedad burguesa y popular, donde la experiencia de la naturaleza y de la vida no es una concepción poética<sup>76</sup>. Mundo donde la ironía marca la esencia de las relaciones humanas.

Y puesto que la ironía es compleja y crítica, el ilustrador de esta edición traducida del s. XV (B.A. París), no duda en colocar la reflexión junto a la

<sup>74</sup> Boccaccio, G.: *El Decamerón*, (trd. J.G. de Luaces), Barcelona, 1964, p. 445.

<sup>75</sup> Huizinga, J.: *Homo ludens...*, p. 31.

<sup>76</sup> Lever, M.: «L'antiféminisme du Moyen Âge à la Révolution», en *L'Histoire*, n° 54 (1983), p. 39.

*beffa*. Este proceder le lleva a que burlador, burla y burlado –aspectos a los que el cristianismo es poco favorable– se coloquen en el límite de la sátira antirreligiosa. Gesto festivo muy arraigado en el *popolo minuto*, como recurso optimista que ayuda a difuminar la tensión de la angustia en momentos de pestes y situaciones límite.

En conclusión, tal era la fórmula eficaz que el propio Boccaccio construye en su prólogo al *Decamerón*: «ridersi e beffarsi è medicina certissima a tanto male», no en vano el reír, como contrapunto al no-reír, es sobrevivir, en tanto que lo festivo y el convivio son engendrados de vida. Sin duda, era una forma de rebatir el triunfo dramático de la muerte. Mas lo que interesa es también otra cuestión; en términos empleados por Huizinga, «el aristotélico *animal ridens*, caracteriza al hombre, por oposición al animal, todavía mejor que el *homo sapiens*»<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> Huizinga, J.: *Homo ludens...*, p. 17.

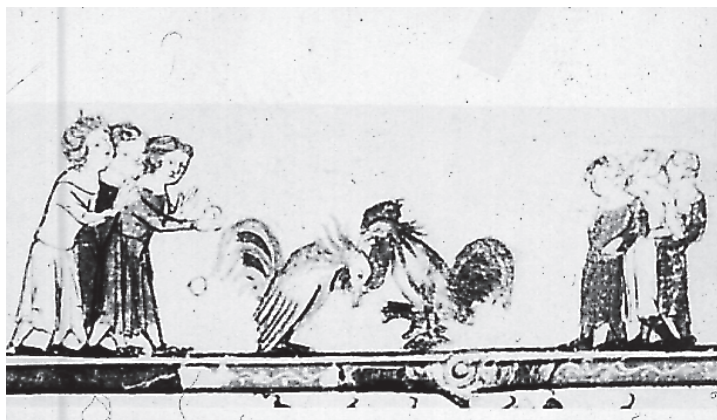




*Mutilación del adúltero (B.N. de París, ms. 9187, 32v.)*

*Escenas de la vida estudiantil (Catedral de París)*





*Jueves de carnaval (Roman d'Alexandre, Oxford)*

*Festín de Herodes (Catedral de Ruán)*





*Bodas de la hija de Godoforus (Notre-Dame de Semur-en-Auxois)*

*Señora Mundo (Catedral de Worms)*





*Virgen Necia y Príncipe Mundo (Catedral de Estrasburgo)*

*Virgen Dorada (Catedral de Amiens)*







*Profeta Daniel* (Pórtico de la Gloria, Santiago)

*Vírgenes Necias y Vírgenes Prudentes* (Catedral de Magdeburgo)





Libro de Horas de Charles d'Orleans

*Escena de Juego* (Cantiga XCIII)





*Escena de lidia (Cantiga CXLIV)*

*Escena de torneo (Grandes Chroniques de France)*







*Escena de convivio (Très Riches Heures de J. Berry)*

*El loco y la mujer mundana (Servilletero de Clèves)*





El loco ataviado con la capucha de la virilidad

*La danza* (*Roman de la Rose* de Guillaume de Lorris)





Frescos del Castillo della Manta

Escena del *Decamerón* (IX, 10)



Eugenia POPEANGA CHELARU

## LA DESACRALIZACIÓN DEL MUNDO MEDIEVAL O «EL MUNDO AL REVÉS»

El acercamiento al tema de las fiestas medievales, requiere el planteamiento previo del problema de la cultura o las culturas en la Edad Media; dado que en la época que nos interesa conviven dos formas culturales importantes: *la cultura llamada popular* o del folclore y *la cultura erudita*, la cultura de los sabios. Por cultura «erudita» entendemos un tipo de cultura eclesiástica que adopta el utillaje intelectual puesto a punto entre los siglos III y V por los autores didácticos que sistematizan, en un nivel simplificado y mediocre, la herencia metodológica y científica de la cultura greco-romana. Pese a la tendencia inicial a una regionalización, la cultura eclesiástica conserva en todas partes la misma estructura y el mismo nivel, debido esto, en primer lugar, a la utilización del latín; en segundo lugar, a una concepción unitaria sobre las coordenadas que forman los ejes del sistema: el espacio y el tiempo. El mundo medieval, visto desde la perspectiva de la cultura «erudita», es un mundo dualista, sometido al juicio divino por culpa de los pecados del ser humano. El concepto de «cosmos» se nos presenta dividido en dos nociones que se oponen: *la civitas Dei* y *la civitas terrena*, bastante próximo este último concepto al de *civitas diaboli*. Esta división sitúa el hombre medieval en una encrucijada: o bien encaminar su vida hacia la ciudad celeste, la ciudad espiritual de Jerusalén, o bien hacia la ciudad del Anticristo. El mundo y el ser humano, el macrocosmos y el microcosmos, están determinados por la sacralidad del número, están representados por las figuras geométricas que simbolizaban la perfección de la creación divina. De esta manera, el universo, en la mentalidad medieval, se presenta como un sistema de círculos concéntricos cuyo número podía ser motivo de controversia. Por ejemplo, los escolásticos, haciendo referencia a los esquemas de Aristóteles, consideran cincuenta y cinco círculos o esferas a los cuales añaden uno suplementario donde sitúan el motor inicial del mundo, el divi-



no, por lo tanto, el mundo terrenal pierde su autonomía al ser parte del mundo divino, reflejo suyo. El espacio se presenta constituido de forma paradigmática sobre ejes verticales en una serie de oposiciones que se aglutinan en la dicotomía de lo «alto» (lo celeste, el mundo de Dios donde reinan la pureza, la bondad, en suma, todas las virtudes) y lo «bajo» (el mundo infernal con todos los pecados). Vemos, pues, cómo las nociones espaciales están relacionadas estrechamente con la valoración simbólica, religiosa y moral. A. Gouverich comenta acerca de este «mundo teológico»: «L'échelle apparue en songe à Jacob et sur laquelle montaient et descendaient les anges, du ciel vers la terre et inversement est un dominante de l'espace médiéval. Cette idée de montée et descente s'exprime avec une force particulière chez Dante. Dans la *Divine Comédie*, non seulement la configuration de l'autre monde —où la matière et le mal son concentrés dans les zones les plus basses de l'enfer, tandis que l'esprit et le bien dominant les hauteurs paradisiaques— est agencée verticalement, mais tous les mouvements décrits par le poète sont verticalisés: escarpements, et crevasses, abîme infernal, chûte des corps entraînés par les poids des péchés, gestes et regards, et même le vocabulaire employé par Dante, tout attire l'attention sur les catégories du 'haut' et du 'bas', sur les mouvements du 'haut' vers le 'bas'. On a vraiment là les coordonnées déterminates de tout tableau du monde médiéval» (1983: 77).

La cultura «erudita» fomenta (y Dante es, por ejemplo, uno de sus representantes) la percepción y la comprensión simbólica del espacio, teniendo como fuente el neoplatonismo cristiano cuyas enseñanzas indican que la realidad no reside en las cosas y en los fenómenos terrenales sino en los prototipos divinos, celestes. Vemos, pues, cómo el mundo real prefigurado, escrito virtualmente en el proyecto divino, no es más que una representación simbólica, temporal de aquél. Así como el espacio se articula según los términos de la cultura eclesiástica, observamos también un tiempo de la Iglesia, una concepción temporal medieval completamente distinta de la de los «antiguos». El cristianismo había renovado esta concepción, puesto que, los clérigos medievales, tomando por modelo las Sagradas Escrituras, confeccionan la idea del «tiempo teológico», que comienza con Dios y está dominado por la Divinidad. La aparición de Jesucristo confiere al tiempo marcado por la noción de eternidad, el tiempo cíclico, la dimensión histórica, puesto que la vida del Salvador determina la historia de la humanidad: la de antes de Cristo, relatada en el Antiguo Testamento y la historia de la realización de la promesa de la redención. La concepción del tiempo en la Edad Media cristalizaba en tres momentos precisos: el comienzo, la culminación y el fin de la vida del género humano; este último momento relacionado con la idea

del Apocalipsis y el fin del mundo. El tiempo se presentaba lineal e irreversible, cargado del dramatismo otorgado a la temporalidad por el dualismo intrínseco al sistema.

La breve exposición sobre las coordenadas básicas del mundo medieval consideradas desde la perspectiva de la cultura «erudita» eclesiástica, nos pone de relieve su principal característica: se trata de una cultura construida sobre los textos, por consiguiente una cultura de naturaleza intertextual, de glosa e interpretación de las Escrituras lo que la convierte aún más, por el vehículo lingüístico, en una cultura de élite. El hombre medieval que no tiene acceso a este tipo de cultura accede en cambio a la cultura en *vulgar* (que por otra parte, tampoco está vedada a los eruditos que la conocen y muchas veces la critican) por la vía de la transmisión oral. Sin ser una cultura popular, sin ser folclore, la cultura y la literatura escritas en vulgar, tienen en general carácter profano, observando, sin embargo, la organización sistémica de la cultura en latín, sobre todo en cuanto al subcódigo retórico. Es interesante señalar que se trata de una cultura transmitida a través de intérpretes, una cultura altamente comunicativa que utiliza la concepción del tiempo y el espacio elaborada por los teólogos, para construir un esquema artístico-literario original.

El otro tipo de cultura es el de las masas campesinas, de los *laboratores* que no poseían ningún tipo de conocimiento organizado. Sin embargo, en cuanto al aspecto temporal, importante para nuestras investigaciones, la cultura popular entiende el tiempo de otra manera: se trata de un tiempo cíclico donde cabe el concepto de eternidad; se trata de un tiempo que no se agota nunca, puesto que cada vivencia se repite, quizás en otro ser humano, igual que se repiten los ciclos solar y lunar, así como los ciclos vitales de la naturaleza. Estamos ante el tiempo formalizado circularmente, lo que permite al hombre olvidarse de la muerte, perpetrar un eterno retorno a la naturaleza que ritualiza, a través de sus estaciones, las tareas del labrador. Éste se guía por el calendario de sus labores en el campo, entendiendo el valor simbólico y ritual de sus gestos en el acto de la siembra, de la cosecha, de la vendimia, que van asociados a la celebración colectiva. Implícitamente, de ahí nace la narración; el acto de contar es también un acto ritual, representa la forma más antigua de espacializar el tiempo mediante la palabra. En la cultura popular medieval, no existe el concepto de espacio en su connotación de macrocosmos, apenas se puede concebir el mundo como imagen y semejanza del mundo divino; predomina aquí la idea del microcosmos centrado en el propio ser humano. Concepción ciertamente antropocéntrica, la del microcosmos entiende al hombre también como creación divina que debe ser

contrastada con el espacio de la naturaleza para poderse comprender a sí mismo. Comenta Gourevich: «Dans l'idée qu'en énoncent aussi bien des théologiens que les poètes, le microcosme est tout aussi achevé et parfait en soi que l'univers à son échelle immense. Le microcosme, tel qu'on le comprenait, était assimilé à l'homme, lequel ne pouvait se comprendre, qu'à travers un parallélisme entre 'le petit' et 'le grand' [...]. L'organisme humain et l'univers étaient, pensait-on, composés des mêmes éléments» (1982: 62). La cultura eclesiástica ofrece al ser humano angustiado ante la muerte un calendario ritual que le acerca más y más al ser supremo; el calendario litúrgico fija el comportamiento de la comunidad, la forma de hablar, incluso de vestir, en función del simbolismo cotidiano, entendido dentro de la literatura de tipo hagiográfico, que se elabora en torno «al santo día». El labrador, se guía evidentemente por el paso del tiempo en la naturaleza; por lo tanto sus fiestas «paganas» no siempre coinciden con las de la Iglesia. En nuestra opinión los tres tipos de cultura no se oponen sino que se complementan. Sin embargo, la historia y la literatura se han dedicado fundamentalmente al estudio de las culturas de transmisión textual directa o diferida, mientras que la cultura popular se ha relegado a los estudios de antropología cultural. De todas maneras la cultura clerical conoce interferencias con la cultura de raíz folclórica, interferencias que presumiblemente han influido en determinadas tendencias de las literaturas en romance. Así pues, podemos indicar la existencia de ciertas estructuras mentales comunes, sobre todo en lo que se refiere a la confusión que acusan, tanto la cultura eclesiástica como la popular, frente a lo material y a lo espiritual, la confusión entre lo terrenal y lo sobrenatural (véase la actitud frente a los milagros y el culto a las reliquias). Se puede mencionar también el acto de evangelización que lleva a cabo la Iglesia a lo largo de la Edad Media, en diferentes espacios, acto que reclama un esfuerzo de adaptación cultural por parte de los clérigos que debían usar el vulgar en sus sermones y aceptar cierto tipo de ceremonias que unían prácticas rituales cristianas con reminiscencias de ritos paganos. A pesar de estos puntos de contacto, en principio, se observa un rechazo por parte de la cultura de la Iglesia frente a lo que llaman «magia», «brujería», «superstición», elementos que sobreviven a pesar de la instauración cada vez más profunda de la mitología judaico-cristiana. Hay textos medievales, sobre todo los de índole religiosa, que condenan con fuerza las costumbres «populares», a pesar de incluir en la literatura hagiográfica una serie de elementos folclóricos, desde la construcción formal hasta la mentalidad que los anima. Se intenta una abolición de la cultura folclórica, abolición de palabra, ya que no se podía eliminar de raíz toda una tradición ritual; se intenta más que



nada desemantizar los antiguos «ritos» y llenarlos de contenido en el sentido de la mitología y simbología cristiana. J. Le Goff comenta que, a pesar de una evidente separación de las dos culturas, éstas comportan en realidad dos niveles que no están totalmente separados: «La fosa cultural reside aquí, sobre todo, en la oposición entre el carácter fundamentalmente ambiguo, equívoco de la cultura folclórica (creencias en fuerzas *a la vez* buenas y malas y utilización de un utillaje cultural de doble filo) y el ‘racionalismo’ de la cultura eclesiástica, heredera de la cultura aristocrática greco-romana; separación del bien y del mal, de lo verdadero y de lo falso, de la magia negra y de la magia blanca, el maniqueísmo propiamente dicho que no es evitado más que por la todopoderosidad de Dios» (*Tiempo, trabajo y cultura*, «Cultura clerical y tradiciones folclóricas en la civilización merovingia»: 1983, 218-219). También es interesante añadir aquí el concepto de «*illo tempore*», que marca los comienzos mismos de la comunidad que lo practica, origen atemporal fijado en un espacio extraordinario y exótico. Las leyendas de carácter fundacional se forjan en aquel espacio sin tiempo que es la nada (la mitología judeo-cristiana practica también en sus albores esta noción del tiempo). Normalmente el acto de fundación lo realiza un héroe secundado por seres extraordinarios, fantásticos; sus aventuras se cuentan para que la memoria colectiva vaya registrando todo el conjunto de mitos en torno a la fundación de un pueblo. La mitología pagana opera de ese modo, señalando a la comunidad, a través de los sacerdotes, cómo actuar en cada momento del tiempo circular. Estas características de la cultura pagana ponen de relieve en la Edad Media cierto cambio de funciones. Igual que el sacerdote, que tiene que transmitir la cultura oficial en el campo, en las grandes ciudades se prepara para la misión de hacer llegar las enseñanzas de Dios a seres marginados por la sociedad: herejes, vagabundos, artistas. Sin llegar a decir que la cultura popular fuese una cultura al servicio de los intereses de estas categorías sociales, de hecho, a lo largo de la historia medieval, los mitos primordiales de carácter fundacional, de fecundación, de muerte y resurrección en la naturaleza, circulan y se conocen gracias a una serie de ritos actualizados mediante formularios, gestos, ceremonias y narraciones. Quienes desempeñan el papel de mantener las raíces paganas de la cultura son considerados «enemigos» de la Iglesia, por lo que muchas veces se les persigue, encierra y quema en la hoguera. Este mundo desorganizado, apartado del sistema de códigos que impera en la época, tiene sin embargo sus propias normas. Hablando de los pueblos primitivos, Mircea Eliade insiste en la *repetición* que se perfila como norma de actuación y de integración en el espacio y el tiempo. La normalidad del mundo se obtiene mediante su

ritualización, mediante la imitación de los acontecimientos iniciales incluida la muerte. Existe una conciencia de la normalidad de la catástrofe cíclica, puesto que siempre simboliza algo y porque además nunca es definitiva, debido a que siempre va acompañada de la idea de resurrección. La mitología judeo-cristiana abrazada por la Iglesia, se opone a este sistema de creencias al postular que el hombre, como ser histórico, desarrolla su vida en un tiempo irreversible que conduce a la muerte.

A pesar de las interferencias entre los dos niveles de cultura, de la carga mítico-simbólica desarrollada en los textos literarios en «vulgar», en la Edad Media predomina, en todos los estamentos, la norma dictada por la cultura eclesiástica; sin embargo, la cultura popular actúa de una manera solapada en los comportamientos del hombre medieval, manifestándose abiertamente en el dominio artístico-literario en un aspecto importante: la imagen del mundo al revés.

## EL MUNDO AL REVÉS

La imagen del «mundo al revés» se manifiesta durante la inmersión del tiempo sagrado en el tiempo profano, durante el tiempo de las fiestas. Comenta Mircea Eliade a este propósito: «[...] el *Tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible*, en el sentido de que es, propiamente hablando, *un tiempo mítico primordial hecho presente*. Toda fiesta religiosa, todo tiempo litúrgico, consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, ‘el comienzo’. Participar religiosamente en una fiesta implica el salir de la duración temporal ‘ordinaria’ para reintegrar el tiempo mítico reactualizado por la fiesta misma» (*Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, 1973: 63). Las fiestas medievales, especialmente las de alto contenido simbólico, desarrollan una serie de actos encaminados hacia la desacralización del mundo consagrado por la cultura oficial. En realidad, se dan dos tipos de fiestas, como también hay dos tipos de tiempo litúrgico; algunas veces los significados coinciden o, para poderlas incorporar en el sistema, los sacerdotes hacen coincidir los elementos paganos con ciertos elementos semantizados distintamente dentro de la Cristiandad. La investigación de las procesiones, de las grandes celebraciones de los días señalados en el calendario cristiano, nos revela que, en muchas ocasiones, a nivel popular desarrollan ritos y prácticas que encierran un sentido distinto al oficial. Hay fiestas de renovación, como las que tienen lugar en primavera, que despliegan a lo largo de los siglos todo un ciclo de procesiones, de plegarias, de ofrendas y, cómo no, una serie de diversiones más o menos profanas.

Jacques Heers en su libro *Carnavales y fiestas de locos*, indica acerca de las fiestas de mayo: «Nuestras sociedades medievales, sobre todo en el campo y por una especie de atracción lúdica muy común permanecen muy ligadas a esta tradición. La fiesta de mayo, con su apuesto caballero que cabalga triunfante, con su árbol, sus coronas y corros, conserva un aire a menudo profano, y los ritos de mayo, con sus bailes de campesinos y campesinas alrededor de los árboles y las fuentes, remiten directamente a un culto pagano muy antiguo de los manantiales y los grandes bosques. La Iglesia, durante mucho tiempo, apenas podía introducir en ellas algunos gestos, algunas devociones propiamente cristianas, como el peregrinaje hasta una fuente sagrada unida al recuerdo de algún santo; a veces se cortaba un árbol sagrado, se le arrancaba de raíz para construir en su mismo lugar una capilla» (1988: 23-24). Las fiestas a las que alude el investigador francés forman parte de una estructura significativa, estructura sistémica que organiza el universo de manera distinta a la medieval oficial; el sistema cultural del Medioevo conserva esta estructura en la memoria colectiva que la actualiza mediante fiestas rituales; también en la cultura medieval subyace lo que llamamos hoy el trasfondo mítico simbólico de los pueblos «bárbaros». Tres unidades culturales básicas, bien sea en el plano de mito, bien sea en paradigmas simbólicos, afloran a la literatura medieval. Se trata de la tradición céltica, la materia de Bretaña; se trata igualmente del significado simbólico-esotérico, a veces, de alguna cantiga de amigo, como también se trata de los fragmentos de tipo «ejemplar», adivinaciones, profecías, proverbios, que entreveran el discurso histórico. Por otra parte, la literatura cortés está plagada de incidencias con un significado simbólico, cuya analogía se encuentra en la enciclopedia popular; sin ir más lejos, todos los significados de la fuente, incluso el espacio del bosque en que alterna la espesura con el claro donde se encuentra una edificación (ermita o torre). La simbología de los elementos, la descripción misma del mundo conocido, a pesar de querer ceñirse a las enseñanzas de las Escrituras y a las «enciclopedias» de las autoridades, demuestran el recuerdo de una visión cósmica que comprende tanto el mundo organizado y cristianizado como el mundo en desorden, el mundo de las maravillas, lo desconocido. La Edad Media, a través de la cultura popular, hereda y transmite los mitos primordiales, cristalizados en culturas anteriores, mitos que se conservan de modo fragmentario en la repetición del acto ritual.

La imagen del «mundo al revés» se puede entender como una concentración de vivencias temporales extremadas en un espacio físico reducido y dentro de unos límites cronológicos prefijados. El hombre no puede vivir continuamente en un «mundo al revés» como no sea éste las antípodas po-

bladas por monstruos, por seres extraordinarios y extravagantes que afloran en la literatura e iconografía relacionadas con los discursos marginales y las fiestas. Para poder disfrutar de este espacio «mágico-maravilloso» se debe producir un acto de transgresión del orden establecido, llegándose a veces hasta la ruptura y la inmersión en tiempos y espacios olvidados. Sin embargo, la creación de esta «imagen», no es más que un espejismo, un reflejo burlesco y paródico del mundo en un espejo deformante, y como tal fenómeno tiene raíces sociales profundas. La vida medieval se estructura sobre el movimiento de dos ejes complementarios, dos tendencias que actúan simultáneamente. Ante la necesidad de organizar, estructurar y textualizar el mundo, ante la abundancia de códigos de diversa índole religiosa, social, amorosa aparece constantemente la tendencia de descodificación en clave paródica, descodificación que puede llegar hasta la desacralización del rito, del gesto y de las palabras, en resumidas cuentas, hasta la destrucción de los ejes comunicativos del sistema. Uno de los elementos fundamentales que prepara el cambio hacia la profanización del mundo medieval es la ambigüedad que se observa precisamente en los gestos y las palabras que suelen acompañar el rito. Por lo tanto, bajo el signo de lo *ambiguo*, la fiesta medieval, encrucijada de códigos culturales, evolucionará hacia la desacralización, así como el drama litúrgico irá alternando los episodios de tipo hagiográfico con las escenas de taberna o de plaza pública desplazando su escenario desde el interior sagrado de la iglesia hacia el espacio abierto de la calle o plaza. Sin detenernos mucho sobre estos aspectos, muy estudiados ya, mencionamos el uso profano que se hacía de los espacios sagrados; los cementerios se veían convertidos, muchas veces, en lugar de paso, paseo y citas amorosas, mercadillo con tiendas ubicadas en las galerías y pórticos, amén de lugar de celebración de ferias y procesiones y cobijo de vagabundos y malhechores. Los documentos de la época, tanto los de naturaleza religiosa que critican vehementemente tales usos, como los literarios que los satirizan, son testimonios de la ambigüedad que reinaba en los procesos de comunicación de lo sagrado. Igual suerte que los cementerios corrían las iglesias y las catedrales que por ser, aparte de espacios sagrados, construcciones fuertes, suficientemente grandes y con capacidad defensiva, pasaban a convertirse en graneros, el campanario en palomar y asilo de indigentes y el altar en sala de banquetes. Valgan como ejemplo las palabras de Gregorio de Tours comentadas en «Religiosidad popular en la Alta Edad Media» por Orozco Giordano: «terneros, caballos, cerdos, toros ofrecidos a los santos, acompañados por los respectivos dueños u oferentes, eran introducidos en la iglesia y llevados hacia el altar. Rumor de patas de ovino, ruido de zuecos y de pezuñas, mugi-

dos, relinchos y gruñidos, junto con otros inconvenientes fácilmente imaginables, producían tal alboroto que convertían la nave de la iglesia en algo semejante a un rancho de Tejas. A las de los animales se unían las voces de los hombres que trataban de amansarlos. Al Obispo de Tours le pareció un verdadero milagro una vez, la inesperada *mansuetudo pecorum in hac basilica votorum*, considerando que, entre aquellos animales, llevaban también *cothurnos tauros*, tan fogosos que quince hombres difícilmente conseguían sujetarlos. Pero apenas habían traspasado el umbral del sagrado recinto, aquella manada indómita se calmó como si fuera un rebaño de ovejitas, que llegaron al pie del altar sin cocear demasiado ni dar cornadas a los fieles, medio divertidos y medio asustados, a los que incluso lamían mansamente las manos y el rostro» (1983: 215).

A todo esto se añadía la vida de los servidores de la iglesia, clérigos, sacerdotes o canónigos. Basta con ver la condena continua de los representantes más firmes de las reglas y los ritos eclesiásticos, como también toda la literatura de naturaleza satírico burlesca donde la figura del clérigo, algo estereotipada, ocupa un lugar destacado, para entender que el sistema medieval homogéneo y cerrado, a primera vista separando el mundo «de arriba» y el «de abajo», sufría constantemente movimientos de inversión de papeles. La violación de un código, estructura social, ley o premisa social cuando se comete por un héroe puede adquirir aspectos trágicos, mientras que si el transgresor es un campesino, un patán, un loco, una mujer o un clérigo estamos dentro del registro cómico que actúa en la ambigua e incierta organización de «el mundo al revés». Las fiestas de transgresión se pueden entender como fiestas liberadoras que permiten al ser humano abandonar por un tiempo corto y en un espacio limitado su destino social, su «rol», que a lo largo de todo el año le produce ansiedad, y sumergirse en un mundo en que los ritos, los gestos y las palabras que constituyen su actuación cotidiana forman objeto de parodia, de burla, producen y liberan la risa. Sin embargo, Umberto Eco en su artículo «Carnival» publicado en *Approach to Semiotics*, 64, 1984, comenta que este tipo de fiestas, las que prefiguran el mundo al revés en el que los pájaros nadan y los peces vuelan, mundo en el que zorros y conejos cazan a los humanos, los obispos se convierten en locos y coronan a los locos, estas fiestas pues, son promovidas por el poder social que utiliza lo «circense» para tener quietos a los descontentos, considerando que, si bien la parodia o la sátira pueden ser a veces peligrosas, las bufonadas, los bastonazos, el baile y la creación de las «maravillas» a modo de espectáculo son inocentes y tienen efecto catártico. Se trata fundamentalmente de aquellas fiestas o ceremonias en las que se olvidan todas las nor-

mas; la simbología espacial del «arriba» y el «abajo» se mantiene pero con los valores cambiados; impera el disfraz, lo conocido se convierte en no conocido, la fundamental dicotomía bueno/malo, relacionada con la idea del pecado, queda abolida, puesto que se puede dar rienda suelta a una serie de comportamientos prohibidos. Sin embargo, tratándose en gran parte de unas fiestas «controladas», la duración de la libertad en el mundo al revés es casi siempre efímera. A pesar de no ser textos propiamente medievales, hay algunos, en castellano, que por lo menos nos pueden servir de ejemplo. Se trata del «Baile de la casa al revés y los vocablos» del Licenciado Luis de Benavente (páginas 828-29 en Colección de entremeses... NBAE, I, 1) donde los personajes, el gracioso y las dos mujeres, ponen delante del espectador, de forma festiva, muchos de los elementos que configuran el mundo al revés: «Vuelto lo de abajo arriba/ está el mundo novelero;/ el pie quiere ser cabeza/ y vivir sin alma el cuerpo».

En general, todos estos elementos que configuran la imagen trocada, invertida o disfrazada del mundo cristalizan, aunque de manera distinta, en dos fiestas fundamentales. Antes de hablar del carnaval, mencionaremos las fiestas de los locos, fiestas cuyos protagonistas son precisamente aquellos seres que se encuentran, a causa de su enfermedad, marginados, apartados de la comunidad. La actitud frente a la locura es, en diversas sociedades, a pesar de los distintos matices, fundamentalmente la misma; la demencia es considerada como un signo divino, el demente lleva una impronta sagrada. La concepción mágica de la locura la encontramos en muchas religiones diferentes a la cristiana y en ambientes socio-religiosos distintos a los de la Europa occidental. La locura transitoria del héroe es un motivo recurrente en la novela de caballería; la locura del mago Merlín deriva en el don de la clarividencia y de la profecía. Al loco se le respeta, se le tiene pena, pero es a la vez objeto de burla y escarnio. La figura del loco en el mundo medieval se presenta de forma dualista; el loco cuerdo, el mago poseedor de lo más secreto del universo, es a la par el ser en que se dan, aunque de forma inconsciente, todos los vicios y las bajezas del ser humano. El loco es la encarnación de la voluntad celestial de enseñarnos lo que significa el poder de la mano divina que, en un ser humano, puede aunar las virtudes y los vicios de la especie. El loco es un elegido de Dios al tiempo que una encarnación del pecado, lo que provoca en la conciencia colectiva un sentimiento complejo; al loco se le otorga el triunfo sobre el miedo en una auténtica inversión de valores, lo que da lugar a la Fiesta de los locos, celebración de tipo profano en que se exalta mediante regocijos y bufonadas la actuación del demente. Se trata de una fiesta de invierno relacionada con la fiesta de los Inocentes y



la fiesta del asno, fiestas que anuncian de alguna manera la gran celebración del carnaval. Se inscriben en el tiempo litúrgico, pero conservan fuertes reminiscencias de la tradición popular pagana.

Hemos escogido la Fiesta de los locos entre tantas que salpican el calendario medieval puesto que la figura y su tratamiento festivo han encontrado un lugar importante en la literatura medieval. En primer lugar, se le describe cargado de los emblemas de su situación, vestimenta, gorro o capuchón, en la mano su mazo o su cetro burlesco o incluso, parodia del báculo episcopal, un largo bastón, que termina en una cabeza de mujer pintada con colores vivos y adornada con cascabeles o pequeñas campanillas. Philippe Menard, en sus escritos sobre la risa y la locura en la Edad Media («Les fous dans la société médiévale», *Romania*, 1977), comenta que el loco incluso se alimenta de manera distinta; en las farsas o los *Jeux* cómicos suele comer quesos grasos y puré de guisantes.

Menard indica que, en el *Jeu de la Feuillée*, de Adam de la Halle, el hecho de que uno de los personajes, Walet, tenga en sus manos «un buen queso graso» no es suficiente para designarlo como poseído, dado que el queso era considerado, en aquel entonces un alimento malsano. Curiosamente el queso es un elemento alimenticio muy frecuente y se sitúa en las fiestas que nos ocupan, del lado, claro está, de Don Carnal. Los guisantes, sin embargo, ocupan posiciones al lado de Doña Cuaresma y quizás fuese la ambigüedad signica de estos dos elementos que son presentados como atributos de la locura los que determinan su empleo. Queso graso, guisantes secos y flatulencia relacionados con el mundo de abajo, el del vientre, todo esto, lo encontramos ridiculizado de otra manera en un entremés de la colección mencionada, entremés de aspecto carnalesco que cuenta el afán de dos damas madrileñas por conseguir «flatos en bote». También, es interesante señalar la tonsura en forma de cruz que, según Menard, caracterizaba a los locos y la comparación con la tonsura de los clérigos. Los locos de las farsas son «locos» de aldea amenazados continuamente por la burla y el escarnio de la gente del «pueblo bajo» que procura darle bastonazos, arañarle con ganchos, echarle encima cubos de agua. Si pueden, le hacen montar sobre un asno, pero mirando hacia atrás, gesto burlesco que tiene su significado simbólico y se considera una de las formas de castigo y penitencia en la época. En la fiesta de los locos, el loco es un rey al revés, lo que se realiza mediante una cabalgata bufa que produce grandes manifestaciones de júbilo popular. Pero hay también locos de corte, los que, como bufones, forman parte del cortejo de los grandes señores, príncipes y reyes. Los hay de verdad y los hay disfrazados, juglares que optan por el papel del más marginado socialmente, con tal de practicar la sátira de la verdad.



Poco a poco el loco entrará como figura en los juegos dramáticos, teniendo exactamente el mismo papel que en una corte principesca, la de provocar con sus disparates la risa gorda del público. Algunas veces encontramos en las farsas al falso loco, así como su nivel más bajo, el tonto real o fingido. La risa como elemento fundamental de la inversión requiere ambigüedad en todos los planos de una ceremonia o representación. La locura aparece también en la novela de caballería; casi siempre se trata de una locura transitoria, provocada por medios mágicos. Aun así suscitan la risa y la compasión del público cortesano que no reconoce a los héroes bajo el disfraz de la locura. Por ejemplo, en la corte del rey Marc en la *Folie Tristan*, cuando el pobre héroe enloquecido proclama bien alto que ha tenido por madre a una ballena, por nodriza a una tigresa y que quiere raptar a Isolda para conducirla a un palacio de cristal suspendido en el aire, todos exclaman: «¡Es un buen loco! ¡Qué bien habla!», lo que demuestra el carácter de diversión, de «maravilla», de «extravagancia» que toma la locura como motivo literario. De la misma manera se asocia al mito del «hombre salvaje», en que se mezcla la locura con la cordura según la perspectiva desde la cual se mire la actuación del personaje. En cuanto a la fiesta propiamente dicha, ésta se celebra para regocijo del «vulgo», aunque igualmente atañe a las gentes de cultura eclesiástica. Los locos se burlan de todo y el reflejo de su burla, en la literatura, se nota en las obras donde predomina la vena satírica, obras en que se actúa con disfraz, que van desde la parodia ligera a lo grotesco profundo. Comenta de nuevo J. Heers: «Estos temas críticos, contestatarios con la impronta de una severa reprobación moral o, más netamente, de generosos toques de humor e irreverencia, florecen en todos los círculos de clérigos y de literatos, en la propia Iglesia, a la sombra del coro y del claustro, recogidos por los humildes, por los pequeños clérigos y hasta por los niños. Así pues, la Fiesta de los locos se presenta con toda naturalidad, en el interior de un grupo social, de un círculo de iniciados, como un juego de sátiras y de parodias» (1988:152). El contenido propiamente dicho de la fiesta consiste en la instalación en la Iglesia misma de un poder nuevo y lúdico, puesto que se elige como *abad o papa de los locos*, normalmente, a un joven clérigo, lo que significaba una división provocada por la parodia litúrgica en la Iglesia (muy condenada, sin embargo, por los censores) y una cabalgata popular por las calles. En cuanto a la paraliturgia celebrada por el abad o el papa de los locos, se produce con gran profusión de bebida, lo que degenera en gritos y escándalo; por otra parte, prefigura en versión grotesca las prácticas mágicas donde también se invierten los papeles, si bien aquí no de los oficiantes sino de la divinidad. Vemos, pues, cómo una de las fiestas importantes del calendario de invierno, fiesta que en su significado

primordial indica la posibilidad de un cambio del orden preestablecido, indica también la existencia, aunque sea sólo por un día, de un «mundo al revés» donde se permite lo prohibido habitualmente. Es difícil situar este tipo de fiesta dentro de la cultura eclesiástica o dentro de la cultura popular. Se trata precisamente de una fiesta que, en sus manifestaciones muestra la imposibilidad de separar netamente los dos niveles culturales. Su origen es, sin ninguna duda, pagano, popular, profano, y su recepción, su actualización, necesita de un público popular; los actores de la fiesta, los intérpretes, en cambio, son gente menuda del estamento de los *oratores* que rompen el equilibrio del código religioso para convertirlo en su misma parodia. Se trata, pues, de un fenómeno de hipocodificación cultural, fenómeno que arrastra tras de sí la degradación del código estético. Sin embargo la fiesta tiene una duración temporal limitada y se inscribe dentro de los ritos de invierno, celebrados tanto por la Iglesia como por el pueblo a la manera pagana. La figura del loco reviste de ambigüedad la fiesta que, aparte de ser una demostración del quebranto de la ley que genera la comicidad, siempre con la complicidad de un público, llena a éste de inquietud por las connotaciones simbólicas que implica colocar de rey sagrado a un demente.

Como culminación de las fiestas el *carnaval* con sus ritos, gestos y palabras invertidos o disfrazados viene a demostrar una vez más la unidad del sistema cultural medieval. A pesar de reconocer dos niveles de cultura, éstos encuentran zonas importantes de interferencia precisamente en determinados momentos temporales en que el tiempo litúrgico cristiano y el pagano coinciden en una ceremonia-espectáculo, una fiesta que promueve el desorden y la alteración de todo el sistema. Es interesante señalar que este tipo de actos y su representación artístico-literaria darán lugar a una actitud importante en la Edad Media, a la vida y al arte entendidos como juego, desprovistos de su significado simbólico, por un día. La pérdida programada de la carga semántica conduce, sobre todo en el código estético, a creaciones nuevas que ejercen su función dentro del código, más bien en un nivel sintáctico, puramente retórico. Con el Carnaval como fiesta cumbre que exalta el «mundo al revés», ponemos de relieve tanto en la vida social como en lo artístico un rasgo importante de la época: su capacidad de reír; esto es, su vena cómica con todos sus grados desde el humor hasta el registro grotesco. La fiesta que precede a la Cuaresma se sitúa como todas las demás dentro del calendario litúrgico; sin embargo, aglutina a toda la población que se convierte en intérprete de la misma. La ruptura de las convenciones, la alteración de la sintaxis ritual establecida, provoca la aparición de un nuevo rito, esperado, sí, a lo largo de todo un año, un rito de efecto catártico en que cada ser humano,

disfrazado, convertido en una imagen, baila la danza del mundo en que todo está permitido. El Carnaval es «la danza de la muerte» al revés, puesto que si bien los actores de las danzas macabras solían ser iguales e igualados ante la muerte, en el Carnaval el disfraz iguala también en la danza de la risa y del desenfreno al rico y al pobre, a la gran dama y a la burguesa. Si bien la Fiesta de los locos era un montaje de los clérigos, el carnaval es realmente una fiesta popular con fuertes raíces en las tradiciones paganas. Es fundamentalmente un rito de paso, una fiesta puente entre la abundancia y el desenfreno de los instintos y la constrictión cuaresmal; al menos éste es el significado bajo el cual se la tolera en la cultura eclesiástica. El espectáculo de la fiesta del Carnaval aparte de sus significados de matiz antropológico, como espectáculo en sí, es uno de los más completos del Medioevo, puesto que ofrece una cabalgata, procesión donde de manera alegórica, en tono mayor o menor, casi siempre en un clima paródico y burlesco, desfila la vida de la corte y de la ciudad, se representan pequeños «misterios», enigmas y adivinanzas, aparecen personajes de los ciclos épicos y novelescos y también seres extraordinarios, gigantes, hombres con un solo ojo y un solo pie, los famosos cinocéfalos, las maravillas y los monstruos. El desfile, organizado con rigor presenta al espectador justamente la quintaesencia del sistema cultural en que está inmerso. La descodificación sin embargo se realiza en clave paródico-burlesca, puesto que el disfraz permite incluso alterar el orden de la propia enciclopedia. Además, el espectador que admira la cabalgata es un intérprete en potencia, y de hecho juega el papel que le indica el disfraz elegido. Comenta de nuevo Heers: «Anonimato, disfraces e inversiones, distribución de vino y efectos multitudinarios, danzas burlescas, músicas sin armonía, salvajes y estridentes, golpes de tambor, gritos y canciones obscenas, este es, dicen los cronistas o moralistas todo el ambiente del Carnaval, juego brillante aunque peligroso» (1988: 209). El Carnaval como fiesta ritual y espectáculo ha desarrollado en torno una serie de manifestaciones literarias de tema satírico-burlesco, especialmente farsas que se podían representar fácilmente y que requerían para la realización de la función cómica un público capaz de descodificar situaciones ya tipificadas. Hay mucho material tanto antropológico como literario sobre las famosas batallas de Don Carnal y de Doña Cuaresma. Entre los textos medievales más antiguos están los franceses como la *Bataille de Karesme et Charnage* del siglo XIII. En Italia, también en el siglo XIII Guido Faba da noticias de un *De Quadragesima ad Carnisprivium*, sin contar con la famosa batalla contada por el Arcipreste de Hita en el siglo XIV. Acerca de unas costumbres curiosas relacionadas con estos textos comenta Franco Cardini en *Días Sagrados*.

*Tadición popular en las culturas euromediterráneas*, Argos Vergara, 1984, p. 224: «De un encuentro según normativas del torneo, entre ‘Quadragésima.... personificada por una riquísima vieja’ y ‘carnal personificado por un hombre obeso, zopenco y de tez colorada’ nos habla Sabatino de Arienti en carta a Isabel Gonzaga en 1506. En aquel caso contrariando las normas de la lógica y la cronología del calendario el Carnaval venció a la Cuaresma. Y podría uno preguntarse, si no habría tras esa victoria, el recuerdo bastante impío (aunque no tendría por qué asombrar) de otra por otra parte muy diferente e importante victoria que el Carnaval había logrado sobre la Cuaresma, ocho años antes en Florencia, en la Piazza dei Priori, donde había sido ajusticiado aquel Jerónimo Savonarola quien, con sus hogueras de la vanidad, había puesto en tantas dificultades el Carnaval. Savonarola termina justamente en la hoguera exactamente como a veces termina la vieja. Por eso es lícito ver, en estos encuentros literarios o dramáticos de Carnaval con Cuaresma, una notable ambigüedad».

La fiesta va acompañada por la sátira de las costumbres, por la crítica de los abusos de los grandes de la época y de la comunidad. El cortejo mismo puede ser un desfile alegórico de personajes tipificados fácilmente reconocibles; también aparte del montaje de carrozas, algunas de carácter narrativo-alegórico, prolifera la canción en todas sus dimensiones, la épica, la lírica y la cómico-satírica, así como el juego dramático que, sin embargo, está dirigido fundamentalmente a divertir, a provocar la risa. El análisis de ciertas farsas medievales independientemente del contexto variopinto y espectacular del Carnaval, puede llegar a interpretaciones erróneas. Las fiestas medievales, tanto las de tipo procesional litúrgico de donde realmente ha derivado el teatro medieval como las de tipo popular que hemos comentado, nos dan la medida de las vivencias del hombre medieval dentro del tiempo histórico que le lleva hacia la muerte y dentro del tiempo iterativo que le lleva a la regeneración. Ritos paganos y ritos cristianos se funden en la fiesta de Carnaval, haciendo honor a la vida, en un poderoso sentimiento vital que impulsa al espectador a procurar ser intérprete de su propio mundo, el mundo al revés, revelado solamente algunos días al año, eso sí, todos los años.

Ana María HOLZBACHER-VALERO

## FIESTA Y LITERATURA EN LA EDAD MEDIA FRANCESA

Quisiera penetrar en la fiesta medieval de la mano de un medievalista insigne: Johan Huizinga. Huizinga<sup>1</sup> propone añadir a las expresiones *homo sapiens* y *homo faber*, acuñadas para designar a los seres de nuestra especie, la de *homo ludens*, por considerar que el hombre cuando juega cumple una función tan esencial como la de fabricar, al ser el juego una categoría vital absolutamente primaria, que, por otra parte, pertenece al ámbito de la fiesta. Esta importancia del juego y de la fiesta justifica la celebración de nuestro Seminario...

He dado a la charla de hoy el título «Fiesta y literatura en la Edad Media Francesa», porque voy a focalizar la fiesta de un punto histórico-geográfico determinado –la Edad Media Francesa– y porque voy a estudiarla no sólo *en* la literatura, sino *como manifestación* de literatura y *como generadora* de literatura.

Por ello les invito a abordar nuestro tema en tres tiempos. En primer lugar vamos a asistir a *las imágenes de la fiesta que nos ofrece la literatura*, sobre todo la narrativa. En segundo lugar, evocaremos, muy brevemente, *la fiesta literaria*: las competiciones poéticas. Por último analizaremos *las grandes fiestas, ya sean sagradas, ya clericales que dieron nacimiento a un género literario: el teatro*. Seguirán a esto nuestro comentario personal y unas conclusiones.

Cada uno de los tres espacios en los que transcurre la vida de la sociedad medieval: el castillo, la Iglesia y la plaza pública, es el escenario de uno o más tipos de fiesta.

---

<sup>1</sup> *Homo ludens*, Scholvinck, 1954. Madrid, Alianza Emecé, 1972, pp. 84, 87, 90

## 1. LA FIESTA EN LA LITERATURA

En el primer punto que abordaremos –*la fiesta en la literatura*– están presentes los tres espacios: el castillo, la Iglesia y la plaza.

A través de la Literatura, asistamos pues a la más vistosa de las fiestas de los castillos: el *torneo*.

El torneo es la fiesta caballerescas por excelencia. Los torneos se celebraban sobre todo en primavera: en los calendarios de los meses, mayo aparece a menudo representado por un caballero que parte al combate. Tenían como escenario una vasta pradera; enfrentaban durante varios días, en un combate encarnizado y peligroso, a caballeros armados de lanzas y espadas y cubiertos de pesadas armaduras. Los contrincantes se jugaban incluso la vida para adquirir renombre y prez. De hecho era frecuente que cobrasen leves heridas –lo cual les procuraba la compensación de recibir luego la visita de las damas y doncellas–, y no era impensable que encontraran la muerte. Esta fue la suerte, o mejor la desdicha, de tres de los cuatro caballeros del lai de *Chaitivel* de María de Francia<sup>2</sup>, y la del señor que desde el mirador de su ventana espera en vano Belle Doette, en la «chanson de toile» que lleva su nombre<sup>3</sup>.

La recompensa era el caballo del vencido, y a veces un premio, o un rescate que permitía pagar el banquete que se celebraba a continuación...

Un torneo era una festividad deportiva para los que participaban en él, y un espectáculo para las damas –que lo contemplaban desde los estrados montados a este efecto cotilleando, informándose de los nombres de los contrincantes, y alabándolos o escarneciéndolos según las circunstancias–, era un espectáculo también para el pueblo en general.

En *Erec et Enide* de Chrétien de Troyes tenemos la brillante descripción de un torneo que convocó el rey a raíz de la boda de los protagonistas:

Un mes después de Pentecostés, el torneo se congregó junto a Tenebroc, en la llanura. Hubo allí muchos estandartes bermejos, muchas camisolas bordadas, muchas mangas, unas azules, otras blancas, que habían sido dadas por amor. Llevaron allí lanzas, muchas teñidas de azul y de sinople, muchas también de oro y de plata, mu-

---

<sup>2</sup> María de Francia, *Los Lais*, Ed. A.-M. Holzbacher. Barcelona, Sirmio, Quaders Crema, *El Festín de Esopo*, pp. 286-296.

<sup>3</sup> *Les chansons de toile*, Ed. M. Zink, París, Champion, pp. 89.

chas de otros colores (...). Allí se ataron aquel día muchos yelmos de hierro y de acero, unos verdes, otros amarillos, otros bermejos, reluciendo al sol; se vieron tantos blasones y cotas de malla blancas, tantas espadas colgadas al costado, (...) buenos escudos de azur y de sinople, otros de plata con hebillas de oro; muchos y buenos caballos: alazanes, leonados, blancos, negros y bayos: todos se lanzan al galope unos contra otros.

El campo está enteramente cubierto de armas. A un lado y a otro, la línea de los combatientes se anima; el tumulto del combate se eleva, grande es el estrépito de las lanzas que crujen (?). Las lanzas se quiebran, los escudos son horadados, las cotas desmalladas; los caballeros, desmontados de sus sillas, caen, los caballos sudan y echan espumarajos por la boca...<sup>4</sup>.

El torneo iba habitualmente seguido de festejos –banquetes, exhibiciones de juglares– a los que asistían participantes y espectadores.

En *Galeran de Bretagne* se convoca un torneo para la octava de San Juan, para saber quién valía más, si los Alemanes o los Bretones. Dos jornadas de combates, que empiezan de buena mañana, después de oír misa, y que terminan invariablemente en contienda. El balance negativo son «muchos miembros y dientes rotos». La suerte se decantó del lado de los Bretones, y les enseñaron a los vencidos «comment prison fait bourse plate». Hicieron pagar para rescatar a sus adalides entre 400 y 700 marcos de plata, que los vencedores gastaron alegremente en una fiesta. «Tal es la costumbre de los torneos»<sup>5</sup>.

En *Joufrois* encontramos más precisiones sobre la celebración que sigue al combate. El protagonista participa en un torneo en la octava de Pentecostés, y en él vence a varios contrincantes, que le entregan sus respectivos caballos. Por la noche hace pregonar que tendrá «mesa abierta» e invita a participar a los juglares y menestriales. Sigue la descripción de la fiesta. Mesas cubiertas de ricos manteles, lujosísima vajilla, iluminación. Unos juglares bailan la danza «de las espuelas», otros saltan a través de aros, otros hacen ejercicios de equilibrio o de destreza con espadas o cuchillos, otros cantan, acompañándose de diversos instrumentos<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Ed. Mario Roques, CFMA, París, Champion, 1981, vv. 2081-2112. Salvo indicación, la traducción de los textos es nuestra.

<sup>5</sup> Ed. Foulet, París, Champion, CFMA, 1925.

<sup>6</sup> Ed. Clovis Brunel, París, SATF, 1943.



Nuevos detalles en *Le Chatelain de Couci* con motivo de unas justas. Muchos extranjeros. Desde el día anterior afluyen los caballeros, acompañados de sus mujeres y amigas, para ser más valientes y atrevidos –obsérvese la relación amor-proeza, amor como estímulo de proeza–. Habían sido montadas más de 20 tiendas entre el río y el bosque, en medio de las flores, y después de la justa, unas damas bailaban, otras hacían compañía a los heridos y más de un caballero se creía en el paraíso hablando con sus hermosas vecinas. El premio de las justas era un halcón. Hubo uno para los caballeros del país, y otro para los de fuera<sup>7</sup>.

La duración y los festejos que acompañaban al torneo hacían de él un importante encuentro social y como tal podía ser una circunstancia propicia para encontrar marido. Así lo entendían, en *Le Chevalier de la Charrette*, las doncellas de la corte de Artus, cuando, sintiéndose faltas de protección en ausencia de Guenièvre –que había sido raptada–, pensaron que les convenía casarse y, para ello, decidieron de común acuerdo organizar un torneo. Ni que decir tiene que la elección de las doncellas iba a recaer sobre los que obtuvieran el honor de la jornada<sup>8</sup>.

En *Le Roman du Comte d'Artois*, el conde de Boulogne organiza a su vez un torneo, «para poner a prueba la valentía de los nobles de su país y para dar a conocer a una hija suya que era su heredera»<sup>9</sup>... Las intenciones son evidentes.

Por último, en el *Roman du Chatelain de Couci*, el rey Richard hace pregonar un gran torneo en Inglaterra. Muchos franceses se disponían a asistir. Se decía que al final del torneo el rey haría «prêcher la croix». Aquí la fiesta va a ser ocasión para incitar a los caballeros a participar en la Cruzada.

Desde la segunda mitad del siglo XIII, los burgueses de las ricas ciudades del norte de Francia organizaban también torneos, tal vez con el deseo de jugar a ser nobles. Encontramos una referencia literaria a este hecho en un diálogo de *Le Jeu de la Feuillée* de Adam de la Halle, en que se hace alusión irónicamente a un «gentilhombre» de la ciudad (de Arras) que va recorriendo el país de un lado para otro, participando en todos los torneos «de table ronde», en honor del hada Morgana<sup>10</sup>. El «gentilhombre» en cues-

---

<sup>7</sup> Ed. Matzke-Delbouille, París, SATF, 1936.

<sup>8</sup> Ed. Mario Roques, CFMA, París, Champion, 1978, vv. 5359-5379.

<sup>9</sup> Ed. J.C. Seigneuret, Ginebra-París, Droz-Minard, 1966, pp. 3.

<sup>10</sup> Ed. E. Langlois, CFMA, París, 1968, vv. 716-725.

tión, un tal Robert Sommeillon, que aparece en el *Jeu* breve pero rotundamente satirizado, era en realidad un rico burgués que la Historia ha identificado porque, a su muerte, legó a la ciudad su casa para hacer de ella un hospital<sup>11</sup>.

Los torneos «de tabla redonda», o sencillamente las «tablas redondas», eran una variante del torneo, de la que encontramos un ejemplo en *Le Tournoi de Chauvency*. Un grupo de caballeros se hacen fuertes en un espacio cercado (aquí únicamente por un hilo dorado) dispuestos a justar contra cuantos quieran provocarlos<sup>12</sup>.

El autor de *La Gran Conquista de Ultramar* castellana (1295) nos da una descripción minuciosa de este juego que, según él, usaron los franceses antiguamente. Los caballeros que promovían la «tabla redonda», acudían acompañados cada uno de su dueña o doncella. Se instalaban en una pradera, ponían tiendas unas contra otras, formando «un corral redondo», y en la parte externa disponían sus escudos. Dentro del recinto así formado estaban los caballeros armados y tenían los caballos cubiertos de sus señales. El caballero de fuera que quería justar, se acercaba a aquel palenque y daba con el cuenco de la lanza en uno de los escudos, y el señor del escudo salía del corral y rogaba a la dueña o doncella que había llevado que le pusiese el yelmo y le diese el escudo y la lanza. Entonces cabalgaba el caballero hacia quien lo había retado. Si caía el de fuera, el de dentro tenía su caballo y sus armas, y daba el caballero como preso a la dueña o doncella que allí tenía. Si caía el de dentro, era el otro el que tenía sus armas y su caballo.

Según este autor, el juego duraba de 8 a 15 días, y un día antes de marcharse disponían mesas a la redonda por la parte de dentro de las tiendas (en el interior del corral) y «allí comen todos aquel día lo mejor que pueden». La disposición de las mesas daba nombre al juego, «que no por la otra que fue en tiempo del rey Artus». El último episodio de esta fiesta consistía en pedir a la doncella más bella que les llevase «un pavón asado», pero conservando las plumas del pescuezo y de la cola, de modo que llevase la cabeza bien alzada y «la rueda toda hecha», y «anda diziendo a cada cavallero qué es lo que promete de hacer a aquel pavón. E cada uno, lo que prometiere halo de cumplir e de

---

<sup>11</sup> Ver H. Guy, *Essai sur la vie et les oeuvres littéraires du trouvère Adam de la Halle*, París, 1898, pp. 440.

<sup>12</sup> Citado por E. Langlois, *La vie en France au Moyen Âge*, Ginebra, Slatkine Reprints, 1970, p. 306.

tener aquel año (...), e si no lo hiziere, ge lo ternán por tan mal como si hiziesse una grande trayción. E después, a aquellos que prometen danles a comer sendas tajadas de aquel pavón, e vanse su camino»<sup>13</sup>.

Los que no prometían no sabemos si tenían tajada...

*La Gran Conquista* hace de los «votos del pavón» una parte de los juegos de «la tabla redonda», pero parece tratarse de dos cosas distintas e independientes una de otra. En cuanto al origen del nombre, es también discutible que no implique una alusión a la «tabla redonda» del rey Artus.

La *ordenación de caballeros* constituye por sí misma un motivo de fiesta, pero es frecuente que se haga coincidir con otro acontecimiento. Así en *Erec et Enide* de Chrétien de Troyes fueron ordenados 400 caballeros en los días que siguieron a la coronación de Erec<sup>14</sup>.

La ordenación de caballeros y el torneo se celebran en primavera, por motivos obvios: belleza del entorno, duración del día y suave temperatura, que permite el alojamiento en tiendas de campaña y los juegos placenteros al aire libre.

En *Galeran* encontramos un ejemplo de ordenación. El duque proclama «un día»; la concurrencia de damas y caballeros es tan numerosa que se hace preciso alojarlos en tiendas, extra muros, en plena campiña. La primera jornada se destina a los actos solemnes: se arma a los caballeros y se oficia una misa. Después se celebra un banquete mientras se atiende al espectáculo que ofrecen los juglares: narración de historias verdaderas o falsas, canciones, y música instrumental: viola y cornamusa.

<sup>13</sup> Ed. L. Cooper, *La gran conquista de Ultramar*, I, Bogotá 1979, p. 576. Citado por Martín de Riquer, «El joc de la Taula Rodona», *Miscelannia Antoni M. Badia i Margarit*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, vol. I, 1984, pp.7-18, col. Biblioteca Abat Oliva, 35. Tenemos ejemplos del «voto del pavón» en *Le Roman d'Alexandre*, *Les Voeux du Pavon*, de Jacques de Longuyon (1312), *le Parfait du Paon* de Jean de la Motte, y *Le Restor du Paon*, de Jean le Court. Philippe le Bon, duque de Borgoña, celebró en Lille, en 1454, un extraordinario banquete conocido como «el banquete del Faisán», en el cual los «votos del pavón» se presentan como una costumbre de las grandes fiestas. Aquí el «pavón», pavo real, fue sustituido por un faisán, y sirvió para anunciar el voto de «cruzarse» hecho por el duque, y suscitó la misma promesa por parte de los caballeros invitados. (Recordemos que en mayo de 1453 Constantinopla había sido tomada por los Turcos.) Para la descripción de «el banquete del Faisán», ver Olivier de la Marche, *Mémoires*, Ed. Beaune et d'Arbaumont, París, S.H.F. 1860, t. II y, para el estudio del mismo, *Fête noble en Bourgogne au XV<sup>e</sup> siècle*, *Le banquet du Faisan (1454): Aspects politiques, sociaux et culturels*, Montréal-París, Bellarmin-Brin, 1984. Cahiers d'Études Médiévales 8.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, vv. 6596-6604.

Al día siguiente, aparecen en el palenque los caballeros noveles y se celebra una justa. La jornada se terminará también comiendo y bebiendo.

Otro gran pretexto para la fiesta es la decisión que toma un rey de *reunir su corte*. En *Le Roman de Brut* de Wace, que sigue en esto muy de cerca la *Historia Regum Britanniae* de G. de Monmouth, encontramos una descripción que será abundantemente imitada. Artus se halla en el apogeo de su reino y, «para mostrar todos sus tesoros y acrecentar su fama», decide convocar a sus barones en Karlion y, con motivo de esta fiesta, que se celebrará en Pentecostés, se hará coronar<sup>15</sup>.

Convocó a todos sus vasallos: reyes, condes, duques y vizcondes, barones y señores feudales, obispos y abades, y todos respondieron a su invitación, como era su obligación para una fiesta de esta clase (...) No hubo un solo señor, desde España hasta los bordes del Rin en Alemania, que no acudiese a la fiesta, (...) tanto para honrar a Artus como para recibir sus dones, (...) admirar sus riquezas, escuchar sus palabras llenas de cortesía (...) y testimoniarle su respeto y su obediencia. (...) ¡Que espectáculo esta magnífica asamblea en una corte real vibrante, los servidores que se afanan, que requisan las casas (...) que cuelgan tapices por doquier, mientras otros, encargados del hospedaje, distribuyen aposentos y cámaras (...) y hacen montar tiendas para los que no han tenido donde alojarse! ¡Si hubiérais visto a los escuderos que llevaban palafreños y corceles, que instalaban establos (...) traían avena, hierba y forraje! ¡Si hubiérais visto a los servidores y los chambelanes que corrían en todas direcciones colgando y plegando mantos (...) transportando pellizas de petigrís, os hubiérais creído en una feria!

El día de la fiesta por la mañana, los tres arzobispos, los abades y los obispos acudieron todos juntos a coronar al rey en su palacio y lo llevaron luego a la Iglesia (...). Durante la misa, que aquel día fue muy solemne, resonaron los órganos, los clérigos cantaban y salmodiaban, las voces se elevaban y bajaban (...). Cuando hubieron cantado el «Ite, missa est», el rey se sacó la corona que había llevado en la Iglesia y se ciñó una menor y la reina hizo otro tanto con la suya (...). Entonces dejaron la Iglesia, y el rey y sus hombres se marcharon al palacio para celebrar el banquete, mientras que la reina se encaminó hacia otro con todas sus damas<sup>16</sup>.

Aquí se invoca una costumbre troyana que observaban los Bretones: en las fiestas que reunían a hombres y mujeres, los hombres comían con los hombres, sin invitar a las mujeres, y las mujeres comían en otro lugar...

<sup>15</sup> Aquí debemos entender que lucirá la corona. Cf. *Le Pèlerinage Charlemagne*. Ed. Isabel de Riquer, Barcelona, El Festín de Esopo, 1984.

<sup>16</sup> I.D.O. Arnold et M.M. Pelan, *La partie arthurienne du Roman de Brut*, París, Klincksieck, 1962, v. 1.655 y ss.

Magnífica vajilla, «muy preciosa y muy bella», manjares exquisitos, toda suerte de bebidas... el autor hiperboliza manifestando la imposibilidad de describirlos.

Después del convite –sigue el autor–, todos salieron de la ciudad para ir a solazarse en los prados. Unos participaban en juegos deportivos, otros escuchaban a los juglares y músicos o se ocupaban con distintos juegos de sociedad: el tric-trac, el ajedrez y, por último, algunos eligieron los dados, juego de azar que el autor considera «poco aconsejable», porque suscita trampas, injurias, peleas, y «más de uno que ha empezado la partida vestido se expone a terminarla desnudo»<sup>17</sup>.

Con motivo de la reunión de la corte, el rey ofrece presentes, y no es raro que, como hace Artus en el lai de *Lanval* de María de Francia, distribuya mujeres y tierras...<sup>18</sup>.

Las *visitas reales* a una ciudad eran también motivo de fiesta para todos. Una imagen de estas visitas nos la ofrece la descripción de la entrada de Erec al reino de su padre.

Cuando llegan al recinto de la ciudad repican todas las campanas. Las calles están tapizadas de juncos, de menta, de gladiolos; en lo alto han extendido colgaduras y tapices (...). Todo el pueblo estaba reunido para ver al nuevo Señor, jamás se había visto a jóvenes y a viejos regocijarse de tal manera<sup>19</sup>.

Le *Chevalier au lion* de Chrétien de Troyes nos ofrece también una *entrada real*:

Salen todos a caballo al encuentro del rey de Bretaña, y saludan con una inmensa ovación primero al rey Arthus, después a toda su escolta

<sup>17</sup> No deja de ser sorprendente que los dados aparezcan como juego de sociedad, los asociaríamos más fácilmente a la taberna, donde aparecen por lo demás en *Le Jeu de la Feuillée*; no obstante parece ser que se fueron adentrando en las costumbres cortesanas, y el poeta Eustache Deschamps, en su *Dit du Gieu des Dez*, afirma que los duques de Berry, Borbón y Borgoña practicaban este juego en el hotel de Nesle. También él, como Wace, reprocha a los dados el ser motivo de disputas y de discusiones tabernarias.

<sup>18</sup> *Op. cit.* p. 187, vv. 11-17.

<sup>19</sup> *Erec et Enide*, ed. cit. vv. 2.305-2.317.

(...). Las campanas, los cuernos y las trompetas hacen resonar el castillo con tanta fuerza «que no se oiría a Dios tronar». Las doncellas danzan al son de las flautas y los tambores; cerca de allí ágiles acróbatas realizan sus cabriolas; todos rivalizan en alegría y ofrecen a su señor la acogida que le es debida<sup>20</sup>.

Yvain retiene al rey 8 días. Se citan como pasatiempos: los dulces devaneos amorosos y los placeres de la caza en el bosque o la marisma<sup>21</sup>.

En *Le Roman de l'Escoufle* de Jean Renard<sup>22</sup>, la descripción de la entrada de los protagonistas en la ciudad después de su matrimonio es un ejemplo también de entrada de un soberano en una ciudad del reino. El cortejo recorre las principales calles, tapizadas esta vez de hierbas aromáticas y flores, y aquí las ventanas de las casas están ornadas no sólo de telas y tapices, sino de las más preciosas piezas de vajilla de oro cinceladas que poseían sus dueños... y hay gente en todas partes, en las ventanas como en las calles, entonando canciones de bienvenida. Como en *Le Chevalier au Lion*, el espectáculo de los que llegan encuentra una réplica en el que ofrecen los que reciben.

La entrada real es un desfile, es, como toda fiesta medieval, un espectáculo –pensemos en la suntuosidad de los atuendos que luce la comitiva, en la belleza de los caballos vistosamente enjaezados– es, por último, una ocasión de afirmar los valores establecidos y, dirá Jacques Heers<sup>23</sup>, un verdadero triunfo.

Las bodas son también, en todos los niveles de la sociedad, un motivo de grandes festejos y de grandes dispendios.

En *Flamenca* tenemos la descripción de una boda. El conde de Nemours invita a todos los amigos y fija una tregua con todos sus enemigos. Todos los señores acudieron de cinco jornadas a la redonda.

---

<sup>20</sup> Ed. Mario Roques, CFMA, París, Champion, 1982, vv. 2340-2360.

<sup>21</sup> La caza, aquí con motivo de una fiesta, puede ser también motivo de fiesta. Originariamente trabajo de la clase noble, es un medio también de demostrar la valentía –Ramón Llull, en su *Libre de l'ordre de cavalleria* (1275), cita la caza de ciervos, osos, jabalíes y leones como parte del oficio de caballero– y, a finales de la Edad Media, se convierte en un arte regido por normas precisas. Así nacen los tratados de montería, como el *Livre des Deduits*, y el *Livre de la chase* de Gaston Phébus.

<sup>22</sup> André Mary, *Jean Renart, le roman de l'Escoufle mis de rime ancienne en prose nouvelle*, París, 1925, p. 187.

<sup>23</sup> *Fêtes, jeux et joutes dans les sociétés d'Occident à la fin du Moyen-Âge*, Conférence-Albert-le-Grand 1971. Montréal/París, Inst. d'Etudes Médiévales/Vrin, 1971, p. 18.

Llegado el día, tuvieron lugar los esponsales, durante una misa casi tan larga como el banquete que la siguió. Los festejos se prolongaron durante ocho días; no obstante, el esposo debió de considerar que el acontecimiento requería más, porque, de vuelta a su tierra, organizó otra fiesta aún más suntuosa. Aquí se enumeran las viandas que se consumieron –además de perdices, avutardas, cisnes, patos, capones, ocas, gallinas, pavos, conejos, liebres, corzos, ciervos, jabalíes, etc.– y la diversidad de especias que, de manera sorprendente, iban destinadas no a sazonar las carnes o a acompañar el vino, sino a que el fuego las consumiera en las calles de la ciudad.

El rey y la reina de Francia honraron la fiesta con su presencia y, durante la misa solemne, el obispo prohibió a los invitados, de parte del rey, que se ausentasen antes de quince días: duración fijada para las fiestas. Después de la misa, banquete –precedido y seguido de lavamanos– y, durante el banquete, espectáculo: se suceden las canciones, los lais, y las narraciones de toda suerte, entre ellas novelas de Chrétien de Troyes. La reina da la señal para que empiece el baile. Todos se ponen en pie y, dándose la mano, evolucionan al son de las violas.

A continuación se celebró un torneo, y aquel mismo día el señor del lugar armó caballeros a 997 jóvenes. La mesa de la cena, más frugal, estaba cubierta de barquillos, pimientos, asado, frutas, rosas y violetas frescas, y no faltaban la nieve y el hielo para refrescar el vino, a fin de que no impidiese dormir bien<sup>24</sup>.

La literatura nos acerca sólo ocasionalmente a una imagen de las *fiestas populares*. Citaremos, no obstante dos ejemplos. El primero de ellos ilustra la *fiesta del mayo*. Sabemos por Frazer<sup>25</sup> que en los pueblos de los Vosgos, de Alsacia, de Burdeos y Provenza, era costumbre que el primero de mayo, los jóvenes campesinos cortasen un árbol –el «árbol mayo»– que adornaban después con guirnaldas y cintas. Durante todo el mes, los mozos y mozas cantaban y bailaban en derredor del árbol. Esta antigua tradición, en sus orígenes rito de fecundidad, perdura todavía en Provenza.

Dos novelas –*Le Roman de la Rose de Guillaume de Dole*, y *Flamenca*– hacen mención de esta fiesta. En la primera leemos que la antevíspera del primero de Mayo, a media noche, los mozos y mozas de la villa fueron

<sup>24</sup> Ed. Paul Meyer, París, Bouillon, 1901. Otras descripciones de bodas en *Erec et Enide*, *Galeran*, *Le Chatelain de Couci* y *Le Roman de la Violette*, e invariablemente las fiestas duran entre ocho y quince días.

<sup>25</sup> G.J. Frazer, *La Rama Dorada*, México-Madrid-Buenos Aires, 1984, pp. 154-158.



al bosque y volvieron por la mañana cargados de flores y de ramas verdes y frondosas y trayendo el árbol de Mayo. Lo transportaron por calles y plazas según la costumbre, en medio de cantos y grandes muestras de alegría<sup>26</sup>. En *Flamenca* se menciona la tradición de «plantar el mayo» –el árbol de mayo–, y el acompañamiento de danzas y cantos.

El *Jeu de Robin et Marion*, pastorela escenificada, nos permite, con motivo del noviazgo de los protagonistas, acercarnos a una alegre fiesta entre pastores, animada por cantos, bailes, juegos de sociedad –*as Rois et as Roïnes*–, y un almuerzo improvisado sobre la hierba. Aquí, como en los ambientes cortesanos, es la mujer, la espontánea Marion, quien intenta suavizar los modales toscos de sus compañeros masculinos, y desaprueba sus bromas lo bastante vulgares como para suscitar la risa «transgresora»<sup>27</sup>.

## 2. LA FIESTA LITERARIA

En las antípodas del torneo tenemos otra clase de competiciones: los *juegos florales*. En Toulouse estos juegos se insertan dentro de la tradición lírica de los trovadores, y el Consistori del Gai Saber, cuyas primeras manifestaciones remontan a 1323-24, es, de hecho, una sociedad de poetas cortesanos. Pero tradición existía al final de la Edad Media en numerosas ciudades e, invariablemente, la entrega de la recompensa –flores de orfebrería, de ahí el nombre de los juegos– daba lugar a una gran fiesta.

Al Norte del Loira, se crearon también en el s. XIV los llamados *puy*s literarios, como el de Arras o el de Amiens, consagrados también a los concursos poéticos. En ellos se «coronaban» las composiciones en lengua francesa.

Quisiera mencionar aquí, aunque sea muy brevemente, las competiciones poéticas que, en el siglo XV, celebraba Charles d'Orléans en su residencia del castillo de Blois. Las poesías debían tener en común un «incipit» previamente establecido. En la competición que tuvo como primer verso *Je meurs de soif auprès de la fontaine*, participaron, entre otros, el propio Charles d'Orléans y François Villon. Este «incipit», elegido, según la tradición, des-

<sup>26</sup> Obra de Jean Renard. Ed. F. Lecoy, CFMA, París, Champion, 1979, vv. 4149-4176.

<sup>27</sup> De Adam le Bossu, Ed. E. Langlois, CFMA, París, Champion, 1964, v. 436 y ss.

pués de una sequía temporal de la fuente del castillo, se prestaba de maravilla a la expresión de la insatisfacción amorosa...<sup>28</sup>.

La Iglesia es también por sí sola espacio de fiesta. Con motivo de las grandes solemnidades –Navidad, Pentecostés, etc.– se celebraban, con la intervención de numerosos representantes de la más alta jerarquía eclesiástica, importantes ceremonias litúrgicas, que avivaban el sentimiento religioso de los fieles. En estos oficios, que solían ser muy largos, tenían especial importancia los sermones y el canto gregoriano, que sólo en el siglo XV será substituido por el *Ars Nova*.

También las *fiestas de los santos patronos* de cada ciudad o monasterio daban lugar a peregrinaciones y eran ocasión de encuentros y festejos. En el lai de *Yonec* de María de Francia, vemos a Yonec y a su madre ir, junto con el marido de ésta, a la fiesta de San Aaron<sup>29</sup>.

### 3. LA FIESTA QUE SE TRANSFORMA EN LITERATURA

Con este espacio entramos en nuestro tercer punto. En los albores del siglo X, en el marco de la Iglesia, y como complemento y prolongación de las grandes festividades litúrgicas como Navidad o Pascua, en algunos monasterios, los textos de los oficios se prolongaron con «tropos», especie de comentarios o paráfrasis cantados, que constituían a veces breves escenas dialogadas. Así, como continuación de la liturgia de la misa de Pascua nació el *Quem quaeritis in sepulchro?*, tropo dialogado y mimado, que evoca el encuentro de las tres Marías con el ángel la mañana de la Resurrección:

Quem quaeritis in sepulchro?/ –Iesum Nazarenum crucifixum./ Non  
est hic, surrexit de sepulchro. Ite, nuntiate quia surrexit de sepulchro.

Por otra parte, para ilustrar los sermones pascuales, se recurría a cuadros vivientes inmóviles, que representaban escenas de la Pasión. Cuadros que más tarde cobraron movimiento y voz –primero en latín, después en romance– y que se diversificaron, pasando también a escenificar la vida y los milagros de la Virgen y de los Santos. Simplificando mucho, diremos

<sup>28</sup> *Charles d'Orléans, Poésies I*, Ed. P. Champion, París, Champion, 1971, pp. 191 y ss.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, v. 469 y ss., pp. 250-253.

que estos dos caminos –la evolución de los diálogos nacidos de los tropos, y la evolución de las ilustraciones icónicas– convergen en el nacimiento del teatro religioso.

El drama litúrgico, al amplificarse, se desprendió del oficio, y salió del templo para representarse delante de él, y posteriormente en la plaza pública. Se montan tablados, y el escenario se divide en varias «mansions» que constituyen los lugares sucesivos de la acción. Estas escenificaciones se amplifican y se prolongan hasta llegar a durar cinco días, y ya en el s. XV, representadas por profesionales, se convierten en un espectáculo que implica a toda la ciudad.

Otra manifestación festiva que tiene su origen en el espacio Iglesia es la llamada «Fiesta de los Locos». Pero estamos muy lejos de la liturgia, aquí no hay ningún ritual sagrado, por más que los «oficiantes» siguen siendo miembros del clero, esta vez del bajo clero.

El cristianismo primitivo condenaba la risa, y San Juan Crisóstomo llegó a declarar que la risa no viene de Dios, sino del diablo. La risa se amparará entonces en una manifestación clerical que constituye un verdadero ritual festivo: la «Fiesta de los Locos».

Se conserva una apología de ella, inserta en una circular de la Facultad de Teología de París de 1444, que la condena y refuta los argumentos de sus defensores<sup>30</sup>. Una de las justificaciones invocadas es que estos festejos son indispensables para que lo ridículo que es nuestra segunda naturaleza pueda manifestarse libremente, al menos una vez al año<sup>31</sup>.

Los barriles de vino estallarían si no se los destapara de vez en cuando, dejando entrar un poco de aire. Los hombres son como toneles desajustados, que el vino de la sabiduría haría estallar, si prosiguiese fermentando incesantemente bajo la presión de la piedad y el terror divinos. Hay que ventilarlos para que no se estropeen. Por esto nos permitimos en ciertos días las bufonerías, para regresar luego, con duplicado celo, al servicio del Señor.

La defensa no debió de resultar convincente, puesto que, como hemos dicho, la fiesta fue condenada...

---

<sup>30</sup> Citado por Mijail Bajtin, *La Cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1987, p. 72.

<sup>31</sup> De hecho parece ser que esto no se producía sólo una vez al año, y que se celebraban así: San Esteban, Año Nuevo, los Santos Inocentes, la Trinidad y San Juan. (Cf. Bajtin, *op. cit.*).

Es posible que haya en la «Fiesta de los Locos» reminiscencias de las saturnales antiguas, pero su origen eclesiástico y su significación social le dan un carácter peculiar; en efecto, no se trata únicamente de una descarga momentánea de instintos primarios, sino de una inversión total de la jerarquía. El bajo clero toma su revancha del obispo y de los canónigos, y los humildes ocupan el lugar de los poderosos; añadamos a ello un trasfondo de «mundo al revés». Parece ser que, originariamente, los diáconos y el bajo clero se contentaron con revestir los ornamentos eclesiásticos de obispos, canónigos y abades, lo cual ya debía implicar cierta bufonería. Y es curioso que la alta jerarquía eclesiástica se prestase a este juego. Tenemos noticia de que en 1303, el obispo Guillaume de Macon cedía sus ornamentos episcopales para que se utilizasen durante esta fiesta<sup>32</sup>.

A la inversión de las jerarquías dentro de la Iglesia vino pronto a añadirse otro aspecto absolutamente extravagante y carnavalesco. Los clérigos se ponían los vestidos al revés, o se disfrazaban de mujeres, con lo cual se empezaron a introducir actitudes lascivas. En fecha indeterminada (tal vez a principios del XV), los clérigos adoptaron el disfraz tradicional propio de la locura: atuendo bicolor –amarillo y verde–, cuyo cuerpo se terminaba en zigzag, una capucha puntiaguda, provista de largas orejas y, en la mano, una «marotte», especie de cetro, símbolo de la locura.

La «Fiesta de los Locos», desbordó el ámbito clerical para convertirse en un gran regocijo popular, licencioso y satírico, en el que intervenían los laicos.

Condenada definitivamente a finales de la Edad Media, se siguió celebrando incorporada a las manifestaciones festivas del Carnaval.

La «Fiesta de los Locos» lleva en sí un germen de representación cómica y parece tener una estrecha vinculación con el teatro cómico medieval; por lo menos no cabe duda de que así ocurre en el caso de las «sotties» y los «sermons joyeux». En algunas ciudades francesas (Tournai, Troyes) el «Obispo de los Locos» organizaba representaciones que se celebraban en tablados construidos a este fin en las calles. Posteriormente surgen cofradías dedicadas a montar estos espectáculos cómicos, algunas de ellas tienen designaciones en las que interviene la palabra «loco»: «cofradía de los Locos», «compañía de los Locos». La más prestigiosa fue la *Infanterie Dijonaise*, fundada en el s. XIII por el duque de Clèves, cuya divisa era:

---

<sup>32</sup> A.D. Martone, *Les fêtes au moyen âge: civiles, militaires et religieuses*, París, 1853. Citado por J. Heers, *Fêtes, jeux et joutes dans les sociétés d'Occident à la fin du Moyen Âge*. Montréal/París, 1971.

*Stultorum infinitus est numerus*. Formaban parte de ella varios centenares de personas, sobre todo artesanos. Otras cofradías de aficionados reclutaban sus miembros en medios un tanto inexplicables como la *Confrérie des Connards*, constituida por gentes de justicia, y *Les clercs de la Basoche* cuyos miembros eran letrados del Parlamento de París. Su burla iba dirigida a los juristas y a sus clientes. La *Farce de Maître Pathelin* podría deber su sátira a esta iniciativa.

*Le Jeu de la Feuillée* de Adam de la Halle<sup>33</sup>, pieza inclasificable por su originalidad, es una encrucijada en la que se dan cita reminiscencias del tipo más diverso, entre ellas la de las «Fiesta de los Locos». En efecto, la locura es un tema recurrente en la obra —presencia en la obra de dos locos, y de un presunto monje que transporta una reliquia de Saint Acaire, santo que cura la locura—, y no falta, amén de la sátira social, la sátira contra el clero, incluido su más alto representante: el Papa.

El *Carnaval* es ya una fiesta laica, aunque tal vez haya que buscar su origen en la «Fiesta de los Locos»; se celebra también en una fecha ligada al ciclo litúrgico, antes de la cuaresma, y constituye uno de tantos ejemplos de recuperación de una fiesta de origen muy antiguo. Tiene en común con la «Fiesta de los Locos» el ser alegre, desenfadada y satírica, y el deseo de vivir temporalmente un mundo al revés, en el que se ponen en entredicho los valores sociales establecidos. Se manifiesta como un «cha-rivari», una explosión de libertad, una cabalgata ruidosa y desenfrenada, que invade las calles durante varios días, sin que haya aquí distinción entre actores y espectadores. «Los espectadores no asisten al carnaval sino que lo viven»<sup>34</sup>.

La variedad de los disfraces —de hombres y mujeres salvajes, de animales, de moros, de orientales—, es una demostración de fantasía y de gusto por lo exótico. En cuanto a la máscara, al cubrir la cara de los participantes, les confiere un anonimato que se presta al abandono de toda responsabilidad.

Dos «jeux de Carnaval» de finales del XV nos proporcionan sendas prolongaciones literarias del Carnaval: *La Bataille de Saint Pensard à l'encontre de Caresme* y *Le Testament de Carementrant*<sup>35</sup>.

Pertenecen a un tipo de obras semiimprovisadas, lo cual explica la escasez de los ejemplos que han llegado hasta nosotros. Ambas representan el

<sup>33</sup> Ed. E. Langlois, París, CFMA, 1978.

<sup>34</sup> M. Bajtin, *op. cit.*, p. 12.

<sup>35</sup> Ed. Jean-Claude Aubailly, TLF, París-Ginebra, Droz, 1978.

conflicto paródico que opone a dos personajes alegóricos, Carnaval y Charnage (tiempo en el que está prohibido comer carne, Cuaresma). La inversión liberadora va unida a la acumulación de comida y bebida que constituye una apología del cuerpo, y anuncia al «poeta de la carne y del vientre» el gran Rabelais.

La primera de estas obras comienza con una presentación de los personajes y del espacio de la representación que evoca el famoso cuadro de Bruegel *Fasching und Fasten*<sup>36</sup>.

#### 4. NUESTRA HIPÓTESIS SOBRE LA FIESTA MEDIEVAL

A medida que reuníamos los materiales para este seminario, espigando en los textos y en nuestra memoria ejemplos de fiesta medieval, nos íbamos preguntando qué buscaba el hombre en estas actividades sociales que, a juzgar por su frecuencia y su duración, parecen representar un papel tan importante en su vida.

En primer lugar, resulta evidente que, en la fiesta, el hombre huía en cierta forma de lo cotidiano e intentaba reencontrarse, por el mayor tiempo posible, en otro mundo distinto en el que poder hallar la felicidad.

El hombre, en sus ensoñaciones o en sus recuerdos atávicos, sabe de un estado ideal en que el tiempo no existe –y, por lo mismo, no existen ni la enfermedad, ni la vejez ni la muerte–, y en el que el trabajo no existe tampoco, porque la tierra generosa da sus frutos sin que haya que arrancárselos con sudor; un mundo en que la dulzura del clima, sólo comparable a la belleza del paisaje, hace que la vida transcurra en un deleite sin fin. Este paraíso, perdido y añorado, el hombre medieval lo reconstruye en sus fantasías primaverales. La primavera es el marco en que los poetas sitúan el nacimiento del amor; el espacio en el que transcurrirá el sueño del *Roman de la Rose*, la estación en que el Rey Artus reúne a su corte –habi-

<sup>36</sup> Un texto literario de mediados del XIII, *La Manekine* de Philippe de Remy, podría tener también sus orígenes en el Carnaval. Todos los acontecimientos de la narración se sitúan temporalmente en fechas del calendario litúrgico: la Candelaria, últimos días del Carnaval, Domingo de Ramos, Pascua... pero la fecha del primer domingo de cuaresma, día clave del calendario carnavalesco, cobra en la novela singular relieve. Philippe Walter sugiere la existencia de una estrecha relación significativa entre las fechas rituales y los acontecimientos que en ellas se producen, de suerte que la historia de la protagonista

tualmente en Pentecostés— y aquel en que, de manera habitual, se celebran las bodas, los torneos.

En la duración de las manifestaciones festivas podemos ver también el deseo de supresión del tiempo, factor que constituye una de las características del Edén.

La abundancia de alimentos —réplica de la abundancia de frutos que ofrece el Paraíso— podría ser una más. Pero hay otro aspecto de la fiesta medieval que no pertenece al mismo contexto: la suntuosidad, la riqueza, el gasto sin medida, el lujo, que difícilmente cabe situar en el Edén, pero en cambio nos recuerda este *Más Allá* maravilloso, reminiscencia de una cultura celta, reino de una magnificencia deslumbrante, donde abundan los brocados, el armiño, el petigrís, los objetos de ébano y marfil, los banquetes en los cuales los más exquisitos y variados manjares se sirven en vajillas de oro. Reino de una abundancia inagotable, como si emanase del cuerno mitológico, y reino también de la luz, mucha luz, pero no luz del sol sino de antorchas, de candelabros...

Aquí, tal vez a las tradiciones celtas ha venido a añadirse un hecho de civilización: el hombre medieval que ha conocido las riquezas de Oriente, intenta introducirlas en su vida, y con más éxito en sus sueños.

La añoranza del Paraíso primigenio, o el deseo de refugiarse en él, no puede aplicarse a todos los tipos de la fiesta medieval. Evidentemente no abarca la fiesta religiosa que prepara o aproxima a un Paraíso no terrestre sino celestial, tampoco cubre la «Fiesta de los Locos», ni el Carnaval, ni tal vez el torneo... Nos preguntamos si en estos tres últimos tipos de fiesta no podría verse el deseo inconsciente de acceder a una etapa anterior al *illud tempus*, una manera de imitar el caos original...

Llegados a este punto de nuestra reflexión, nos ha parecido oportuno volver la vista atrás, a lo que otros han dicho ya sobre la fiesta, para, según la expresión francesa, «no volver a inventar la pólvora». ¿Qué debemos entender por «fiesta»?

Se ha dado como rasgo distintivo de la fiesta la reunión de un gran número de personas, generadora de exaltación<sup>37</sup>. Estamos ante una visión de etnólogo, que aporta como ejemplo representativo: el que ofrece el *corrobori* australiano, indicando ya la función no solo recreativa sino también liberadora de las manifestaciones festivas. También se ha dicho —la definición es de

---

constituiría una versión folclorizada de un auténtico mito de Carnaval. Ver *Mythologie chrétienne. Rites et Mythes du Moyen Âge*, París, Entente, 1992, pp. 51 y ss.

<sup>37</sup> E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1912.



Freud— que la fiesta es «exceso permitido y hasta ordenado, una violación solemne de una prohibición. Pero el exceso reposa en la naturaleza misma de la fiesta y la alegría es producida por la libertad de realizar lo que, en tiempos normales se halla rigurosamente prohibido»<sup>38</sup>.

Ambos autores ponen de manifiesto el exceso y la transgresión, y estos aspectos no nos parecen propios de todas las manifestaciones festivas de la Edad Media francesa. No obstante, podría aplicarse perfectamente a la «Fiesta de los Locos», o al Carnaval, e incluso no exclusivamente a ellos... El torneo, que habíamos excluido de las fiestas por las que el hombre intenta volver a la felicidad del Edén, quizás deba clasificarse dentro de esta categoría...

En efecto, el torneo era una ocasión de mostrar destreza y valor, un medio para ganarse mérito y prestigio, pero en él lo opuesto se da la mano: el marco paradisiaco de una pradera primaveral es elegido como lugar idóneo para lo que, en definitiva, es una guerra de sustitución y, por lo mismo un juego de muerte. Aquí también encontramos el juego como transgresión y como satisfacción de un instinto primario. La tendencia a matar existe en el hombre, de ahí el «¡No matarás!»... No es difícil estar de acuerdo con Freud cuando escribe: «no vemos en efecto qué necesidad habría de prohibir lo que nadie desea realizar; aquello que se halla severamente prohibido tiene que ser objeto de un deseo»<sup>39</sup>.

Roger Callois, heredero de los hallazgos de Durkheim y de Mauss<sup>40</sup>, propone, en un capítulo de *L'homme et le sacré*, que lleva por título «Le sacré de transgression: Théorie de la fête», una visión de la fiesta que cubre en buena parte las características de los dos tipos de fiesta medieval que hemos mencionado además de la fiesta religiosa —la que persigue un regreso al Paraíso, y la que busca una descarga de pulsiones—, y así habla de «gran concurrencia de gente agitada y ruidosa», «explosión intermitente», «paroxismo», «ruptura violenta de la existencia cotidiana», pero también de «actualización de los primeros tiempos del universo, del *Urzeit*, de la era original, eminentemente creadora», vuelta a empezar de la creación del mundo como medio para contrarrestar el desgaste inexorable del tiempo<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> *Totem y Tabú*, Madrid, Alianza, 1913, p. 184.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, p. 95.

<sup>40</sup> M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, París, 1929.

<sup>41</sup> *L'homme et le sacré*, París, Gallimard, 1950, p. 128.

G. Dumézil en «Temps et mythe»<sup>42</sup> ve la fiesta como apertura al «Gran Tiempo», el momento en que los hombres abandonan el devenir para acceder a la reserva de fuerzas siempre nuevas que representa la edad primordial. Tiene lugar en los templos, en las iglesias, en los santuarios, figuras de los Grandes Espacios en los que se movían los dioses creadores.

Esta visión de la fiesta correspondería a la fiesta religiosa medieval, propia de una sociedad eminentemente cristiana.

Al hablar de la «Fiesta de los Locos» aventurábamos la posibilidad de un regreso –que sería temporal e inconsciente– al Caos de los Orígenes. Mircea Eliade, en *Mythes, rêves et mystères*, hace mención de los Oraos de la India y de una fiesta, conmemoración e imitación del matrimonio divino, que da lugar a veces a verdaderas orgías. «La orgía, afirma, es una integración simbólica en el Caos, en lo indiferenciado primordial, y reactualiza la ‘confusión’ y la ‘totalidad’ anteriores a la noche cósmica, al Huevo Cósmico, es una regresión al instinto»<sup>43</sup>. Nos preguntamos si sería posible aplicar a la «Fiesta de los Locos» y al Carnaval lo que Eliade atribuye a la orgía.

Como hemos visto, la fiesta medieval francesa no se ajusta en cada una de sus manifestaciones a las definiciones que hemos recorrido, pero el conjunto de formas que reviste la fiesta en esta época sí cubre el abanico de rasgos distintivos que los estudiosos a los que hemos hecho alusión han desplegado.

Harvey Cox, en su libro *Las Fiestas de locos*, afirma que la desaparición de esta fiesta señala un significativo cambio de acento en la cultura de occidente: «un debilitamiento de la capacidad de nuestra civilización para la fantasía y la fiesta». Para este autor, nuestras fiestas «ya no cumplen, como antes ocurría, el cometido de ponernos en conexión con el despliegue de la historia cósmica o con los grandes fastos de la aventura espiritual del hombre», y dado

---

<sup>42</sup> Capítulo de *Recherches philosophiques*, V, 1935-36. Mircea Eliade habla del misterio sagrado de la Pasión y de la Resurrección como un medio por el que el cristiano, después de abolir el tiempo profano, se integra en el tiempo sagrado primordial. A nuestro juicio esta afirmación tiene que ser matizada. En efecto, para el cristiano el tiempo no es homogéneo, no corresponde en esto al tiempo histórico, sino que comporta rupturas periódicas que hacen revivir la Natividad, la Pasión y la Resurrección de Cristo. El año litúrgico, con su vuelta a empezar, sería pues una réplica del eterno retorno que, en este caso, no pretendería abstraer al hombre al devenir implacable que conduce a la muerte sino que, año tras año, lo prepararía para este trance que es el gran encuentro. Ver *Mythes, rêves et mystères*, París, Gallimard, 1957, pp. 29 y 30.

<sup>43</sup> *Op. cit.*, p. 221.

que «la festividad (...) es, en sí misma un componente esencial de la vida humana, su pérdida desarraiga al hombre de su pasado y recorta sus posibilidades cara al futuro». Y todavía va más lejos: vincula el fenómeno llamado «muerte de Dios» (término acuñado por Nietzsche) con el hecho de que el ámbito en que se ha producido –la industrializada sociedad occidental– es «el punto del globo en que la festividad ha alcanzado su más baja cota»<sup>44</sup>.

¿Qué conclusión sacar? El ritmo de la vida del hombre comporta tres fases: trabajo, descanso y fiesta. El trabajo, si fue originariamente maldición, ha sido unánimemente aceptado; el descanso es indispensable, pero en nuestra vida no podemos repartir el tiempo entre trabajo y descanso, de otro modo caemos en el abominable círculo: «métró-boulot-dodo». La fiesta es necesaria.

Paguemos pues su tributo a la fiesta: ganaremos en sociabilidad; mejoraremos el resultado de nuestro trabajo; gozaremos más de la vida, y tal vez reencontremos a Dios... ¡Vale la pena intentar!

---

<sup>44</sup> H. Cox, *Las fiestas de Locos*, Madrid, Taurus, 1983, p. 43.

Patricia SHAW FAIRMAN

## ***RICH REVEL AND RECKLESS MIRTH: REFLEJOS DE LA VIDA FESTIVA EN LA LITERATURA INGLESA MEDIEVAL***

Este estudio tiene por objeto principal, dentro del marco general del Seminario acerca de *Las Fiestas Medievales* al que corresponde, comentar algunos de los aspectos de la vida festiva inglesa de la Edad Media que tienen su reflejo en las obras literarias de la época. Sin embargo, antes de seguir, conviene tal vez aclarar que como la literatura medieval inglesa, por razones lingüísticas e histórico-culturales, suele desglosarse en dos períodos bastante diferenciados, trataremos el tema de la fiesta en cada uno de estos por separado. Nos referimos al período anglosajón, o del Antiguo Inglés, cuyos textos van desde el 650 hasta el 1100 aproximadamente, y al período que empieza más o menos a partir de la Conquista Normanda en 1066, y termina en 1500. Este segundo período ofrece un abanico mucho mayor de textos literarios escritos en los distintos dialectos, y en las distintas fases, del Inglés Medio.

El corpus de la literatura anglosajona, tanto en verso como en prosa, como acabamos de sugerir, es relativamente reducido, sobre todo en cuanto a la temática tratada, y precisamente porque la mayoría de los textos que poseemos de esta época son de inspiración religiosa y de intención didáctica, es por lo que las referencias a la vida festiva son más escasas que en la literatura posterior, en la que se cubre un espectro mucho más amplio de géneros, de registros y de temas.

Aun así, la poesía épica anglosajona y, en menor grado, la poesía elegíaca, sí arrojan alguna luz sobre la manera en que los ingleses durante estos cinco siglos concebían la idea de la fiesta, o, por lo menos, cómo la concebían las clases altas, puesto que el pueblo tiene poca cabida en los textos anglosajones que han llegado hasta nosotros. Lo mismo podría decirse *grosso modo* de la literatura en Inglés Medio, aunque en este caso, ciertos géneros, tales como el *fabliau* o la poesía lírica secolar, sí ofrecen algunos datos acerca de cómo se divertía el pueblo llano.

El denominador común de la mayoría de las alusiones a la fiesta en textos anglosajones es, sin duda alguna, el *banquete*, celebrado en el *healle*, en la gran sala o palacio, de reyes, príncipes o grandes señores, y en este sentido, estos textos anglosajones se muestran acordes todavía con lo que subrayaba Tácito, en su *Germania* (A.D. 97-98), unos siete siglos antes: «Ninguna nación se entrega de manera tan completa al festín y al esparcimiento como la germana» (Cap. 21). Aunque por banquete haya que entender muchas cosas: bebida, música, cantares, regalos dados y recibidos, curiosamente no se pone ningún énfasis en la epopeya anglosajona en la *comida*, que sí desempeñará un papel importante en textos posteriores. En el canon poético anglosajón apenas se encuentra referencia alguna a los alimentos. Este hecho resulta aún más llamativo si se piensa en la importancia que sí se concede, en tales ocasiones festivas, a la bebida: al vino, al hidromiel y a la cerveza. Tal es la importancia del vino que llega a formar nombres compuestos con voces que designan «sala»: *winsael*, *winsele*, *winreced*, es decir, «sala del vino», y que sirven de sinónimos de *healle*, tanto en obras elegíacas como, por ejemplo, en *Beowulf*. En este poema, se exalta la decoración interior del palacio del Rey Hrothgar, calificándolo de *þæt winreced, gestselle* (1993), «la sala del vino», «la sala de los invitados». En *Beowulf*, el vino siempre se asocia con la alegría: tras la primera hazaña heroica del propio Beowulf, se celebra una gran fiesta en la que «los criados servían vino en copas maravillosas» (1160-1161), pues se trataba, dice el anónimo bardo, del «festín más distinguido», «donde los hombres bebían vino» (1232-1233). Cuando, en un poema elegíaco, un navegante, en su fría soledad, quiere evocar la feliz vida del hombre urbano, concibe a éste como «contento y colorado bajo los efectos del vino» (*El Navegante*, 29). A los ingleses de hoy, nos pueden sorprender tantas alusiones al vino, vistas las características climatológicas del país, pero es interesante notar que en 731, Beda, en la descripción que ofrece de la *Britannia*, al principio de su *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, alude a «las viñas que se cultivan en varias localidades» (I.1.), aunque Tácito, en su *Agrícola* (Cap. XII), una de las fuentes consultadas por Beda, afirma lo contrario: «El suelo de Britannia puede dar toda clase de productos, salvo el olivo y la vid, y otros productos propios de climas más cálidos». Es verdad que, en el caso de *Beowulf* la historia se desarrolla en Escandinavia, pero el autor es inglés; en todo caso, a ese nivel social, el vino de importación no sería nada raro.

Las ocasiones festivas se celebraban también con cerveza o con hidromiel, palabras que también entran a formar nombres compuestos, sobre todo con las voces *benc* (banco): *medubenc*, *healle: meduhealle* y *sele: beorsele*. Cuando llega Beowulf al palacio de Hrothgar, la propia reina danesa le acerca

al joven héroe sueco la jarra de hidromiel, y al volver a Suecia, éste comenta: «Jamás vi bajo la cúpula del cielo una alegría mayor de hombres sentados en el palacio, bebiendo hidromiel» (2014-2016). En un acertijo cuya respuesta es *el cuerno*, éste se jacta de llevar en «su seno» el hidromiel, y la bebida constituye ella misma el tema de otro acertijo, de tono didáctico, en el que se subraya la potencia del hidromiel que puede «tumbar» a jóvenes y viejos.

La cerveza goza de un protagonismo similar: a ella se dedica un acertijo en el que se la califica de «alegría de los seres vivientes». Hay quienes están destinados, se dice en *Los Destinos del Hombre*:

a alegrar a los hombres cuando están reunidos, deleitar a los que están sentados en los bancos bebiendo cerveza, donde el regocijo de los bebedores es grande.

y en *Los Talentos de los Hombres*, se pondera a aquel «señor de la cerveza, que sabe ser ingenioso a la hora de la fiesta». En *Beowulf*, la cerveza rivaliza con el vino a la hora de evocar escenas festivas: así Hrothgar recuerda cómo «a menudo los guerreros borrachos de cerveza se jactaban delante de sus jarras de cómo esperarían el ataque de Grendel» (480-484). La llegada a Dinamarca del propio Beowulf provoca un festejo, «una alegría de héroes», en la *beorsele* donde corre «la cerveza reluciente» en jarras adornadas. No es de extrañar que Beowulf termine por tachar al amargado Unferth de «*beoredruncen*» (borracho de cerveza): el episodio no acaba mal (por algo Beowulf es el héroe), pero, en efecto, los textos anglosajones religiosos y didácticos no dejan de indicar las nefastas consecuencias a que pueden conducir estos banquetes en los que, evidentemente, el alcohol tenía tanto protagonismo. Tácito ya había comentado esta tendencia:

Las sesiones dedicadas a la bebida, que duran un día y una noche, no se consideran en absoluto vergonzosas. Las peleas que inevitablemente surgen de las copas raras veces se limitan a los insultos, sino más bien se prestan a golpes y heridas. No obstante, a menudo convierten el banquete en la ocasión para discutir temas muy serios ... En ningún momento, según ellos, está el corazón tan abierto a sugerencias nobles ni tan dispuesto a acoger calurosamente una petición (Cap. 22).

En *Judit* y *Juliana*, poemas hagiográficos, sin embargo, el vino y la embriaguez se asocian con la irresponsabilidad, las peleas y el homicidio. En *Juliana*, el propio diablo explica a la santa cómo él azuza a los hombres, borrachos de cerveza, para que se acuerden de antiguas rencillas y se pe-

leen: «Les ofrecí enemistad desde la copa, para que en la sala del vino ... sus almas pudiesen salir presurosas de sus cuerpos tras el golpe de espada». Asimismo, en *Judit*, hay una evocación magistral del festín en el que se emborrachan Olofernes y sus malévolos seguidores, antes de atentar contra la virtud de Judit. Abundan en este texto las referencias no sólo al vino y al hidromiel de que quedan «empapados» los comensales, sino también a los variados recipientes en los que se servían estas bebidas.

Pero estas alusiones negativas a los festines son excepcionales y, características, naturalmente, del didactismo cristiano: en la poesía épica anglosajona, que si bien contiene también elementos cristianos, tiene todavía mucho del paganismo germánico, la vida festiva en la gran sala de banquetes es objeto de constante exaltación: «Los renombrados se sentaron en el banco, disfrutaron del festín» (1013-1014), dice el autor de *Beowulf*, y en un poema elegíaco, *El Errante*, éste no sólo se lamenta de que, con el paso del tiempo, «las salas del vino» «se vienen abajo», sino que incorpora al final un pasaje arraigado en la tradición del *Ubi sunt?* en el que el poeta pregunta: «¿Dónde ha ido la sala de festejos? ¿Dónde las alegrías de esa sala? ¡Ay de mí! ¿Qué ha sido de la copa reluciente?». Otra elegía, dedicada a describir las ruinas de una ciudad romana (tal vez, Bath), lamenta la desaparición de «tantas salas del hidromiel llenas de alegría varonil».

Entre tales «alegrías», la bebida, evidentemente, ocupaba un lugar destacado, pero no era lo único: puede decirse, incluso, que es gracias a otra costumbre festiva, la de contar o cantar, en el transcurso del banquete, historias de grandes héroes, y grandes hazañas del pasado, lo que nos permite contar lo que estamos contando aquí. *Beowulf* se compuso para ser recitado durante un banquete, y amenizar así la fiesta, del mismo modo que, incrustadas en este mismo poema, figuran escenas de otros festines en las que otros bardos, a su vez, cantan las glorias de una raza, de una familia o de un héroe singular. Es bien sabida la importancia del papel desempeñado por el *scop* dentro de la sociedad aristocrática anglosajona, y son muy frecuentes las referencias a los cantares que, acompañándose del arpa, recitaban estos trovadores para amenizar las fiestas de sus señores. El poema, *Widsith*, tiene por tema las andanzas de uno de estos *scop* profesionales, quien habla con orgullo de los reyes, pueblos y héroes que ha conocido: «Yo sé cantar y declamar una trova; yo sé recitar ante los comensales en la sala del hidromiel», dice, y en Borgoña, añade, el Rey Guthere «me dio una magnífica joya a cambio de mi cantar», porque es a través de las loas de un bardo como «un señor puede verse exaltado ante sus guerreros». En el poema titulado *Los Destinos de los Hombres*, se hace mención de:



Aquél que se sienta a los pies de su señor con su arpa y recibe tesoros, y con habilidad acaricia las cuerdas, y deja que el plectro vibre y resuene, lleno de melodía: ¡cuán solicitado está!

En *Beowulf*, la construcción del palacio de Hrothgar da envidia al espíritu malévolo, Grendel; más envidia aún le da «el escuchar día tras día el júbilo en el palacio», donde «se oía tocar el arpa, y el claro cantar del bardo». En la fiesta que se organiza para celebrar la victoria de Beowulf sobre Grendel, nos dice el poeta: «Se mezclaban cánticos y música ante el héroe ... tocaban el arpa; se recitaba un poema tantas veces como le correspondía al bardo de Hrothgar proclamar la alegría» (1063-1067). Se observará que se asocia la música con el regocijo, y es digno de notar en este contexto, que el arpa se denomina «la madera de la alegría» en *Beowulf*. Tan estrechamente identificada está el arpa con la noción de la alegría que, en otro poema elegíaco, *El Navegante*, figura entre los placeres a los que ha de renunciar el marinero: «Sus pensamientos no se centran en el arpa, ni en recibir anillos, ni en deleitarse con una mujer...» (44-45).

Si bien es verdad que el bardo desempeña un papel importante en estos banquetes palaciegos, está claro que cualquiera de los comensales podía ofrecerse para cantar o recitar una historia: así, cuando Beowulf, de regreso ya a Suecia, recuerda allí la gran fiesta danesa, observa:

Cuando llegó la mañana y nos habíamos sentado para el festín ... hubo cantares y alborozo. Un anciano Scylding, rico en experiencia, contó historias de antaño. A veces, un osado guerrero sacaba dulzura del arpa, de la madera de la alegría; a veces, componía un poema verdadero y triste, a veces, el generoso rey contaba de manera muy propia una historia maravillosa. A veces también, un viejo guerrero, encorvado por los años, empezaba a hablar a la juventud de proezas bélicas: se le hinchaba el corazón cuando, ya tan mayor, recordaba tantas cosas (2105-2114).

Según John Milton, en su *Historia de Britannia*, 1670, los ingleses pasaron la víspera de la batalla de Hastings «cantando y bebiendo toda la noche», mientras que los normandos pasaron la noche «confesándose y comulgando».

Tal vez el episodio más famoso de la *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* de Beda, 731, sea precisamente una historia (Libro IV, 24) que sirve para demostrar la importancia que tenía en la sociedad anglosajona el saber componer cantares y tocar el arpa. Se trata de la historia de Caedmon, un hermano lego del monasterio de Whitby, quien, aunque «bien avanzado

en años, nunca había aprendido nada acerca de la poesía». «De hecho», continúa el texto:

siempre que los asistentes a una fiesta se turnaban para cantar y entretener a los comensales, (Caedmon) se levantaba de la mesa y se marchaba a casa en cuanto veía que el arpa, pasando de mano en mano, iba a llegar a él.

Como se puede ver, pues, el concepto de fiesta se limita, en el canon anglosajón, a evocaciones de banquetes celebrados en los *healle* de los grandes señores, banquetes en los que abunda el alcohol, y que se ven amenizados por cantares, acompañados del arpa, o relatos de grandes hazañas de antaño, y en los que desempeña un papel muy sugerente el momento en que el rey, o el señor, hace entrega de valiosos regalos a sus invitados más distinguidos. De nuevo, Tácito confirma esta costumbre en su *Germania* (Cap. 21): «Les encantan los regalos, pero no supone ningún mérito el darlos, y no se adquiere ningún compromiso al recibirlos». Tales dádivas consistían generalmente en armas y copas adornadas, ricas joyas, y, sobre todo, aros de oro, en forma de coronas, brazaletes, y anillos. Por algo, J.R.R. Tolkien, gran conocedor de la literatura medieval europea, tituló su novela épica, *El Señor de los Anillos* (*se beaggjēfa*). En el contexto anglosajón, los festejos se organizan, no para celebrar alguna fiesta religiosa o familiar, sino para ensalzar alguna victoria bélica o alguna proeza marcial, o, simplemente, para servir de marco adecuado para «el descanso del guerrero». La sociedad que se refleja en tales evocaciones es una sociedad agresivamente masculina, tan acostumbrada a ejercitarse en las artes marciales, realizadas, evidentemente, al aire libre, que la noción de fiesta parece identificarse con los momentos de ocio pasados en casa, cosa muy comprensible, por otra parte, tratándose de un clima como el inglés o el escandinavo. Hacemos hincapié en este hecho, puesto que, si bien se hace mención en algún texto a «juegos de salón» como el ajedrez o los dados, apenas se encuentran ecos literarios de actividades festivas o recreativas, realizadas al aire libre. Es verdad que en *Los Talentos de los Hombres*, se alude a aquel «que es un veloz corredor», a aquel «que persigue y caza magníficos animales», a aquel «que es un osado jinete», etc., pero dichas referencias no suponen ninguna evocación de estos deportes —como recreativos o festivos— se trata de una simple enumeración de los «dones especiales» que el Señor Todopoderoso reparte entre los hombres. Tampoco tiene nada de realmente festivo la rivalidad entre el joven Beowulf y Breca, cuando deciden ambos arriesgar su vida en el mar, en una contienda de

fuerza y de resistencia. Lo que sí es significativo en este episodio es la metáfora irónica a la que recurre Beowulf cuando describe cómo acabó con los monstruos marinos que le acosaban en aquella ocasión: «No pudieron disfrutar de la fiesta, esos bellacos, no pudieron devorarme, y sentarse alrededor del banquete en el fondo del mar» (562-565).

Otro pasaje muy famoso de Beda (*Historia Ecclesiastica...*, II, 13), incluido en su descripción de la conversión de Northumbria al cristianismo, viene a respaldar esta noción de cuán atractivas resultaban para los anglosajones las comidas en común celebradas en el *healle* de su rey o señor. Se trata de las palabras pronunciadas por uno de los consejeros del Rey Edwin, tras oír al monje Paulino predicar el cristianismo:

Majestad, cuando comparamos la vida presente del hombre con aquel tiempo del que no sabemos nada, se me antoja el vuelo veloz de un gorrión solitario a través de la sala donde os sentáis durante los meses de invierno, para cenar con vuestros capitanes y vuestros consejeros. Allí dentro, hay un buen fuego para calentar la sala: fuera, soplan las ráfagas invernales de nieve y de lluvia. Este gorrión entra volando rápidamente por una puerta de la sala, y sale por otra. Mientras está dentro, está a salvo de las tormentas invernales; pero, después de unos momentos de comodidad, desaparece de nuevo hacia las tinieblas de donde salió. Del mismo modo, el hombre aparece en la tierra durante un breve momento, pero no sabemos nada de lo que hubo antes de esta vida, ni de lo que va a haber después.

Aunque esta evocación no es especialmente festiva, sí ensalza, repetimos, lo acogedor que puede resultar la vida comunitaria, y protegida, del palacio anglosajón, y no es casualidad, sin duda, que Beda encomiende esta visión a un pagano, pues, como se ve, está muy alejada de la concepción metafórica cristiana de la vida como un valle de lágrimas. En realidad, esta evocación recuerda más la concepción germana del Valhalla –aquella gran sala–, presidida por Odín, donde los guerreros muertos, conducidos por las Valkirias, serán festejados con cerdo e hidromiel. Así, al final del *Canto Mortal* de Ragnar Lo<sup>o</sup> brok, éste dice con exaltación:

Me alegra saber que Odín está preparando los bancos para el festín.  
Pronto estaremos bebiendo cerveza en unos cuernos corvos. El campeón que entra en la morada de Odín no siente morir.

Tienen, desde luego, más cabida las actividades festivas al aire libre en la literatura inglesa a partir del siglo XII: y tal vez una de las evocaciones

más magistrales en este sentido sea la que ofrece Godofredo de Monmouth en su *Historia Regum Britanniae* (1136) –fuente primaria de la literatura artúrica– en los pasajes en que él describe los festejos correspondientes a la celebración en Pentecostés, y en Caerleon-on-Usk, de una sesión plenaria de la Corte de Arturo, descripción que, evidentemente, refleja las características de fiestas similares celebradas en la Inglaterra normanda de su tiempo.

Animados por la comida y la bebida ... (nos dice Godofredo) los caballeros salieron a los prados en las afueras de la ciudad, y se dividieron en grupos dispuestos para entregarse a distintos deportes. Unos tomaron parte en un simulacro de batalla y compitieron entre sí en ejercicios ecuestres... Los otros pasaron lo que quedaba del día tirando con arcos y flechas, arrojando la lanza, lanzando piedras y pedruscos y jugando a una gran variedad de juegos: ...y esto sin el menor síntoma de rencor. El que ganaba un juego determinado, recibía de manos de Arturo un gran premio. Los siguientes tres días pasaron también así.

La *Historia*, como se sabe, fue traducida y adaptada, primero al francés por Wace en 1155, y luego, al inglés, por Layamon, en 1200. El texto que acabamos de citar sufrió ciertos retoques a manos de éste último: así, según el poema inglés:

Algunos (de los invitados) hacían carreras a caballo, otros a pie, otros se dedicaban a saltar, otros a tirar, algunos de ellos luchaban entre sí, otros hacían algún juego con los escudos en la esplanada, otros mandaban balones lejos por los campos. Hacían allí todo tipo de deportes, y quienquiera que ganase los honores en su juego, era conducido con cánticos ante el rey, y éste le recompensaba bien por su destreza.

Especialmente interesante nos parece la alusión al deporte de «mandar balones lejos por los campos», en Inglés Medio: «Summe heo driuen balles wide *Ʒeond þa feldes*» (l. 12328); ahora bien, como se sabe por otros textos de la época, *driven* puede perfectamente significar «dar patadas», y es más que probable que Layamon se esté refiriendo aquí a partidos de fútbol, pues, como veremos, ya a fines del siglo XII, dicho deporte estaba bien establecido como una recreación apropiada para un día de fiesta. Puesto que esta alusión al fútbol de Layamon es de su propia cosecha –es decir, ni Godofredo ni Wace lo mencionan– se trata tal vez de una interpretación característicamente inglesa de cómo hay que divertirse al aire libre. Puede que no carezca de interés, vista su inmensa popularidad todavía hoy en día, reseñar algunas alusiones al fútbol que figuran en textos literarios medievales ingleses.

Si bien es verdad que la voz, *football*, no se registra en Inglés hasta 1486, este deporte de hecho era el sucesor de un juego denominado, en Inglés Medio Temprano, *camp-ball* o *camping*, del Antiguo Inglés *camp/campian* (del Latín: *campus*: «campo de contienda»). Queda claro que en algunas modalidades de este juego, el balón era impulsado por el pie, puesto que existía la expresión, *kicking camp*, y que, el *Promptuarium Parvulorum*, una especie de diccionario para niños, c. 1440, glosa *campynge* como *pedipiludium*.

En 1175 aproximadamente, William Fitzstephen, testigo presencial del asesinato de Becket en la Catedral de Canterbury, escribió en latín una *Vita Sancti Thomae*, que llevaba a modo de introducción un fascinante *Descriptio Londiniae*, una auténtica joya para historiadores posteriores, y que incluye el siguiente párrafo:

...el día que llamamos Martes de Carnaval... Después de comer, todos los jóvenes de la ciudad salen a los campos para dedicarse al conocido deporte llamado fútbol. Los alumnos de las respectivas escuelas tienen cada uno su balón; y los artesanos de la ciudad, según sus distintos oficios, tienen los suyos. Los hombres mayores, los padres de los jugadores, y los prósperos burgueses, salen a caballo para ver los partidos de los jóvenes, con quienes, a su manera, (también) participan, su calor natural aparentemente inflamado ante espectáculo de tanta agilidad...

¡Cuán a menudo hoy en día, hemos de lamentar la inflamación del calor natural de los modernos aficionados! Durante siglos, el Martes de Carnaval fue el gran día del fútbol en Inglaterra, y documentos del siglo XIV procedentes de Chester, por ejemplo, señalan la importancia del partido que tradicionalmente se celebraba ese día entre los pañeros y los zapateros de la unidad.

En el siglo XIII, un muchachito inglés de buena familia, Sir Hugh de Lincoln, se convirtió en víctima de la crueldad judía, un episodio al que alude la Piora en los *Cuentos de Canterbury*, al nombrar un relato de temática similar: la trágica historia de este joven fue también recogida en una balada de principios del siglo XV. La balada empieza así:

Veinticuatro apuestos muchachos  
Estaban jugando al balón  
Y por allí pasó el dulce Sir Hugh,  
Que jugaba mejor que nadie.  
Dio una patada al balón con el pie derecho,  
Y lo remató con la rodilla,  
Y a través de la ventana del Judío  
Hizo desaparecer el bonito balón.

El juego termina mal, pues la hija del judío se niega a devolver el balón, a menos que el pequeño Hugh suba a buscarlo; cuando así lo hace, ella le «mata como se mata a un cerdo». Tanto en la balada, donde las campanas tocan ellas solas en su funeral, como en la vida real, el pequeño mártir hizo muchos milagros, de manera que si el fútbol inglés fuera un día a elegir un Santo Patrón, San Hugo sería un buen candidato.

La violencia que hoy asociamos con los partidos de fútbol –en principio una actividad *festiva*, un entretenimiento– no es nada nuevo, como atestiguan múltiples textos y documentos ingleses de todas las épocas. Decretos contra el fútbol fueron promulgados por Eduardo II (1313) y Eduardo III (1349), a causa de la violencia que engendraba, y algunos cronistas subrayan el hecho de que se cerraban las tiendas los días de partido. El fútbol era muy popular en Escocia, y aunque el erudito Jaime I, también intentó suprimirlo mediante multas, tampoco tuvo mucho éxito. Así es que cuando en el poema alegórico del escocés Gavin Douglas, *El Rey Corazón* (1497), este viejo Rey, al hacer su testamento, se acuerda tanto de amigos como de enemigos, figura entre estos últimos la *Agilidad*, que en su juventud le llevó a participar temerariamente en juegos «de balones y bolos»; a la Agilidad, pues, el Rey le lega, (es decir, le *atribuye*) su «brazo lleno de cardenales», y ¡«esta espinilla rota que se hincha, y no quiere curarse»!

Existen también unos anónimos versos en dialecto escocés del siglo XV, que suenan, desde luego, a muy moderno:

Brissit brawnis and broken banis,  
 Strif, discord and wastie wanis,  
 Cruket in eld, sin halt withall,  
 Thir are the bewteis of the fut-ball».  
 (Músculos magullados y huesos rotos,  
 Peleas, discordia y hogares arruinados,  
 En tu vejez encorvado, y además cojo,  
 Estas son las bellezas del fútbol).

El fútbol, desde luego, se hizo cada vez más característico de las fiestas populares: hubo, sin embargo, otras diversiones al aire libre de corte más aristocrático que se reflejan con frecuencia en la literatura inglesa medieval, tales como las cacerías y los torneos, entendiendo la cacería, en el contexto de los ricos, como una forma de *otium cum dignitate*, no como en el caso de los pobres, como un medio para subsistir. Tanto en el magnífico poema narrativo anónimo de fines del siglo XIV, *Don Galván y el Caballero Verde*, como en *El Libro de la Duquesa* de Chaucer, donde se



evocan escenas de cacería con gran realismo y viveza, se hace hincapié en la *alegría* de este deporte. Así Bertilak en *Don Galván y el Caballero Verde* va a la cacería con felicidad (*blys*) y regocijo (*joy*), y Chaucer, en sueños, se une «contentísimo» a una cacería, y es de notar, que las víctimas de las tres cacerías de Bertilak, se conciben como «premios». Al Duque Teseo (en el *Cuento del Caballero*) le encanta tanto ir a cazar que «Toda su alegría y su deseo es / Ser el azote del gran ciervo». El joven Troilo aprovecha las treguas de la Guerra de Troya para cazar el jabalí, el oso o el león, con el fin de ganar la admiración de su dama. Las descripciones de los preparativos para tales cacerías literarias, las alusiones a los toques de cuerno, al bullicio de la gente, a la excitación de los perros, incluso a la vestimenta de las damas ... todo contribuye a aumentar el espíritu festivo que suele informar tales textos.

«Como deporte de caballeros, (el torneo) no tenía rival en la Edad Media», nos asegura un especialista en la materia<sup>1</sup>: siendo así, no es extraño que esta actividad festiva se vea reflejada con frecuencia en la literatura del período, y que existan descripciones pormenorizadas de los festejos que solían organizarse con tal motivo. Una evocación magistral inglesa del torneo medieval, la hallamos en el *Cuento del Caballero* de Chaucer, donde el Duque Teseo decreta que los dos jóvenes, Palamón y Arcite, enamorados ambos de la misma mujer, Emilia, han de batirse en una justa, a ser posible *no* hasta la muerte, para decidir cuál de los dos ha de llevarse a la dama. El torneo terminará, como parece era tradicional, con un gran banquete y habrá, además, otros festejos que el Duque organizará para todos los invitados. Aunque Chaucer omite *algunos* de los detalles referentes a la organización de estas justas a gran escala, la crítica autorizada no ha dejado de señalar la extraordinaria exactitud de su descripción de este torneo literario. Esto se debe probablemente al hecho de que cuando Chaucer ocupaba el puesto de Encargado de las Obras del Rey, tuvo, en 1390, que responsabilizarse de la construcción de las empalizadas y de los andamios para la celebración de dos torneos en el barrio londinense de Smithfield.

Chaucer evoca en términos impresionistas también el propio combate entre Palamon y Arcite, y luego las fiestas de tres días de duración con que terminan las justas. Aunque muchos de los combatientes están heridos y tienen que recurrir a pomadas secretas, amuletos, medicinas y destilaciones de hierbas, etc., tienen el valor de «pasarse toda la noche de algazara», en el

<sup>1</sup> Francis Cripps-Day: *The History of the Tournament*, Londres, 1918, p. 6.

palacio de Teseo, recibiendo de manos de éste, como en las gestas anglosajonas, regalos y premios, «cada cual según su condición». El gran premio, la mano de la hermosa Emilia, ya le ha sido concedida a Arcite, el vencedor, nada más terminar el combate. La evocación literaria del torneo que nos ofrece Chaucer en el *Cuento del Caballero*, es una de las más impresionantes y más realistas que poseemos, pero hay que decir que no son pocas las descripciones literarias inglesas de esta modalidad de fiesta tan característica de la Edad Media, en textos, por ejemplo, de Gower, y sobre todo, en el *Morte d'Arthur* de Malory, 1475, un compendio en prosa de todas las leyendas y tradiciones artúricas inglesas y francesas.

En este contexto, resulta de especial interés, el retrato paródico del torneo, que presenta un breve y anónimo poema narrativo compuesto unos pocos años antes que el *Morte d'Arthur*, y llamado *El Torneo de Tottenham*. Redactado en versos aliterativos, en clave de humor burlesco, y situado en el pueblo de Tottenham, la obra tiene por objeto, o bien reirse del torneo como institución anticuada y pasada de moda, o bien burlarse de las aspiraciones del grupo de rústicos que lo protagonizan. El torneo, como hemos visto, era una actividad muy costosa, llena de ritual y de ceremonia, y como tal, privativa de las clases altas, y propia, por lo tanto, en el mundo literario, de los caballeros de Arturo, o como hemos visto, de un duque de Atenas. Como toda buena parodia, el *Torneo de Tottenham* se parece lo bastante a lo parodiado como para tener gracia: es más, existe cierto paralelismo entre el torneo de Teseo y el de Tottenham, puesto que en ambos casos, el «premio» es una mujer que tiene más de un pretendiente. Toda la gracia del poema estriba, sin embargo, en las diferencias que han de darse entre un torneo organizado por el Duque de Atenas, y un torneo organizado por el alguacil de Tottenham: el poema comienza con la afirmación de que sería una lástima olvidarse de las hazañas bélicas realizadas por los «valientes y fornidos» mozos de Tottenham que han participado en un torneo, organizado por el alguacil del lugar, con el fin de conceder la mano de su hija Tyb al vencedor. Como dote, Tyb aportará también una gallina ponedora y una vaca parda. El tono burlesco está implícito ya desde el principio, en los oficios de los combatientes y del propio alguacil, así como en sus nombres tan característicos de la Inglaterra rural: mientras que en el *Morte d'Arthur*, se habla de Don Perceval de Gales, de Sir Brian de las Islas, de Don Uwain de Blanchemains, o de Don Carados de la Torre Dolorosa, (VII, 27) como contendientes en unas gestas, en Tottenham, oímos hablar de: Hawkyn, Herry, Tomkyn y Hud, y las armas que manejan ya no son espadas y lanzas, sino palas, rastrillos y mayales: montan yeguas, más

que caballos, y sus armaduras consisten en «Buenas bacías negras» para protegerse la cabeza, alfombras viejas y pellejos de oveja para taparse el pecho. Tan cervantina evocación se hace aún más patente con el retrato que se nos ofrece de Tyb, la Dulcinea de Tottenham, quien preside el torneo desde una abertura en el seto, montada en una yegua, y sentada sobre un saco de grano «a fin de tener más blando asiento» y con su gallina ponedora en el regazo:

Un bonito cinturón llevaba Tyb, presctado para la ocasión, y en la cabeza una guirnalda, hecha de tabas redondas.

Cada uno de los combatientes se presenta ante ella, para jactarse de las proezas que piensa realizar, y para enseñarle sus blasones; las divisas heráldicas de uno consisten en una criba y un rastrillo, las de otro, en una masera y una pala de panadero, etc. Tras muchos palos dados y recibidos, Perkyn el alfarero, consigue la victoria:

«¡Je, je! ¡qué valiente eres!», dice Tyb, entre risotadas, y con mucho alborozo marchan a casa, donde pasan la noche juntos, casándose al día siguiente; la boda se celebra con un festín al que asisten los vencidos, que, como los comensales de Teseo, están todavía resentidos de la contienda: «Uno llegó apoyándose en un bastón, y otro en dos a la vez. Algunos tenían la cabeza rota y otros la paletilla...» pero, a pesar de todo, «pasaron todo el día alegremente», y se fueron a la cama «muy mareados».

Como puede verse, en cuanto a entretenimientos celebrados bajo techo, no cabe duda de que el banquete, como en tiempos anglosajones (y como hoy en día) seguía siendo la manifestación más destacada del espíritu festivo en la época del Inglés Medio. Sin embargo, tales banquetes se asociaban ya, con fiestas religiosas, o con motivos profanos tales como las bodas, etc., además de con la celebración de una victoria bélica o de unas proezas militares. Tal vez no sería incluso exagerado decir que toda la evocación artúrica deriva de un banquete, pues como se recordará, según Godofredo de Monmouth, Utherpendragon, decidió organizar una gran fiesta, en Pascua, con todos sus nobles, para celebrar la pacificación del norte de Inglaterra —fiesta a la que asisten también las esposas e hijas de los invitados—. Allí es donde el rey se enamora de Ygerna, la mujer del Duque de Cornualles:

lleno de deseo ... fijaba (Utherpendragon) toda su atención en ella. A ella, y a nadie más, insistía en mandar platos de viandas, y a ella, también, enviaba su propio escanciador con vino en copas de oro.

Ygerna, como se sabe, llegará a ser la madre de Arturo<sup>2</sup>. Aunque tratándose de banquetes literarios, no se suele especificar en gran detalle los distintos manjares que aparecen en el menú, sí suele haber referencias a la gran *cantidad* de los mismos, referencias que a menudo figuran en textos que censuran tales festejos, viendo en ellos, una justificación de la glotonería: así en el poema alegórico del s. XIV, *Ahorrador y Gastador*, éste último organiza una cena para sus seguidores, consistente en doce platos distintos, y que incluyen: cabeza de jabalí, rabo de ciervo, sopa, venado, faisanes, empanadas, carne picada, aves asadas, carne asada, medios cabritos, cisnes cuarteados, y gran variedad de otras aves; conejo, pastelillos, hojaldres, etc.

El buen párroco en los *Cuentos de Canterbury*, critica en su cuento-sermón las exageradas cantidades de comida, y la suntuosidad de los adornos de la mesa, que incluyen los ricos en sus banquetes; entre los peregrinos de Canterbury, el *Franklin* o terrateniente, se destaca por la excelencia y la generosidad de su mesa («nevaba en su casa comida y bebida»). Existe, además, un interesante documento auténtico del s. XV, llamado *Un banquete para un Franklin*, que incluye el menú adecuado para tal ocasión, y en el que figuran:

embutidos, beicon, guisantes, carne de buey y de oveja, capones, gansos, cerdo, empanadas, carne estofada, ternera, cordero, conejo, pichones, pastelillos de hojaldre, *crêpes*, manzanas, peras, especias, pasteles y canutillos hechos con hidromiel y cerveza.

De hecho, la poesía narrativa inglesa medieval arroja mucha luz sobre las costumbres asociadas con el gran festín: el empleo de trompetas para anunciar la llegada de los primeros platos figura en *Don Galván y el Caballero Verde*, como también en *Pureza*, donde se describe el festín de Baltasar. Chaucer alude varias veces al papel de la música en los festejos, mencionándola en relación con el banquete de boda de Enero (el *Cuento del Mercader*), con la fiesta de cumpleaños del Rey Cambuskan (el *Cuento del Escudero*), y, con la fiesta, ofrecida a los invitados de Teseo. Tampoco faltan alusiones literarias al regimiento de criados que se necesita para llevar a buen puerto tales festejos. En estos festines chaucerianos, sin embargo, el autor prefiere no enumerar los distintos manjares, aunque sabemos que el Rey Sarpedoun agasajó a Troilo y a Pandaro con «viandas

<sup>2</sup> Hemos de recordar también que uno de los símbolos más sugerentes de la Edad Media, «la Tabla Redonda», nació del mundo del gran banquete, para evitar, como dice Wace, que nadie se sentase «más alto que» nadie, sino que fuesen todos los caballeros iguales cuando se sentaban para comer.

costosas» y «delicadas», que la reina Dido ofreció a Eneas «un banquete ... lleno de delicados y costosos manjares», y que servían «consomés ‘curiosos’, cisnes y garzas tiernos».

Tal vez la descripción más sugerente y más completa de un gran festín entre las que nos ofrece la literatura medieval inglesa, sea la que figura al principio de *Don Galván y el Caballero Verde* (s. XIV) y de este texto se ha sacado la cita incluida en el título de este estudio.

Se trata de una fiesta organizada por el joven Arturo en Camelot, para las Navidades y la Nochevieja: allí los miembros de la *Tabla Redonda*, se divierten durante quince días, dedicándose a justar, a cantar, a bailar, y a asistir a grandes banquetes.

Todo era felicidad en salas y aposentos  
Para los caballeros y sus damas, alegría deliciosa.

En Nochevieja, tras asistir a los oficios en la capilla, empieza una gran fiesta, en la que se intercambian regalos, se juega a las prendas, y luego se pasa a gozar del banquete, anunciado, como dijimos, por trompetas y gaitas. Cada pareja de invitados comparte los doce platos que constituyen el menú –una gran cantidad de manjares «delicados y frescos–», precedidos por un consomé servido en soperas de plata. ¡Todo aquello va acompañado además de «buena cerveza y vino reluciente»! Este banquete luego es interrumpido, brevemente, por la llegada del Caballero Verde y su desafío, suceso que satisface el deseo del rey de oír hablar de alguna aventura extraña; pues, aunque se insiste menos en el contar historias como costumbre festiva en el período del Inglés Medio, esto no quiere decir que dicha costumbre haya caído en desuso: recordemos, por de pronto, que el mecanismo al que Chaucer recurre en su obra maestra para enmarcar y engarzar una serie de cuentos, es precisamente, el de un concurso entre todos los peregrinos que se dirigen hacia Canterbury: es verdad que en este caso, no se trata de una fiesta, pero es digno de observar que el posadero que lo propone comenta:

Yo bien sé, que como váis caminando,  
Tenéis la intención de contar historias y divertirlos;  
Pues, de verdad, no supone ninguna diversión ni ninguna alegría  
Ir caminando en silencio mudos como piedras;  
Y por lo tanto, os sugiero un *entretenimiento*... (l. 771-5).

texto donde las palabras clave son *diversión*, *alegría*, *entretenimiento*, *solaz*, etc. En efecto, más de un escritor eclesiástico de la época deploraba el as-

pecto festivo que iban adquiriendo las peregrinaciones. El anónimo poeta de *Don Galván y el Caballero Verde*, tras hablar de la fundación de Britannia, introduce su historia de la siguiente manera, como contada *oralmente*:

Así que un hecho real aquí pienso relatar,  
 .....

Un suceso muy extraño entre las aventuras de Arturo.  
 Si queréis escuchar esta historia un poquito,  
 Os la contaré, como yo la oí contar en la ciudad;

Más interesante en nuestro contexto es el deseo que atribuye el poeta al joven Rey Arturo, de jamás empezar a comer, en días festivos y de banquete, antes de que, o bien le hayan relatado alguna historia extraña:

Acerca de algún suceso maravilloso que él podía creer,  
 Relacionado con los antepasados, las armas o algún otro tema elevado

o bien, un desconocido haya desafiado a alguno de sus caballeros. Como se ve, los términos referidos al relato: los antepasados, las armas, el tema exaltado, suponen una relación estrecha, todavía a fines del s. XIV (si bien el poema se sitúa en tiempos artúricos) con las costumbres anglosajonas.

El baile como actividad festiva figura con frecuencia en estos textos medievales, y en este caso, como veremos, no sólo en relación con las clases altas: en la boda del viejo Enero, (en el *Cuento del Mercader* de Chaucer) se tocan muchos instrumentos musicales, y la propia Venus baila delante de la pareja de novios, y es en el transcurso de un baile festivo cuando Dorigen, en el *Cuento del Terratiende*, hace su osada promesa de aceptar el amor de Aurelio, si éste hace desaparecer las rocas de la costa bretona. En otro nivel social sabemos que existían bailes populares<sup>3</sup>, sobre todo para celebrar el uno de mayo, y según un poema lírico del siglo XV, también la noche de San Juan. En esta obrita, una mujer cuenta cómo llevaba con alegría el compás en el tradicional baile de San Juan, pero ahora, dice: «¡Ojalá nunca hubiese aprendido a bailar!» pues tras un encuentro amoroso en el baile con un mogaño emprendedor, ¡no le llega ya el cinturón!

En efecto, *los fabliaux* y la poesía lírica seglar pueden arrojar alguna luz sobre cómo interpretaban las clases populares la celebración de una fiesta:

<sup>3</sup> M.E. Whitmore: *Mediaeval English Domestic Life and Amusements in the Works of Chaucer*, Nueva York, 1972, pp. 219-226.



así, en un poema de corte realista, *La fiesta de la criada*, la muchacha en cuestión cuenta con ilusión cómo suele pasar el día cuando se trata de una fiesta señalada: tanta ilusión le hace, que antes de terminar sus labores, ya está poniéndose el pañuelo en la cabeza y sacándole brillo a sus zapatos, para estar lista para salir con Juanito, ya que, como dice el estribillo, ella «No teme ni a su ama en tan buena fiesta». Ella y el muchacho, dice, celebrarán la fiesta como hacen todos los domingos y fiestas de guardar, bebiendo cerveza a la que le invita él, y luego haciendo el amor. Pero llega el momento en que tiene motivos para lamentar lo que le ocurrió «en tan buena fiesta», pues su vientre empieza a hincharse, y no se atreve a contárselo a su señora.

En el *Cuento del Bulero*, Chaucer nos enumera las diversiones de unos jóvenes de vida desordenada:

...que se entregaban a la disipación ... jugando a los dados, y frecuentando burdeles y tabernas, donde con arpas, laúdes y cítaras, bailan y juegan a los dados de día y de noche, y comen también y beben en exceso, rindiendo así tributo al diablo.

Cuando se reúnen estos depravados, enseguida llegan:

...bailarinas elegantes y pequeñas, vendedoras de fruta, cantantes con arpas, alcahuetas, pasteleras, que son todas ellas las enviadas del mismísimo diablo, para atizar y soplar el fuego de la lujuria.

Como se ve, en las descripciones de los banquetes señoriales se insiste menos en la bebida que en tiempos anglosajones: aun así, en obras de corte más popular, no faltan referencias al alcohol. Así, en un poema festivo del s. XV, *Buenas Comadres Mías*, vemos cómo un grupo de mujeres, o comadres, tienen por costumbre reunirse en una taberna un día a la semana, donde se dedican a beber, a comer las viandas que ellas mismas han traído, y, a hablar mal de sus maridos:

Este es el pensamiento que anima a las comadres:  
Que una vez a la semana, se dedicarán a la juerga,  
Haciendo caso omiso de bebidas de poca monta:  
Sólo el vino bueno.  
No conocerá descanso.  
¿(No es así) comadres mías?

En un poema burlesco, *Don Galván y el Hombre de Carlisle*, de fines del s. XV, el hombre en cuestión organiza un banquete al que invita a Galván, y donde

las exageradas alusiones al vino contribuyen al espíritu caricaturesco de la obra. El hombre de Carlisle no queda satisfecho con la copa de oro que le ofrecen, porque sólo caben en ella cuatro galones de vino (o sea, dieciocho litros):

¿Para qué me sirve esta copita?  
Es demasiado pequeña para mí.  
Que traigan un cuenco de vino...

dice, y termina recibiendo de manos de su mayordomo una copa de oro en la que caben nueve galones de vino, ¡una cantidad que hubiera impresionado hasta a los anglosajones!

Igualmente acorde con el espíritu anglosajón es otro poema festivo de fines del siglo XV, en el que se ensalza la bebida por encima de la comida: al estribillo, «Que nos traigan buena cerveza», anteceden observaciones como:

Que no nos traigan callos, pues nunca están limpios,  
Que no nos traigan huevos, pues tienen demasiada cáscara,  
Que no nos traigan pan blanco, pues no sabe a nada,  
Pero, que nos traigan buena cerveza.

Hemos estado comentando las fiestas celebradas en días, y ocasiones señalados, pero es fiesta todos los días en *La Tierra de Cucaña*, situada, dice su anónimo autor, «muy al oeste de España», una tierra de nunca jamás, soñada por un monje hibernés, para combatir tal vez la monotonía y la austeridad de la vida monástica de fines del siglo XIII (1275-1300) en un pueblo remoto de Irlanda. Se trata de un poema goliárdico y paródico, satírico pero desenfadado, en el que se evoca un paraíso terrenal, un país de «pasteles», que halla sus raíces en la tradición de la tierra de leche y de miel de Luciano, y tiene sus analogías en *Le Fabliau de Coquaigne* francés y *L'Ordre de Bel Eysse* anglo-normando. Se recordará también, que el *Abbas Cucaniensis* hace una breve aparición en el N° 13 de las *Carmina Burana*:

Ego sum abbas Cucaniensis  
et consilium meum est cum bibulis ... etc.

El manuscrito en el que figura nuestro texto<sup>4</sup> contiene además una «Misa de Bebedores», *Missa de Potatoribus*, y otras piezas goliárdicas. En ninguna

<sup>4</sup> MS. Harley 913, British Library.

tierra bajo el cielo, afirma el autor, hay tanta alegría y tanta felicidad como en Cucaña, y esta alegría festiva se debe en gran parte a la ausencia en esta tierra de los males que suelen acosar a la humanidad: los cucanienses no tienen ni noche, ni conflictos, ni muerte, ni animales domésticos, ni fieras, ni insectos, ni mal tiempo; nadie está enfadado ni viejo; siempre es de día, la vida es eterna, no falta nunca ni comida ni ropa y el agua sólo se emplea para lavarse. No es de extrañar, pues, que todo allí sea «game, joi, and gle», es decir, diversión, alegría y regocijo: una fiesta sin fin, ejemplificada en la vida y las costumbres de los monjes que viven allí en una bonita abadía, hecha de empanadas, de pasteles y de salchichas, manjares, por tanto, accesibles a todos por igual, como lo son, también, las ocas al ajillo, que vienen volando al convento, gritando «gansos calentitos», y las alondras, que llegan a la boca misma, guisadas ya, con canela y clavo. Los ríos de Cucaña son de aceite, leche, miel, y vino, y allí nadie habla mal del beber, sino que todos pueden tomar lo que quieren sin esfuerzo alguno. Es de suponer que tal abundancia de comestibles y «bebibles» produce la *alegría* mencionada por el autor, pero la diversión y el regocijo los proporcionan sin duda las novicias de un bonito convento situado a orillas del río de leche, río en el que suelen bañarse desnudas cuando hace calor: nada más verlas, los monjes, que tienen alas, se abalanzan sobre ellas, y se llevan cada uno luego «su presa» a casa con el fin de enseñarle una oración «With jambleve up and dun!». La obra presenta pues una visión paródica, tergiversada y carnavalesca de la vida del claustro: la abundancia contrastando con la frugalidad monacal, la permisividad sexual con el celibato y la castidad, y la total libertad de los monjes y monjas con la obediencia y la sujeción características de las reglas monásticas. Pero los medios para ganar este paraíso cucañiense son poco festivos:

El que quiere llegar a ese país,  
Tiene que hacer muchísima penitencia:  
Durante siete años, que lo sepáis bien,  
Tiene que andar metido hasta el cuello  
En estiércol de cerdo  
¡Así ganará esa tierra!

Moschos MORFAKIDIS

## PERVIVENCIAS PAGANAS EN LAS FIESTAS BIZANTINAS: LA DANZA

### 1. LAS FUENTES Y EL MARCO GENERAL DE LA CUESTIÓN

Con frecuencia se ha subrayado que una de las principales dificultades para el estudio de la vida cotidiana en Bizancio, y en general de los temas ajenos a los asuntos del Estado o de las grandes disputas religiosas, radica en el propio carácter de la literatura bizantina<sup>1</sup>. Una literatura tan preocupada por el estilo y las formas antiguas, que ha llevado incluso a un género tan influenciado por la tradición clásica como es la historiografía a perder su originaria curiosidad etnográfica<sup>2</sup>.

No debiera parecer insólito, pues, el hecho de que la investigación sobre la danza haya de descansar en noticias dispersas y extraídas precisamente de los ataques que lanzaron contra ella los primeros *Padres de la Iglesia*<sup>3</sup>, de

---

<sup>1</sup> Véase la excelente valoración global de la literatura bizantina de K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*, Munich 1897 y la más reciente de H. HUNGER, *Die hochsprachliche Profane Literatur der Byzantiner*, Munich, 1978.

<sup>2</sup> Sobre el carácter de la historiografía en Bizancio, además de los anteriormente citados véase también a R. SCOTT, «The Classical Tradition in Byzantine Historiography», en *Byzantium and the classical Tradition*, University of Birmingham, 1981 (Ed. por M. MULLETT y R. SCOTT), pp. 61-74; A. ΒΑΣΙΛΙΚΟΠΟΥΛΟΥ-ΙΩΑΝΝΙΔΟΥ 'Η βυζαντινή ιστοριογραφία (324-1204), Atenas, (en especial pp. 11-24, 37-46 y 51-55); P. SCHREINER, «La historiografía bizantina en el contexto de la historiografía occidental y eslava» y L. MAVROMATIS, «Historia bizantina e historia», *Erytheia* 11-12 (1990-91), pp. 55-64 y 65-70 respectivamente, y T. ΛΟΥΓΗΣ 'Η ιδεολογία τῆς βυζαντινῆς ιστοριογραφίας, Atenas, 1993.

<sup>3</sup> Especialmente de los Padres griegos de los siglos IV y V, aunque lo mismo ocurre en el occidente cristiano.

los *cánones sinodiales* que la prohibieron y de los textos de sus *comentarios* posteriores; de las obras de los *apologetas* y de la *hagiografía*, tan rica, por lo general, en noticias sobre la vida cotidiana. Datos interesantes aparecen también en los *tratados de retórica* relativos a las artes escénicas, de autores como Libanio o Jorikios de Gaza. Por el contrario, causan decepción las *crónicas medievales* que, a pesar de proporcionar noticias de diversa índole<sup>4</sup>, son muy parcas en las relacionadas con la danza. Otras veces, vienen a enriquecer nuestros conocimientos los *poemas de tipo satírico*<sup>5</sup> y las *novelas tardobizantinas* en rima o en prosa<sup>6</sup>. Finalmente, información sobre la expresión corporal y la indumentaria de los danzantes podemos encontrarla en diversas manifestaciones del arte bizantino (escultura, orfebrería, miniatura y sobre todo en frescos...)<sup>7</sup>.

Naturalmente, lo que se ha expuesto no es más que un panorama esquemático que podría conducir incluso a una primera valoración errónea de nuestras fuentes, si se pasase por alto la extraordinaria longevidad del Imperio bizantino (¡nada menos que un milenio de historia!) y la complejidad de nuestro tema. Por lo pronto, no hay que olvidar el papel de la danza en la Grecia antigua, donde su función, antes que limitarse a lo estrictamente lúdico, abarcaría casi todas las manifestaciones de la vida pública y privada (laborales, religiosas, educativas y militares)<sup>8</sup>. No en vano, el drama clásico –la creación más genuina del mundo

<sup>4</sup> Aun así, pueden ser de utilidad obras como el *Tratado de los meses* de Juan Lydo (s. VI), el *Libro de las Ceremonias de Constantino Porfirogeneta* (s. X) y el *Tratado de los oficios* de Pseudocodino (s. XIV).

<sup>5</sup> Como los de Teodoro Prodromo conocido también como Ptojoopródromos (s. XII), que marcaron el comienzo de toda una corriente de poesía satírica, la llamada ptojo-prodrómica. Véase al respecto H.G. BECK, *Geschichte der Byzantinischen Volksliteratur*, Munich, 1971 (Trad. griega, Atenas, 1989), pp. 171-188.

<sup>6</sup> Ídem, pp. 191-245.

<sup>7</sup> Información sobre las representaciones de danza en el arte bizantino ofrece Constantinos Δ. ΚΑΛΟΚΥΡΗΣ, *Ὁρθοδοξία καὶ χορευτικές ἐκδηλώσεις μέσα καὶ γύρω ἐκκλησίες*, Salónica 1983, pp. 38 y ss. Véase también Γ. ΜΕΛΙΚΗΣ, *Ἡ μουσική στὴ Μακεδονία*, Salónica s.d., pp. 27 y ss.

<sup>8</sup> Sobre la danza en la antigüedad griega siguen siendo fundamentales las obras de L.B. LAWLER, *The Dance in Ancient Greece*, Londres, 1964 y de G. PRUDHOMMEAU, *La danse grecque antique*, París, 1965, 2 vols. También F. RODRÍGUEZ ADRADOS, *Orígenes de la lírica griega*, Madrid, 1976, pp. 19-47; Β. ΛΑΜΠΡΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία τῶν φύλων*, Atenas, 1986, pp. 9-244 y las *Actas del V Congreso Internacional sobre Danza y Grecia antigua*, Atenas, 1991, 2 vols.

griego antiguo— vino a expresar las inquietudes filosóficas, políticas y sociales a través de la literatura, la música y el movimiento rítmico<sup>9</sup>.

Sin embargo, con los cambios sociopolíticos posteriores y, sobre todo, con el triunfo de la ideología cristiana, gran parte de las costumbres y los usos del mundo antiguo llevaban camino de desaparecer, a veces de forma violenta. Entre ellos se incluyen las artes escénicas, o mejor dicho, lo que todavía quedaba de ellas en la época tardorromana<sup>10</sup>, y manifestaciones afines como la danza.

A pesar de su afinidad, el camino de ambas no fue tan parejo como cabría suponer en principio, dado su distinto soporte sociocultural. Si el teatro y demás espectáculos requieren un mínimo nivel de especialización o profesionalización, la danza como elemento cultural básico de todo pueblo, se transmite de forma empírica en la vida cotidiana, y su práctica no está tan condicionada por la voluntad política o las prohibiciones que puedan pesar sobre ella. En el caso del mundo griego medieval debemos suponer que la pervivencia de ciertos usos antiguos tuvieron que ser mucho más intensos de lo que nuestras fuentes nos informan. El asombroso parecido que guardan, por ejemplo, muchas de las danzas neogriegas con las del mundo antiguo<sup>11</sup>, nos lleva a la conclusión *ex silentio*, de que éstas se transmitieron a través del mundo bizantino. Pero veamos las cosas desde el principio.

Tradicionalmente se ha dicho que la civilización bizantina descansó sobre tres pilares básicos: la cultura literaria griega, la administración y el concepto de Estado romanos, y la religión cristiana<sup>12</sup>. No cabe duda de que se trata de un planteamiento acertado, aunque todavía, en muchos aspectos,

---

<sup>9</sup> Sobre la importancia de la danza en el drama clásico véase F. RODRÍGUEZ ADRADOS, *Fiesta, Comedia y Tragedia. Sobre los orígenes del teatro griego*, Barcelona, 1972; H.D.F. KITTO, «The dance in Greek Tragedy», *Journal of Hellenic Studies*, 75 (1955), pp. 36-40; M. PINTACUDA, *La musica nella tragedia greca*, Cefalú, 1978, y en especial pp. 61 y ss. y V. LAMBROPULU, «Dances of masquers and the birth of theatre», *Actas del V Congr. Int. Danza...*, op. cit., vol. I, p. 258.

<sup>10</sup> Sobre la suerte del teatro en Bizancio véase W. PUCHNER, *Εὐρωπαϊκὴ θεατρολογία*, Atenas, 1984, pp. 13-92, 397-416 y 477-494, donde se ofrece una espléndida visión de la problemática y su bibliografía. Véase también M. MORFAKIDIS, «El teatro profano en Bizancio: el mimo». *Erytheia*, 6.2 (1985), pp. 205-219.

<sup>11</sup> La cuestión de la pervivencia de danzas y formas de expresión corporal en las danzas neogriegas ha sido tratada fundamentalmente por ΔΟΡΑ ΣΤΡΑΤΟΥ, en sus libros *Μία παράδοση...μία περιπέτεια*, Atenas, 1973 y *Ἑλληνικοὶ παραδοσιακοὶ χοροί*, Atenas, 1978.

<sup>12</sup> Sobre el carácter de la civilización y el Estado bizantino véanse principalmente las obras de N.H. BAYNES - H.S.L. MOSS, *Byzantium. An Introduction to East Roman Civilization*,

queda por determinar el peso específico de cada uno de ellos o el grado de influencias mutuas.

Sin ir más lejos, en el caso de las artes escénicas, donde la danza jugó un papel primordial, la incompatibilidad con los planteamientos cristianos fue manifiesta desde un principio. Tanto el mimo como la pantomima –los únicos géneros que sobrevivieron en la antigüedad tardía– desarrollaron no sólo un acentuado carácter báquico y obsceno, sino que con frecuencia su sátira se basó en la ridiculización de los símbolos cristianos. La lógica reacción de la Iglesia supuso una guerra sin cuartel que acabaría con la prohibición de todas las artes de la *thymele* en el s. VII<sup>13</sup>. La discutida efectividad de dicha prohibición –que ha sido y sigue siendo objeto de controversia<sup>14</sup>– es un tema que sobrepasa los límites de este trabajo.

Bastante similar se presentaba, por lo menos en principio, el panorama de la danza. Su relación con el teatro queda reflejada en cambios semánticos de términos como ὄρχηστίς (=inicialmente actriz de pantomima) y ὄρχησις (=inicialmente género de la pantomima), que abarcaron también los conceptos de «danzarina» y «danza» respectivamente. El propio Hesiquio (s. V d.C.) confunde en su diccionario<sup>15</sup> los términos τραγωδός (=actor de tragedia) y κωμωδός (=actor de comedia) con el de χορευτής, que con el tiempo significaría exclusivamente «danzante», en analogía con el verbo χορεύω y el sustantivo χορός, cuyos respectivos significados serían «bailar» y «baile». Siglos más tarde, en la época de la emperatriz Teodosia (s. IX), la actriz de mimo recibiría los nombres de μιμάς (mima), μαινάς (ménade) y ὄρχηστύς<sup>16</sup>. En resumidas palabras, para la sociedad cristiana,

---

Oxford, 1948; H.G. BECK, *Das byzantinische Jahrtausend*, Munich 1978; H. AHRWEILER, *L'ideologie politique de l'empire byzantin*, Presses Universitaires de France, 1975 y I.E. ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, *Ἡ πολιτική θεωρία τῶν βυζαντινῶν*, Salónica, 1988.

<sup>13</sup> En el sínodo de Trullo celebrado en Constantinopla en el año 691.

<sup>14</sup> La polémica fue suscitada por Κ.Ν. ΣΑΘΑΣ, *Ἱστορικόν δοκίμιον περὶ τοῦ θεάτρου καὶ τῶν μουσικῶν τῶν βυζαντινῶν*, Ἦτοι εἰσαγωγή εἰς τὸ κρητικόν θέατρον, Venecia, 1878 y más tarde reavivada por V. COTTAS, *Le théâtre à Byzance*, París, 1931, al intentar demostrar la existencia del teatro en Bizancio. Sobre dicha polémica véase el documentado trabajo de W. PUCHNER, *Εὐρωπαϊκὴ...*, *op. cit.*, pp. 16-37.

<sup>15</sup> Ed. K. LATTE, *Hesychii Alexandrini Lexicon*, Copenhagen, 1953.

<sup>16</sup> Cfr. Κ.Ν. ΣΑΘΑΣ, *op. cit.*, pp. 22-27. Véase también O. PASQUATO, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo*, Roma, 1976, pp. 104-116. También W. PUCHNER, *op. cit.*, pp. 32-41.



la danza fue contemplada como una de las manifestaciones más nocivas del paganismo, amén de recordar historias tan detestables como la de la célebre Salomé.

En el siglo IV, la reputación social de las artes escénicas y de la danza fue tan baja que el propio Juliano el Apóstata (361-363) se refiere con desprecio a los que disfrutaban con los bailarines de la pantomima<sup>17</sup>, a la vez que los profesores de Derecho de Gaza, aún paganos en su mayoría, prohíben a sus alumnos frecuentar espectáculos con mimos y danzas<sup>18</sup>. Naturalmente, los ataques más duros procedían de los grandes Padres de la Iglesia, especialmente de San Juan Crisóstomo, para quien la danza y los cantos no eran más que cosas *satánicas* y *de perdición* ya que donde está la danza allí también está el *diablo*<sup>19</sup>. En lo que respecta a las mujeres, en una sociedad que les exigía ir con la cabeza y cara parcialmente cubiertas y donde las propias risas u otras manifestaciones de alegría podían provocar la ira de la mentalidad ascética de los jerarcas eclesiásticos, no es de extrañar que fueran condenados los movimientos «indecorosos» de los bailes, sobre todo los que recordaban las antiguas celebraciones báquicas. Sirva de ejemplo el clamor de San Basilio contra las mujeres que bailan el día de la Resurrección y *ensucian la tierra con sus sucios pies*<sup>20</sup>, y la consideración de San Juan Crisóstomo de que la joven que baila está más deshonrada que una prostituta.

De los ataques verbales y los consejos a los fieles pronto se pasaría a las prohibiciones eclesiásticas, cuando sucesivos sínodos prohibieron las celebraciones paganas que se acompañaban de danzas. Finalmente, la mayoría de ellas fueron suprimidas en el Sínodo de Trullo junto a los restantes espectáculos escénicos. El cambio de mentalidad llegó a afectar incluso a ámbitos muy distintos del puramente lúdico, como puede verse en el *Tacticón* (o libro militar) de León VI el Sabio (886-912), donde las danzas quedan prohibidas a fin de evitar el excesivo cansancio de los soldados<sup>21</sup>. Presumible-

<sup>17</sup> Juliano, «A los de Antioquía» (Ed. J. Bidez, *L'empereur Julien, Œuvres complètes*, París, 1932, disc. 15).

<sup>18</sup> Χορίκιος «Ἐπὲρ τῶν ἐν Διονύσου τὸν βίον εἰκονιζόντων», (ed. P.I.E. ΣΤΕΦΑΝΗΣ, con el título Χορικίου Σοφιστοῦ Γάζης Συνηγορία Μίμων, Salónica, 1986).

<sup>19</sup> Cfr. O. PASQUATO, *op. cit.*, pp. 258 y ss.

<sup>20</sup> J.P. MIGNE, *Patrología Graeca*, vol. 31, pp. 445 y 446.

<sup>21</sup> J.P. MIGNE, *Patrología Graeca*, t. 107, p. 797.

mente, estas danzas no son otra cosa que las conocidas *pírricas*, tan empleadas en el entretenimiento militar en la Grecia antigua<sup>22</sup>.

A primera vista pues, todo podría indicar que la danza corrió la misma suerte que las otras artes escénicas, desapareciendo o al menos retrocediendo drásticamente. No obstante, un detenido examen de nuestras fuentes basta para revelarnos un panorama radicalmente opuesto. La danza continuó siendo, al formar parte de una celebración, una de las mejores formas para que el pueblo expresase su idiosincrasia y su forma de afrontar los diversos aspectos de la vida, los secretos de la naturaleza, el trabajo diario, los acontecimientos extraordinarios y sus inquietudes espirituales y religiosas. De ahí que, pese a todas las prohibiciones, ciertas fiestas paganas y usos del mundo antiguo pudieran sobrevivir en el mundo bizantino llegando incluso hasta hoy y conservando, en algunos casos, su propio nombre y sentido original; otras, en cambio, las más numerosas, se adaptarían a las nuevas circunstancias y camufladas bajo la nueva religión, engrosarían el número de las manifestaciones populares que descansaban sobre el legado cultural antiguo. Si alguien se detiene en revisar las costumbres y usos de las fiestas cristianas, no tarda en descubrir que detrás de muchas de ellas suelen esconderse antiguas prácticas paganas que simplemente cambiaron de nombre. Veamos, pues, cuál es el panorama que nos puede presentar en este sentido el mundo bizantino.

## 2. FIESTAS POPULARES DE ORIGEN PAGANO

El triunfo del cristianismo afectaría, en primer lugar, al calendario de las festividades oficiales, que tuvieron que ser adaptadas a las exigencias de la nueva religión: conmemoraciones de hechos relevantes como los ciclos de la vida de Jesucristo (Nacimiento y Pasión), de la Virgen (Dormición o Asunción) y del inmenso número de santos y santas. No por eso desaparecerían sin dejar el menor rastro todas las antiguas celebraciones y costumbres; de hecho, muchas de ellas no sólo consiguieron sobrevivir durante toda la Edad Media,

---

<sup>22</sup> Sobre el origen, carácter e importancia de estas danzas guerreras en la Grecia antigua véanse J.C. POURSAT, «La représentation de la danse armée dans la céramique attique», *BCM*, 92 (1968), pp. 550-665; N. ALLENBY-JAFFE, «La Grue et la Pyrrhique examinées et réinterprétées», *Actas del Congreso Internacional, Dance...*, *op. cit.*, vol. II, pp. 57-68 y M.H. DELAUDAUD-ROUX, «Les danses armées en Grèce antique» *ibid.*, pp. 69-77.

sino que llegaron hasta nuestros días camufladas tras las nuevas festividades. Algunas pudieron conservar durante siglos incluso sus propios nombres y casi todas estarían relacionadas con los ciclos de la naturaleza y, consecuentemente, con las antiguas divinidades de la fertilidad como Dioniso o Deméter.

Una de las más llamativas, la fiesta de la *Bruma*<sup>23</sup>, que coincidía con el día más corto del año, estaba directamente relacionada con los Saturnalia y se celebraba con sacrificios de cerdos y ofrendas de semillas y frutos a Dioniso y Deméter. Los bizantinos la conservaron con el nombre de *Brumalia*, y la celebraban durante 24 días (desde el 24 de noviembre al 17 de diciembre), relacionándolas con las 24 letras del alfabeto griego. Varios autores nos hablan de ella, de sus grandes banquetes y danzas paganas<sup>24</sup> que despertaron la hostilidad de la Iglesia que terminaría por prohibirla en el Sínodo de Trullo (s. VII)<sup>25</sup>. Sin embargo, como en otros casos, dicha prohibición no debió de ser efectiva, ya que hasta el siglo XII se cita en repetidas ocasiones<sup>26</sup>.

El primer día del año, que los romanos incluyeron entre sus cinco fiestas oficiales con el nombre de *Calendas*, se celebraba el primer día de marzo hasta mediados del s. I d.C.<sup>27</sup>; a partir de esta fecha, la festividad se trasladó al primer día de enero<sup>28</sup>. Gracias a autores paganos<sup>29</sup> y cristianos del s. IV<sup>30</sup>

<sup>23</sup> Véase Bruma en PAULY-WISSOVA-Kroll-Mittelhaus, *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Berlín, 1893-1939.

<sup>24</sup> Cfr. Φ. ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ, Βυζαντινὸν βίος καὶ πολιτισμὸς, Atenas, t. 2.I, pp. 25-29 y V. COTTAS, *op. cit.*, pp. 16-19.

<sup>25</sup> Γ. ΠΑΛΛΗΣ- Μ. ΠΟΤΛΗΣ, Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων, Atenas, 1852-59, t. 2, p. 448.

<sup>26</sup> Mención de ella hacen la *Crónica* de Juan Malalas (s. VI), *Sobre los meses* de Juan Lydo, la *Crónica Pascual* (s. VII), la *Vida de San Esteban el Joven del Diácono Esteban* (s. IX), el *Libro de las ceremonias* de Constantino Porfirogeneta (s. X) y los poemas de Cristóforo Mitilineos (s. XI) y Teodoro Pródromos (s. XII). Cfr. F. KUKULÉS, *op. cit.*, pp. 24-29.

<sup>27</sup> El cambio fue ordenado por Julio César en el año 46 d.C.

<sup>28</sup> Véase al respecto M. MESLIN, *La fête des Kalendes de janvier dans l'empire romain*, Bruselas, 1970, pp. 9-27.

<sup>29</sup> Libanio «A las Calendas» y «Descripción de las Calendas», ed. R. FOERSTER-RICHTSTEIG, *Livani opera*, Leipzig, 1903-13, t. I, pp. 257-260 y IV, pp. 1053-1054, respectivamente.

<sup>30</sup> Juan Crisóstomo, «In kalendas», en J.P. MIGNE, *Patrologia Graeca*, t. 48, pp. 953-962.

sabemos que gran parte de las celebraciones romanas<sup>31</sup> fueron adoptadas por los bizantinos<sup>32</sup>. Durante los cinco primeros días de enero se congregaba en las plazas, calles e hipódromo una gran multitud que, deambulando en grupos, vociferaba, silbaba y cantaba canciones obscenas. La festividad estaba directamente relacionada con la naturaleza, la fertilidad y el vino: los festejantes acudían al mercado donde se vendían los productos del campo, intercambiaban regalos –especialmente comidas– y adornaban sus casas con ramas de laurel u otras plantas y coronas de flores<sup>33</sup>. Por las noches la fiesta continuaba con opíparas cenas donde se consumía gran cantidad de vino hasta altas horas de la madrugada<sup>34</sup>. Especial colorido daban a los festejos las carreras del hipódromo, combinadas con representaciones de mimo y otros espectáculos<sup>35</sup>. La fiesta se completaba con celebraciones en tabernas y tugurios<sup>36</sup> y con bailes que ejecutaban por la noche disfrazados de animales, y recorriendo las calles con actos y canciones que provocaban la indignación de vecinos y viandantes<sup>37</sup>. Tales cantos y danzas, además de constituir una apoteosis de la muerte<sup>38</sup>, iban dedicados a ridiculizar la vanidad humana.

<sup>31</sup> Sobre las celebraciones romanas de las Calendas de los romanos consúltese M. MESLIN, *La fête...*, *op. cit.*, pp. 23-50.

<sup>32</sup> Descripción de la fiesta bizantina y sus celebraciones en Φ. ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ, *op. cit.*, pp. 13-19 y V. COTTAS, *op. cit.*, pp. 13-14.

<sup>33</sup> Costumbres de la celebración del Año Nuevo relacionadas con la fertilidad de la naturaleza, en las que se hace amplio uso de plantas, ramas de árboles y productos del campo, han pervivido hasta nuestros días en el pueblo griego. Véase al respecto K. ΡΩΜΑΙΟΣ, *Κοντά στις ρίζες*, Atenas, 1980 (2ª ed.), pp. 33-41 y Γ.Α. ΜΕΓΑΣ, 'Ελληνικές γιορτές και έθιμα τζς λαϊκζς λατρείας, Atenas, 1988, pp. 60-76.

<sup>34</sup> Juan Crisóstomo, «A las Calendas», J.P. MIGNE, *PG*, t. 48, p. 954.

<sup>35</sup> Sobre el hecho nos habla Asterio de Amaseia, *PG*.

<sup>36</sup> Cuyas escenas provocaron la ira de S. Juan Crisóstomo *Logos eis tas calandas*, *PG*, 49, 953.

<sup>37</sup> Libanio, «Descripción de las Calendas» *op. cit.*, t. 4, p. 1054; Asterio de Amaseia, «A las Calendas», J.P. MIGNE, *PG*, *op. cit.*, t. 40, pp. 217, 220, 221; Juan Crisóstomo, *Ibid.* t. 49, p. 953 y M. MESLIN, *op. cit.*, pp. 71-85.

<sup>38</sup> K.N. ΣΑΘΑΣ, *op. cit.*, los ha querido relacionar con la *Danza macabra* de los enmascarados que ha pervivido hasta hoy en el mundo germano. A estos festejos de enmascarados se atribuye también el origen de los seres diabólicos llamados *Kalikándsaros*, que según la tradición neogriega de las fiestas de Navidad y de Año Nuevo, suben del Mun-

El evidente carácter pagano de estas celebraciones provocó la temprana reacción de la Iglesia<sup>39</sup>, que, tras intentar darle a la fecha un sentido religioso, prohibiría finalmente las Calendas en el citado Sínodo de Trullo<sup>40</sup>. Sin embargo, su gran arraigo entre la población bizantina no tardaría en demostrar, como en tantas otras ocasiones, lo difícil que resulta erradicar desde el poder las tradiciones populares. De esta forma, muchas de las costumbres relacionadas con ella pasaron simplemente a formar parte de otras festividades, mientras que en el ámbito rural, al parecer, desapareció el nombre de la fiesta<sup>41</sup> aunque no la práctica de las celebraciones de enmascarados<sup>42</sup>.

K. Sazas<sup>43</sup> sugirió que el término Calendas había sido sustituido en el s. V d.C. por el de *Simposia*, relacionado a su vez con la fiesta pagana de Antioquía *Kléseis*<sup>44</sup>, que posteriormente los bizantinos llamarían *Kletoria*<sup>45</sup>. San Basilio cataloga los Simposia como fiestas del vino y de la embriaguez, en la que los cantos y las ruidosas danzas femeninas inducían a los jóvenes al placer,

---

do de Abajo para molestar a los humanos. Véase al respecto Φ. ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ, «Καλλικάντζαροι» en *Λαογραφία*, 7 (1923); Ν. ΠΟΛΙΤΗΣ, *Παραδόσεις*, Atenas, 1923 y del mismo «Ἔθιμα τῆς πρωτοχρονιάς» en *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, 3 (1922), p. 199; Γ.Π. ΣΙΕΤΤΟΣ, Ἔθιμα στίς γιορτές, El Pireo, 1975, pp. 335-341; Κ. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΗ-ΜΟΥΣΙΟΠΟΥΛΟΥ, *Παραδοσιακές ἐκδηλώσεις τοῦ λαοῦ μας*, Atenas, 1992, pp. 43-46.

<sup>39</sup> M. MESLIN, *op. cit.*, pp. 95-118. Según O. PASQUATO, *op. cit.*, p. 315, la adversidad de los Padres griegos tenía sobre todo un fundamento sociológico contra el carácter oscurantista de la fiesta, la tentación al pecado y la lujuria, y la exaltación de las diferencias sociales.

<sup>40</sup> Canon 62 del Sínodo de Trullo. También en el Sínodo de Tuonon (567 d.C.) Ver Γ.Π. ΣΙΕΤΤΟΣ, *op. cit.*, p. 344.

<sup>41</sup> El término *calendas* perviviría en griego moderno como «τα κάλαντα», para referirse a las canciones y villancicos que se cantan en vísperas de Navidad y Año Nuevo.

<sup>42</sup> Celebraciones de enmascarados durante el Año Nuevo han pervivido hasta nuestro siglo en poblaciones griegas de las costas del Mar Negro en el Asia Menor, en Macedonia y en Tracia. Véase al respecto Φ. ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ, *Βυζαντινὼν βίος...*, *op. cit.*, t. 2.I, p. 17 y en especial notas 5, 6 y 7.

<sup>43</sup> K.N. ΣΑΘΑΣ, *op. cit.*, pp. 76-84.

<sup>44</sup> Libanio, «Περὶ τῶν ἐν ταῖς Ὀλυμπίαις ἑορτῶν κλήσεων» (Ed. R. FOERSTER, Leipzig, 1903-1913, t. IV, pp. 54-69.

<sup>45</sup> Véase al respecto V. COTTAS, *op. cit.*, pp. 12-13.

al adulterio y al pecado<sup>46</sup>. No obstante, de las propias palabras del santo y del texto del Sínodo de Cartagena prohibiendo los Simposia<sup>47</sup> se desprende que el término se utilizaba para los festejos que celebraban los cristianos, al modo pagano, con motivo de sus fiestas religiosas en los espacios abiertos ante los santuarios, en las plazas o en el campo. Es posible que tales Simposia sean las mismas Ἀγάπαι (ágapes) celebradas de idéntica forma y que prohibió el Sínodo de Trullo<sup>48</sup>.

Aun así, todavía en el s. XII, Balsamón habla de bailes de disfraces entre las poblaciones agrícolas<sup>49</sup>, y el obispo Eustacio de Thesalónica describe la festividad de las Calendas en una epístola al emperador Manuel Comneno<sup>50</sup>; dos siglos más tarde haría también lo mismo el intelectual Dimitrios Kydonis<sup>51</sup>. Por otra parte, bailes de disfraces –sobre todo de animales– y representaciones escénicas rudimentarias con motivo de las fiestas de Navidad, han pervivido hasta nuestros días entre las poblaciones griegas de Tesalia, Macedonia, Tracia y costas del Mar Negro en el Asia Menor<sup>52</sup>.

<sup>46</sup> San Basilio, *PG*, t. III, p. 123, 128-129. También San Gregorio de Nisa, t. I, p. 412.

<sup>47</sup> Sínodo de Cartagena (Canon 63). Los Simposia fueron también condenados por los Sínodos de Ancara (Canon 7) y Laodicea (Canon 55).

<sup>48</sup> Consúltese en BALSAMON, *op. cit.*, la interpretación al canon 72 del Sínodo de Trullo.

<sup>49</sup> Comentarios en el canon 62 del Sínodo de Trullo en Γ. ΠΑΛΛΗΣ-Μ. ΠΟΤΛΗΣ, *Σύνταγμα...* *op. cit.*, t.II, p. 450.

<sup>50</sup> Eustacio de Thesalónica, J.P. MIGNE, *PG*, t. 136, pp. 1257-1262.

<sup>51</sup> Dimitrios Kydonis, Epístola 1<sup>a</sup>, en J. Fr. Boissonade, *Anecdota Nova*, París, 1844, pp. 251-259 y en especial 252, 253.

<sup>52</sup> Γ.Ν. ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΙΔΗΣ, «Μεταμφιέσεις Δωδεκαημέρου εις τόν Βορειοελλαδικόν χώρον» en las *Actas del 2º Συμπόσιο Λαογραφίας τού Βορειοελλαδικού χώρου*, Salónica, 1976, pp. 13-27; Κ.Ι. ΚΑΚΟΥΡΗ, «Θρακικά δρώμενα στήν ὕστατη ὥρα», *Ibid.*, pp. 113-126 y en especial 122-123; Α. ΠΑΡΑΦΕΝΤΙΔΟΥ, «Οἱ Ἀράπ'δεις τῆς Νικήσιανης στό πλαίσιο τῶν μεταμφιέσεων τού Δωδεκαημέρου», *Ibid.*, pp. 383-392; La cuestión de las representaciones escénicas populares, la costumbre de disfrazarse y su relación con los rituales de la fertilidad de la tierra son tratadas en un documentado artículo de W. PUCHNER, «Θεατρικά δρώμενα τού Βορειοελλαδικού χώρου», en las *Actas del 4º Συμπόσιο Λαογραφίας τού Βορειοελλαδικού χώρου*, Salónica, 1983, pp. 225-273; Κ. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΗ-ΜΟΥΣΙΟΠΟΥΛΟΥ, *Παραδοσιακές ἐκδηλώσεις*, *op. cit.*, pp. 60-66.

Una de las danzas más curiosas que describe el emperador Constantino VII Porfirogeneta (913-959) en su *Libro de las Ceremonias*<sup>53</sup> es la llamada Τρυγητικός (de la vendimia) o Γοτθικός (de los godos). Se ejecutaba durante la cena de los *diecinueve akubitas*, que era ofrecida en palacio por el emperador con motivo de la festividad de la Teofanía (5 de enero) y en la que participaban representantes de los *demos* del hipódromo. A derecha e izquierda de la sala se colocaban los presidentes de los Azules y de los Verdes respectivamente, acompañados de algunos representantes de sus *demos* y tras ellos los músicos con sus bandurrias. Detrás de cada grupo se disponían dos «godos» disfrazados con máscaras y con pieles puestas al revés; en la mano izquierda llevaban un escudo y en la derecha una vara. A una determinada señal daba comienzo la danza que consistía en saltar y dar vueltas alrededor de la mesa imperial, golpeando con las varas en los escudos; durante todo el baile proferían los gritos de *tul, tul*. Después de dar tres vueltas alrededor de la mesa imperial, los «godos» se retiraban cantando estrofas incomprensibles, aunque de evidente origen latino. En este momento, los representantes de los *demos* cantaban sus felicitaciones y deseos al emperador en versos que comenzaban con cada una de las letras del alfabeto. A continuación salían todos de la sala<sup>54</sup>.

K.N. Sazas se aventuró a relacionar la danza con la disputa de la herejía del arrianismo, tan difundida entre las poblaciones godas. Se basó para ello en ciertas representaciones pantomímicas que bajo algunos emperadores iconoclastas daban los mercenarios godos durante las cenas para satirizar a la facción ortodoxa<sup>55</sup>. Esta última se vengaría más tarde mediante el citado baile pantomímico que ridiculizaba a su vez a los contrarios, y que con los años, tras perder su carácter religioso, se quedaría en un simple recuerdo de lo que fue<sup>56</sup>. En cualquier caso pensamos que podría tratarse de una reliquia de las antiguas danzas bélicas, cuyo origen se halla en los ritos de fertilidad de la tierra.

---

<sup>53</sup> Ed. A. VOGT, *Constantin VII Porphyrogénète, Le livre des cérémonies, texte établi et traduit*, París, 1938-40, 2 vols.

<sup>54</sup> Cfr. K.N. ΣΑΘΑΣ, *op. cit.*, pp. 188-212 quien intenta una interpretación del significado y de las letras.

<sup>55</sup> Basándose en ciertos fragmentos de Olimpiodoro, en la Crónica de Teófanos y en las homilias del patriarca Nicolaos Misticós. *Ibid.*, p. 192.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 191-212.



Significativo es también el caso del *primer día de marzo*, que, pese a ser sustituido por el uno de enero como primer día del año, mantuvo durante siglos parte de su antiguo simbolismo. En el s. IV d.C., según Gregorio de Nisa<sup>57</sup>, continuaba siendo una gran fiesta en la que se intercambiaban regalos<sup>58</sup> y se organizaban festejos con «bailes indecentes de hombres y mujeres»<sup>59</sup>. Pese a las prohibiciones del Sínodo de Trullo<sup>60</sup>, al parecer, el primero de marzo se siguió festejando durante siglos, con las mismas «danzas indecorosas de mujeres»<sup>61</sup>, con creencias y costumbres relacionadas con lo sobrenatural y con las conocidas *canciones de las golondrinas*<sup>62</sup>, que desde la antigüedad griega han pervivido hasta nuestros días<sup>63</sup>.

Algunos festejos de las Calendas, como la procesión báquica con representaciones escénicas y los bailes de disfraces, serían confundidas con las celebraciones del *carnaval* (Ἀπόκριω). Naturalmente la costumbre de disfrazarse se encuentra a lo largo de toda la historia de Bizancio con motivo de distintas festividades<sup>64</sup>. Sin embargo, las primeras referencias sobre esta conocida fiesta, tan relacionada con el paganismo, se las debemos al comentario del teólogo Teodoro Studita (s. VIII-IX) de que la gente «en estos días canta cantos demoníacos y juega como niños pequeños»<sup>65</sup>. En el siglo XIII, un interesante texto de Ioannis Jumnos sobre el carnaval<sup>66</sup> nos informa que

<sup>57</sup> J.P. MIGNE, *PG*, t. 46, p. 1025.

<sup>58</sup> Véase también las *Pandectas*, 24, 1, 31, 8 y las *Basilicas*, 30, 1 y 29.

<sup>59</sup> Γ. ΠΑΛΛΗΣ- Μ. ΠΟΤΛΗΣ, *op. cit.*, *Síntagma*, 2, 450.

<sup>60</sup> *Ibid.*, *Síntagma*, 2, 448.

<sup>61</sup> Según se desprende de un comentario de Balsamón en el s. XII (*Ibidem*, *Síntagma*, 2, 450).

<sup>62</sup> F. RODRÍGUEZ ADRADOS, «La canción rodia de la golondrina y la cerámica de Tera», *Emérita*, 42, (1974).

<sup>63</sup> Véase al respecto Γ.Α. ΜΕΓΑΣ, Ἑλληνικές γιορτές..., *op. cit.*, pp. 135-144; Κ. ΡΩΜΑΙΟΣ, Κοντά στίς ρίζες, *op. cit.*, pp. 441-452; Δ.Σ. ΛΟΥΚΑΤΟΣ, Πασχαλινά καί Ἄνοιξη, Atenas, 1988, pp. 25-28.

<sup>64</sup> Ver al respecto Φ. ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ, Βυζαντινῶν βίος... *op. cit.*, t. VI, pp. 155-158.

<sup>65</sup> Cfr. Κ.Ν. ΣΑΘΑΣ, *op. cit.*, p. 85.

<sup>66</sup> Epístola nº 6 («Al filósofo» o también conocida como «Descripción de los juegos que se realizan durante los días del carnaval»), editada por J. Fr. Boissonade, *Anecdota nova*, *op. cit.*, pp. 215-218.

los juegos de azar, los grandes banquetes, las borracheras, los cantos, las representaciones escénicas y sobre todo las danzas eran las notas más destacadas de la festividad. Según el autor «todo el mundo está inmerso en la danza en cualquier parte y se divierte dando saltos y vueltas, realizando movimientos indecorosos». Especialmente interesantes son sus menciones a la práctica de antiguos bailes como el obsceno *Kordax* y el marcial *pirríquio*. De igual modo, un curioso pasaje sobre cierta lucha que se realizaba entre dos formaciones de ficticios adversarios, parece evocar al conocido baile *makelarikós*, que algunos siglos antes había mencionado Constantino Porfirogeneta. Por último, las numerosas costumbres neogriegas del carnaval, como los disfraces de animales –sobre todo de macho cabrío<sup>67</sup>– danzas y actos de tipo escénico<sup>68</sup> relacionados con el ciclo agrícola y la fertilidad de la tierra, son una clara muestra de pervivencias del culto dionisiaco transmitidas a través de Bizancio.

Una de las fiestas romanas trasplantadas al oriente griego a través de la ciudad de Antioquía<sup>69</sup> fue la llamada *Maiumás*. Su origen habría que buscarlo en las fiestas orgiásticas que se celebraban en honor a Dioniso y Afrodita cada tres años durante todo el mes de mayo<sup>70</sup>, de donde con toda probabilidad recibiría su nombre. Según se desprende de las palabras de Juan Lydo<sup>71</sup>

<sup>67</sup> Γ.Ν. ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΙΔΗΣ, «Τά καρναβάλια τοῦ Σοχοῦ Ἡμαθίας», en las *Actas del III Συμπόσιο τοῦ Βορειοελλαδικοῦ χώρου*, Salónica, 1979, pp. 13-23.

<sup>68</sup> Κ.Ι. ΚΑΚΟΥΡΗ, Συμπόσιο Λαογραφίας τοῦ Βορειοελλαδικοῦ χώρου, Salónica, 1976, pp. 113-126; Λ. ΔΑΝΔΡΑΚΗ, «Τό ἔθιμο τοῦ καλόγερου στό χωριό Μελίκη τοῦ Νομοῦ Ἡμαθίας» en las *Actas del III Συμπόσιο τοῦ Βορειοελλαδικοῦ χώρου*, Salónica, 1979, pp. 234-253; Κ.Ι. ΚΑΚΟΥΡΗ, «Ἔθιμα ἀγροτικῆς μαγίας σέ ἐλληνικά θρακοχώρια», *Ibid.*, pp. 292-299; Δ.Σ. ΛΟΥΚΟΠΟΥΛΟΣ, Συμπληρωματικά τοῦ χειμῶνα καί τῆς Ἀνοιξῆς, Atenas, 1985, pp. 141-151, con una amplia bibliografía sobre el tema; Ο.Κ. ΚΛΗΜΗΣ, Δρόμενα καί ἔθιμα τοῦ Κερκυραικοῦ λαοῦ, Corfú, 1987; Μ. ΜΙΧΑΗΛ-ΔΕΔΕ, Γιορτές-ἔθιμα καί τραγοῦδια τους, Atenas, 1987, pp. 34-50; Κ. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΗ-ΜΟΥΣΙΟΠΟΥΛΟΥ, Λαογραφικές μαρτυρίες τοῦ Γεωργίου Βυζητινοῦ, Atenas, 1982, pp. 38-43; W. PUCHNER, «Θεατρικά στοιχεῖα...», *op. cit.*, pp. 225-273, útil por su amplia bibliografía; Γ.Α. ΜΕΓΑΣ, Ἑλληνικές γιορτές καί ἔθιμα τῆς λαϊκῆς λατρείας, Atenas, 1988, pp. 97-130.

<sup>69</sup> Por orden del emperador Cómodo. Desde Antioquía se extendería a otras provincias del imperio y a la capital. Véase al respecto a V. COTTAS, *op. cit.*, pp. 10-11.

<sup>70</sup> Como ya lo sugiere Juan Lydo en su *Sobre los meses*, (ed. de Bonn, t. 91, p. 7).

<sup>71</sup> *Ibidem*.

y del cronista Juan Malalas<sup>72</sup> (autores ambos del siglo VI), se trataría de una de las típicas fiestas nocturnas relacionadas con el culto báquico y la fertilidad de la tierra. La celebración consistía en espléndidas cenas, espectáculos y danzas, probablemente fálicas, como el *kordax*<sup>73</sup>, que por su indecoro y los excesos del público, fueron prohibidas en más de una ocasión hacia finales del siglo IV<sup>74</sup>. Aun así, según Malalas, en la primera mitad del siglo V, la fiesta sería financiada junto a otras por el emperador Teodosio II<sup>75</sup>. Tras la conquista árabe de los territorios asiáticos de Bizancio –justamente donde el *maimás* había tenido su mayor arraigo– desaparecen todas las noticias de la popular fiesta, aunque, para V. Cottas, algunas de sus características serían absorbidas por el llamado *hipódromo de la vegetación*<sup>76</sup>. Vestigios de la misma podemos encontrar también en algunas danzas neogriegas de evidente carácter dionisiaco que se celebran en el mes de mayo<sup>77</sup>.

Fiesta que por su propio nombre se relacionó con la primavera era la llamada *Brytá*<sup>78</sup>. El léxico de la Suda (s. X) la considera como una especie de *maimás*<sup>79</sup>, mientras que K.N. Sazas piensa que se trata de la Lupercalia romana<sup>80</sup>. De ella sólo sabemos que se celebraba con bailes durante la noche del viernes, cuando la ciudad de Edessa se iluminaba con antorchas colocadas en el suelo de las calles, en las estoas, en las colinas, en cualquier lugar elevado y en las orillas del río<sup>81</sup>. Procopio la relaciona con un

<sup>72</sup> Juan Malalas, *Crónica* (Ed. L. Dindorf, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Bonn, 1831, p. 2884, 21).

<sup>73</sup> Que Libanio, en «*Peri Plezru*», califica de «danza bellísima».

<sup>74</sup> Por Constantino el Grande, Arcadio y Honorio, y Teodosio. Cfr. K.N. ΣΑΘΑΣ, *op. cit.*, p. 99 y Φ. ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ, Βυζαντινῶν βίος..., *op. cit.*, t. 2, I, pp. 24.

<sup>75</sup> *Op. cit.*, p. 362, 18.

<sup>76</sup> Sobre todo las representaciones del mimo y algunos juegos florales, *op. cit.*, p. 11.

<sup>77</sup> Como la del Μαιόζυλο (=palo de mayo).

<sup>78</sup> Por el verbo βρύω, que significa brotar (el agua).

<sup>79</sup> Ed. A. ADLER, *Suidae Lexicon I-V*, Leipzig, 1928-38 (reipr. en Stuttgart, 1971). Consultar el término Μαιουμάς.

<sup>80</sup> K.N. ΣΑΘΑΣ, *op. cit.*, p. 328.

<sup>81</sup> Según el relato de Josué el Estilita. Cfr. K.N. ΣΑΘΑΣ, *op. cit.*, p. 338.

tipo de danza pantomímica que ejecutaban jovencitos disfrazados de mujer, con movimientos femeninos e impúdicos<sup>82</sup>. Las grandes pasiones que encendían entre el público y los conflictos que surgían por su causa, parece que condujeron a la prohibición de la fiesta. Cuando Anastasio I (491-518) quiso restablecerla, las mismas pasiones provocaron todo un levantamiento que obligó al emperador a suprimirla de nuevo, privando así a las ciudades de «su mejor danza», según palabras del historiador Juan de Antioquía<sup>83</sup>.

Hacia el final de la primavera tenían lugar las *Rosalia*, célebre fiesta floral de los romanos y directamente relacionada con las *anzestéria* de la Grecia antigua. En el mundo bizantino se la conocía con los nombres de *Rosalia*, *Rusalía*, *Día de las rosas* o *Rodismós*<sup>84</sup>, aunque a su primitiva finalidad –la conmemoración del ciclo de la vida en la naturaleza– se le añadió un nuevo matiz religioso basado en las creencias sobre la muerte y la resurrección; de ahí su relación con la fiesta de Pentecostés<sup>85</sup> y la costumbre de honrar las almas de los muertos, especialmente de los mártires, adornando sus tumbas con rosas<sup>86</sup>. Los festejos conservaron también parte de los elementos característicos de las antiguas fiestas relacionadas con la naturaleza, como son los actos escénicos y las danzas. En el siglo XII, por ejemplo, según Mateo Blastaris y Balsamón, estas celebraciones tenían lugar en el campo después de la Pascua de la Resurrección; un siglo más tarde, Dimitrios Jomatianós habla de la pervivencia de la «antigua costumbre llamada Rusalía» en el norte del monte Vermion en Macedonia, en la que «la semana después de Pentecostés, como era costumbre, grupos de jóvenes reco-

<sup>82</sup> *Historia arcana*, (ed. O. Veh, Munich, 1961, pp. 40-41).

<sup>83</sup> MUELLER, *Fragm. Hist. Graec.*, t. V, p. 31.

<sup>84</sup> Φ. ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ, *op. cit.* p. 29.

<sup>85</sup> Según las creencias populares neogriegas, en el Domingo de la Resurrección suben del Hades a la tierra las almas de los muertos y se quedan aquí hasta el Sábado del Pentecostés (llamado también Σάββατο τοῦ Ρουσαλιού). Véase al respecto N. POLITIS, «Προλήψεις καὶ δεισιδαιμονίες τοῦ ἑλληνικοῦ» Ἀνατολική Ἐπιθεώρηση 4, pp. 97-99.

<sup>86</sup> En el mundo neogriego se relacionó con las festividades de San Nicolás, San Teodoro de Tiron y sobre todo de San Juan Evangelista (24 de junio). Sobre las celebraciones y pervivencias paganas de la festividad de este último véase Γ.Α. ΜΕΓΑΣ, *op. cit.*, pp. 221-230.

rían las aldeas cercanas y realizaban algunos juegos, danzas y saltos báquicos e indecencias escénicas pidiendo de los vecinos gratificaciones»<sup>87</sup>.

### 3. FIESTAS LAICAS, OFICIALES Y CÍVICAS

En Bizancio pervivieron numerosas fiestas laicas de tradición romana que, por lo general, tenían la misión de mostrar el júbilo por alguna conmemoración relacionada con la familia imperial. El *aniversario del nacimiento del soberano* (Νατάλιον τοῦ βασιλέως), era por ejemplo día no laborable, hasta el reinado de Manuel I Comneno (1143-1180), y se celebraba con carreras del hipódromo, donde se cantaban himnos especiales, se hacía entrega de regalos y se concedían cargos<sup>88</sup>. Pero quizás lo más característico era la danza llamada *sáximon*, que tenía lugar durante el almuerzo que se ofrecía en palacio a los altos cargos imperiales. Según Constantino VII Porfirogeneta (913-959)<sup>89</sup>, era ejecutada por cortesanos que, agrupados en secciones, danzaban alrededor de la mesa imperial cantando himnos de «vivas annus» que recibían el nombre de *vasilikia*.

Muy parecida era la celebración de la *onomástica del emperador* (Βασιλκόν βρουμάλιον)<sup>90</sup>, en la que era ofrecida una cena a los senadores y altos cargos. En ella, según también el Porfirogeneta<sup>91</sup>, los remeros de las naves imperiales bailaban y cantaban, en coros que se contestaban entre sí, himnos de «vivas annus» (βασιλικά τοῦ βρουμαλίου). Los opulentos regalos y la fastuosidad de la fiesta obligaron a Romano I Lecapeno (920-944) a ordenar su supresión.

El *nacimiento* de un hijo del emperador se celebraba en palacio con un aparatoso ceremonial de felicitaciones en el que participaban representan-

<sup>87</sup> Cfr. Φ. ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ, *op. cit.*, p. 31. Actos escénicos de tipo satírico se celebraban hasta el siglo XIX en Parga (Epiro) durante los días 1-8 de mayo cuando se celebraba la fiesta de las Rusalia.

<sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 35-36.

<sup>89</sup> *Libro de las Ceremonias, op. cit.*, pp. 633,15 y ss. y 277 y ss.

<sup>90</sup> *Ibid.*, pp. 37-38.

<sup>91</sup> *Libro de la Ceremonias, op. cit.*, 600,13,15; 601,13; 602,8,12; 603,8; 604,12; 605,16.

tes de todos los estamentos sociales; el pueblo lo celebraba en todo el Estado con carreras de caballos y grandes festejos, en los que presumiblemente las danzas eran una de las manifestaciones de alegría más expresivas y espontáneas<sup>92</sup>.

Con igual alegría y bullicio se celebraban los *matrimonios reales*. Entre los actos protocolarios llamaban la atención los cantos con los que los partidos de los Verdes y los Azules saludaban la llegada de la novia al palacio. El día de boda, junto a otros actos, se celebraban carreras de hipódromo y festejos al aire libre con espectáculos de malabaristas y bufones, y bailes en los que participaba todo el pueblo para complacer al monarca<sup>93</sup>. Celebraciones oficiales y populares tenían también lugar con ocasión de la *coronación* del soberano. Según la costumbre impuesta por Constantino el Grande (324-337), el nuevo soberano enviaba su imagen coronada con ramas de laurel (*imagines laureatae* o *laurata*), en bronce, oro o plata, a los soberanos extranjeros y a sus propios súbditos. El recibimiento de la imagen en cada ciudad se hacía en días festivos y se acompañaba de festejos que comprendían espectáculos y representaciones de mimo y de pantomima. Lo mismo ocurría durante la erección de la estatua del emperador<sup>94</sup>.

El aniversario de la coronación, el llamado *día del imperio*, se celebraba todos los años como fiesta oficial del Estado<sup>95</sup>. En este día el soberano comunicaba directamente con sus súbditos que lo aclamaban. Entre las diversas formas de aclamación destacaban determinadas danzas e himnos. Según Constantino Porfirogeneta, en vísperas de la fiesta, por la mañana, representantes de los *demos* del hipódromo acudían en procesión al palacio, felicitaban a los soberanos y pedían permiso para celebrar el día. Por la tarde volvían con antorchas, bailaban ante los monarcas y cantaban salves e himnos especiales para la ocasión. Al día siguiente se ofrecía en palacio una cena oficial para altos cargos civiles y militares. En ella determinados dignatarios ejecutaban una danza especial (*sáximon*), en la que se daba tres vueltas alrededor de la mesa, mientras se alababa y felicitaba al emperador. Danza especial realizaban también los representantes de los *demos*, mientras cantaban:

---

<sup>92</sup> Φ. ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ, *op. cit.*, t. 2, I, pp. 34 y ss.

<sup>93</sup> *Ibidem*, pp. 38-39.

<sup>94</sup> *Ibidem*, pp. 45 y 60-62.

<sup>95</sup> Hasta el reinado de Manuel I Comneno (1143-1180) era día no laborable.

«habiendo puesto Dios hoy el poder en tus manos, te confirmó como emperador de los Romanos»<sup>96</sup>.

Siguiendo la tradición romana, los bizantinos celebraban con especial énfasis el aniversario de la *fundación de las ciudades*, especialmente la de Constantinopla el 11 de mayo. Hasta el reinado de Teodosio II (716-717) tenía lugar una procesión, en la que, tirada por un tronco de cuatro caballos seguido de la guardia militar y de civiles con velas, se llevaba al hipódromo la estatua de madera dorada de Constantino el Grande. Según Constantino Porfirogeneta, este mismo día, representantes de los Verdes y los Azules, con velas en las manos, realizaban una danza que acompañaban con himnos dedicados a Constantino y a su capital<sup>97</sup>.

Festejos con espectáculos escénicos y bailes eran organizados también para celebrar diversos *acontecimientos extraordinarios* (*demosiai hilariai*), como la salvación de un terremoto, el nombramiento de prefectos y sobre todo la huida del enemigo o la victoria de las armas imperiales<sup>98</sup>.

Pero a veces las danzas se realizaban no sólo como muestra de júbilo, sino también de desagrado o incluso como *arma psicológica*. Sirva de ejemplo el relato de Miguel Psellós (s. XI), quien nos cuenta que durante el breve asedio de Constantinopla por las tropas del rebelde León Tornikis, «la mayoría de los (soldados) macedonios... bajaron de sus caballos y empezaron a cantar y a bailar en un descampado; comenzaron allí a improvisar comedias contra el emperador, golpeando la tierra con su pie según el ritmo de la música y bailando de forma triunfal»<sup>99</sup>.

Entre las *fiestas de tipo social* cabría incluir las de los gremios medievales celebradas para honrar la memoria de sus santos patronos. En su ritual se incluían determinadas danzas, que eran ejecutadas exclusivamente por los miembros del gremio, como signo distintivo del mismo. Una de ellas, que en cierto modo ha pervivido hasta nuestros días<sup>100</sup>, es la llamada *makelarikós* (del término latino *macellum*), del gremio de los carniceros. Con toda segu-

<sup>96</sup> Cfr. Φ. ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ, pp. 39-42, donde puede encontrarse mayor información sobre la fiesta.

<sup>97</sup> *Ibid.*, pp. 32-33.

<sup>98</sup> *Ibidem*, pp. 43-47.

<sup>99</sup> Miguel Psellós, *Cronica*, (Ed. B. ΚΑΡΑΛΗΣ, Atenas, 1993, pp. 58-59).

<sup>100</sup> Con los nombres de *Jasápikos* (de los carniceros) o del «turístico» *Sirtaki*.



ridad se trataría de una evolución de las típicas danzas mímico-militares tan difundidas en la antigüedad griega.

Poco antes mencionábamos alguna representación mímica de lucha entre dos grupos de hombres enfrentados, durante las fiestas del carnaval. La misma fuente, Constantino Porfirogeneta, en su *Libro de las Ceremonias* nos da también algunas noticias sobre este baile, resaltando su origen pagano y el evidente carácter militar de los movimientos que realizaban dos grupos de hombres que simulaban enfrentarse en el hipódromo de Constantinopla. Lo mismo vienen a corroborar dos siglos más tarde (s. XII) las menciones del obispo de Salónica Eustacio y del poeta satírico Teodoro Pródromo<sup>101</sup>. Una miniatura de psalterio del siglo XI muestra, por su parte, a un grupo de hombres cogidos por los hombros, de la misma forma que lo hacen en la actualidad los que ejecutan esta danza<sup>102</sup>.

En el siglo XVIII, Madame Chénier tuvo oportunidad de contemplar este mismo baile, precisamente en el hipódromo de Estambul, ejecutado por una corporación de carniceros de Macedonia. En su detallada e interesante descripción<sup>103</sup>, podemos observar cómo permanece invariable su carácter marcial, así como otras características que reaparecen en la descripción de C.N. Sazas a finales del siglo XIX<sup>104</sup>. Mme. Chénier creyó reconocer en esta danza la representación de la batalla del río Gránico con la que Alejandro Magno empezó su conquista de Asia. Incluso nos ha transmitido algunos versos de las canciones que acompañaban bajo el son de la música los pasos de los danzarines, que curiosamente hacen referencia al rey macedonio y a la citada batalla del Gránico.

Como es natural, fiestas y festejos se celebraban también en la vida privada con ocasión de diversos acontecimientos. Sabemos, por ejemplo, que desde el siglo IV, para los *cumpleaños* y las *onomásticas*<sup>105</sup> los festejantes invitaban por escrito<sup>106</sup> a sus amigos a participar en la cena en la que también

<sup>101</sup> Cfr. V. COTTAS, *op. cit.*, pp. 5-6, donde se hace también una valoración de las fuentes.

<sup>102</sup> Publicada en G. MELIKIS, *op. cit.*, p. 29.

<sup>103</sup> Mme de CHÉNIER, *Lettres grecques*, París, 1879, p. 144.

<sup>104</sup> *Op. cit.*, p. 176.

<sup>105</sup> Gregorio Teólogo, *PG*, 36, 360 y Juan Crisóstomo, *PG*, 51, 265.

<sup>106</sup> Llamen la atención, por su actualidad, los textos de algunas de las invitaciones a estas fiestas: «Del speculator Gennadios a mi señor Macarios. Para que honre alegrar la fiesta

tenían lugar bailes<sup>107</sup>. Del mismo modo, parece evidente que la costumbre ancestral de bailar durante la *celebración de las bodas*, pese a la prohibición por el Sínodo de Laodicea (canon 53), siguió viva en la sociedad bizantina de la que la heredaría el mundo neogriego<sup>108</sup>.

#### 4. LA DANZA EN LAS FIESTAS Y RITUALES CRISTIANOS

Uno de los problemas más importantes que tuvo que afrontar la primitiva iglesia cristiana fue la masiva introducción en su ritual de elementos culturales paganos y judíos. Entre ellos habría que incluir también la danza como manifestación del entusiasmo o del éxtasis religioso. Evidentemente, no era fácil ignorar la gran tradición de danzas rituales de los cultos místicos, esotéricos e iniciáticos griegos y orientales, a la hora de perfilar las formas rituales del cristianismo. Pero también los cimientos judaicos de éste conllevaban una larga e interesante tradición de danzas de tipo religioso.

En la propia Biblia, sin ir más lejos, en el *Libro del Éxodo*, encontramos la danza de mujeres presidida por la hermana de Moisés, Mariam, con la que se celebraba el paso milagroso del pueblo elegido por el Mar Rojo. En el *Libro I de los Reyes* leemos que un coro de danzarinas recibió a David tras su victoria sobre Goliat. El *Libro II de los Reyes* habla de la célebre danza extática que ejecutó el rey David ante el Arca de la Alianza. Pero también con bailes de manifiesta decencia, celebraba el Sabat el grupo de los Terapeutas de la diáspora judía<sup>109</sup>.

---

de cumpleaños de mi hijo Gennadios, cenando con nosotros el día dieciséis desde las siete horas», o en la epístola de Alcifron (3ª epist. 18): «Te ruego acudas ¡oh Pitacion! al banquete de la fiesta de cumpleaños de mi hijo»; véase también «Ta kata Leucippen kai Kleitofonta» de Aquiles Tatío, 5, 3. (Cfr. Φ. ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ, p. 11.).

<sup>107</sup> Gregorio Teólogo, J. P. MIGNE, *PG*, t. 37, p. 1574. Información sobre la forma de celebrar las fiestas onomásticas y los cumpleaños en Φ. ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ, *op. cit.*, t. II, pp. 13-14.

<sup>108</sup> El comentarista Balsamón nos informa que en su tiempo (s. XII), «la prohibición había caído en desuso y que se pasaban por alto las disposiciones del canon». (Γ. ΠΑΛΛΗΣ-Μ. ΠΟΤΛΗΣ, *op. cit.*, Σύνταγμα 3, 220; 6, 163).

<sup>109</sup> Según Filón de Alejandría (Ed. COHN-WENDLAND, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Berlín, 1915, p. 34).

En esta tradición de danza religiosa entra incluso el propio Jesucristo, quien, según las *Actas apócrifas de San Juan* (escritas alrededor del 170), durante la Santa Cena, cantó un himno y ejecutó con sus discípulos un baile circular. Naturalmente el texto fue condenado por la Iglesia, pero algún pasaje de la himnografía oriental insinúa también el mismo hecho.

Con semejante prehistoria, no es de extrañar que danzas rituales, o simplemente de carácter religioso, pasaran a formar parte de las celebraciones que tenían lugar durante las festividades cristianas. Desde el período paleocristiano se generalizó la costumbre de celebrar la memoria de los mártires reuniéndose en el lugar de su entierro, donde se celebraban misas y se hacía lectura de su vida y milagros. Al final, el público expresaba su júbilo y entusiasmo religioso con danzas, cuya relación con los *drómena* o actos preteatrales de ciertos cultos antiguos parece más que una mera coincidencia. En una homilía del s. IV, nos informamos incluso de que había un determinado tipo de danzas destinado expresamente a este tipo de fiestas. Esta costumbre se extendería a la mayoría de las celebraciones del santoral y sobre todo de las grandes fiestas, como el Domingo de Resurrección, si juzgamos por las tradiciones que han llegado hasta nuestros días<sup>110</sup>.

El arraigo de estas costumbres tuvo que ser tan grande que las danzas pronto se introdujeron en el propio *ritual de la liturgia*, pese a la oposición de un numeroso sector de la jerarquía eclesiástica. Aunque poco sabemos de este hecho, los vestigios que han quedado hasta hoy en la liturgia ortodoxa nos indican que se trataría con toda probabilidad de solemnes danzas circulares ejecutadas alrededor del altar, a la antigua usanza de los cultos griegos<sup>111</sup>.

Las mismas pervivencias y prácticas religiosas heredadas del mundo pagano pronto traerían también formas de danzas del culto báquico, incompatibles por completo con el espíritu de la nueva religión. Y en este caso la reacción de la Iglesia fue radical: los cantos y las danzas serían prohibidas en todo tipo de celebraciones religiosas<sup>112</sup>. En cambio se proponía glorificar a Dios con salmos exentos de la placentera melodía profana y solemnes movimientos simbólicos. Las propias palabras y términos relativos a la dan-

<sup>110</sup> Κ.Δ. ΚΑΛΟΚΥΡΗΣ, *op. cit.*, pp. 32-36.

<sup>111</sup> *Ibid.*, pp. 22-24.

<sup>112</sup> En el canon 64 del Sínodo de Cartagena (418) se pide también la supresión de los bailes que se ejecutaban durante los mencionados Martirios.

za sufren un cambio semántico y terminan por expresar simplemente sentimientos de júbilo religioso<sup>113</sup>.

Pero, aun así, el fuerte arraigo de este tipo de prácticas impidió que la danza desapareciera por completo de las manifestaciones religiosas bizantinas. En períodos de decadencia moral del imperio, la vemos reaparecer con fuerza inusitada, como ocurrió durante el reinado del emperador Romano I Lecapeno (920-944), quien, tras colocar en el trono patriarcal a su hijo Teofilacto, restableció en el interior de los templos y alrededor del altar danzas de tipo báquico para las celebraciones de la Navidad y Teofanía<sup>114</sup>. Al parecer, no fue nada fácil erradicar estas celebraciones tan abominables para la mentalidad cristiana en los años que siguieron.

De cualquier forma, como ya señalamos, reminiscencias de este tipo de prácticas podemos encontrar actualmente en el ritual de la Iglesia ortodoxa. Pero sobre todo en las ricas tradiciones que han sobrevivido hasta nuestros días para la celebración de las fiestas religiosas. Las diversas danzas que tienen lugar en los patios de las Iglesias, en las ermitas de los montes y campos, o en las propias plazas de los pueblos, son el mejor testigo de la importancia que, pese a todo, tuvo esta ancestral e importante herencia cultural en el mundo grecocristiano. Sin embargo, este es un enorme capítulo que escapa de las posibilidades y objetivo de este trabajo.

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, pp. 30-31.

<sup>114</sup> Según las crónicas de G. Cedreno, M. Glycás y J. Skylitzes y los comentarios del patriarca Balsamón. Cfr. Κ.Δ. ΚΑΛΟΚΥΡΗΣ, *op. cit.*, pp. 24-29.

Jacques HEERS

## CARNAVALS ET FÊTES DES FOUS AU MOYEN ÂGE

Je voudrais tout d'abord dire, du fond du coeur, tous mes remerciements et mon plaisir à me trouver à nouveau parmi vous en cette occasion. C'est pour moi à la fois un privilège et une grande satisfaction. Mes remerciements vont, très sincèrement, au Professeur Eduardo Aznar et à ses collègues et collaborateurs pour la préparation si parfaite de ce Colloque et, aussi, pour l'accueil qui m'a été réservé. C'est, de plus, pour moi, l'occasion et d'apprendre beaucoup ces derniers jours, et de réviser quelque peu ce que j'avais pu écrire, il y a une dizaine d'années. C'est, en somme, cette révision que je me permets de vous présenter maintenant.

En effet, la première de ces «révisions» consiste aujourd'hui à séparer beaucoup plus nettement la «Fête des fous» du Carnaval. Il me semble que si les deux fêtes présentent, bien naturellement, des aspects semblables et des manifestations burlesques du même ordre, elles diffèrent pourtant dans une large mesure. Les origines sont, certes, dans les deux cas, liées à la liturgie et à une célébration religieuse, mais, ensuite, les «déviation», les «récupérations» politiques sont très différentes. En définitive, elles ne sont pas de même nature et la Fête des fous paraît, il me semble, plus riche, plus complexe à analyser.

Comme toutes les autres fêtes, en particulier celles de la période que nous appelons «médiévale», la Fête des fous répondait obligatoirement à une attente sociale précise, à l'intérieur de la cité: elle devait offrir un véritable «divertissement»; elle devait marquer, pour les acteurs et aussi pour les spectateurs de la rue, une rupture avec la vie quotidienne, se présenter comme hors de l'usuel; et, autant que possible, prendre même une allure insolite. De ce point de vue, il est bien certain que cette fête y répondait parfaitement, par son caractère burlesque, par l'esprit de liberté et même d'irrévérence qu'elle affichait; c'était certainement un événement étrange, parfaitement hors du temps habituel, hors des attitudes sociales admises; et, de plus, une

manifestation qui impliquait un renversement des hiérarchies. Tous les auteurs, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours, ont souligné ces aspects et, souvent, beaucoup insisté.

Cependant, les livres insistent beaucoup moins sur ce que nous pouvons, je crois, appeler l'aspect social et même politique de la fête. Cet aspect des choses, pourtant, était également présent et bien mis en valeur dans la fête de l'époque (et, bien sûr, en d'autres temps jusqu'à ceux d'aujourd'hui...). Toute manifestation ludique, toute représentation quelconque, avait également pour but de plaire et de servir le groupe social, de lui apporter satisfaction et, en même temps, très souvent, de souligner sa force, sa cohésion, et d'accroître son prestige. Cela se vérifie aisément, que le groupe soit la famille nucléaire (famille «conjugale»), le clan familial plus étendu, le quartier, la paroisse ou la cité entière. En ce sens, toute étude des fêtes «médiévales», à l'intérieur surtout des sociétés urbaines, permet de vérifier que ce qui, pour la période de l'antiquité romaine, est volontiers appelé *évergétisme* se pratiquait encore sur une vaste échelle. Les personnes ayant des charges politiques ou des ambitions politiques, se devaient d'organiser des fêtes «populaires» et de prendre les dépenses à leur charge. Dans plusieurs villes du Nord de la France, les habitants (les notables surtout) élisaient chaque année un «roi de la fête» qui était obligé de prendre à son compte les principales fêtes de l'année. C'était là une charge très lourde et nous voyons que, parfois, le personnage ainsi désigné prenait tout simplement la fuite pour se soustraire à cette lourde dépense, et aller vivre ailleurs. Il fallait aller le rechercher de force, le punir par des amendes et même le mettre en prison s'il refusait.

Mais, pour la Fête des fous, cette question financière ne se posait pas car la manifestation, en somme, ne coûtait rien ou très peu. Les dépenses se limitaient à quelques pièces de monnaies distribuées ici et là, et aussi à des distributions de vin (dans la ville d'Évreux, en Normandie, cette fête prenait le nom de «Fête de la bouteille»). La Fête des fous n'était, en aucune façon, ni luxueuse, ni somptueuse, ni originale; elle se répétait, en somme, toujours de la même façon: les mêmes bouffonneries, les mêmes attitudes et paroles grotesques. Du point de vue «culturel», elle n'apportait rien, se montrant, au contraire, d'une très grande pauvreté d'inspiration. Ce n'était pas un divertissement bien enrichissant, ni sur le plan intellectuel (rappel des légendes antiques ou des Évangiles), ni sur le plan esthétique, ni sur le plan «sportif» (tournois et autres jeux guerriers).

C'est pourquoi, à considérer le groupe social, cette Fête des fous paraît répondre à d'autres préoccupations, principalement, je pense, de deux ordres

différents: d'une part donner le spectacle, très temporaire bien sûr, d'une inversion sociale; d'autre part, manifester la puissance et la suprématie de ce groupe social sur les autres de même nature, peut-être concurrents.

Ce groupe social est, dans la cité, parfaitement bien défini; groupe fermé même et très original. Il s'agit de l'ensemble des hommes d'Église et de leurs serviteurs qui font partie ou qui se rassemblent autour du chapitre cathédral: ensemble donc des chanoines, de leurs auxiliaires et de leurs serviteurs. À une époque où les conditions sociales ne sont pas toujours définies d'une façon très claire, où les groupes semblent souvent n'avoir que des contours incertains, fluides, en perpétuel changement, cet ensemble canonial s'impose à tous comme une réalité très solide.

*L'inversion sociale*: ce groupe était, en fait, complexe et très hiérarchisé. Il comprenait, du haut en bas d'une échelle sociale très bien ressentie: tout d'abord les chanoines, eux-mêmes hiérarchisés, en tous cas ayant à leur tête des personnages chargés de responsabilités et d'honneurs (le doyen, le chantre, le trésorier...); puis, ensuite, des prêtres de différents rangs, souvent de petits prêtres, des chapelains qui venaient dire les messes dans les multiples chapelles de la cathédrale (les «chapelains»); puis les domestiques et serviteurs; puis, enfin, un certain nombre d'enfants élevés dans le milieu de la cathédrale: enfants abandonnés, orphelins, élèves de l'école de chant et de l'école cathédrale proprement dite.

Tous nos livres ont, à juste titre, consacré de longs développements à la description de cette fête, vue sur le plan de l'inversion des conditions et il ne semble pas nécessaire de beaucoup insister sur ce point aujourd'hui. Le jour choisi (jour qui pouvait être variable d'une cathédrale à l'autre), dès le matin, les chanoines quittaient leurs places privilégiées dans le chœur, leurs «stalles» («sillas») pour aller s'asseoir au plus bas de la nef; dans le même temps, enfants et serviteurs prenaient les places laissées vides dans le chœur. Ensuite, ces «petites gens» élaient, à grands bruits et dans un grand désordre, un «évêque des innocents» qui devenait le roi de la fête, se coiffait d'une mitre épiscopale et revêtait les habits liturgiques épiscopaux. Il prononçait alors, pour le grand plaisir des assistants, un très long discours, complètement bouffon, dont nous ne gardons, je crois, aucun témoignage précis, mais qui se caractérisait par un ton et par des paroles délibérément fantasques, irrévérentes envers les chanoines, grotesques et même très souvent obscènes.

Telles étaient, pour le principal, les manifestations de cette fête à l'intérieur de cet espace fermé, réservé, de la cathédrale; et, ici, le désir de marquer un renversement des conditions sociales est évident et ne peut être mis en doute. Ce qui peut être mis en doute est autre chose: à savoir la filiation



avec les fêtes de la Rome antique appelées généralement les «Saturnales». Les Fêtes des fous sont-elles les héritières directes, le prolongement des Saturnales? Personnellement, je ne suis pas de cet avis. Il existe, bien évidemment, entre les deux manifestations des coïncidences évidentes: mêmes dates dans l'année et, aussi, mêmes renversements des valeurs sociales. Cependant des coïncidences de cette sorte ne sont absolument pas des épreuves d'un héritage direct; on pourrait en rencontrer quantité de cette sorte qui ne signifient rien de net. Entre les saturnales romaines et la fête des fous, les différences sont considérables, du point de vue social et du point de vue également de la signification. En tous cas, l'important est de remarquer que ces coïncidences mises à part, nous ne disposons d'aucun signe, d'aucun texte qui montreraient une continuité à travers les siècles. Nulle part nous ne voyons les auteurs qui parlent de la fête des fous, même les auteurs les plus lettrés qui connaissaient bien l'Histoire de Rome, faire la moindre allusion, la moindre référence aux Saturnales en décrivant la fête des fous.

Cette démarche méthodologique qui consiste à mettre en rapport les manifestations de deux époques éloignées n'est pas véritablement une démarche «historique» mais plutôt anthropologique, celle souvent des spécialistes de l'étude du folklore. Or, anthropologie et histoire diffèrent profondément par leurs buts et par leurs méthodes. L'anthropologie se propose de rechercher et de mettre en valeur des ressemblances, des similitudes, à travers le temps et les espaces, entre périodes et pays divers. L'histoire, au contraire, cherche à étudier et à analyser des différences en les expliquant par la connaissance du milieu social et, plus encore, en les insérant dans le temps, de façon aussi précise que possible.

*Puissance et suprématie du groupe.* Les historiens, et surtout les commentateurs de l'époque, ceux qui critiquaient sévèrement les manifestations burlesques de la fête des fous, ont trop souvent et trop volontiers négligé un autre aspect de cette fête. En effet, il s'agissait de faire savoir dans la cité la puissance du groupe cathédral, de l'ensemble du chapitre et de ses serviteurs ou protégés. Cela n'est pas du tout négligeable et est même essentiel pour comprendre l'intérêt que tous, même les chanoines riches et érudits, pouvaient porter à cette fête et pourquoi, malgré les irrévérences contre eux, ils la toléraient et même ils l'encourageaient parfois.

Le chapitre cathédral tenait dans la cité une place considérable qui ne peut être estimée que par des études très attentives du clergé, du point de vue social. Il est certain que les efforts de recherche des historiens se sont longtemps portés sur quelques aspects seulement de la vie religieuse dans l'Occident médiéval: étude du dogme, des situations juridiques, des conflits

entre Église et État; études aussi, mais dans une moindre mesure, des dévotions et du sentiment religieux. Mais l'étude véritablement sociale du clergé, de l'origine et de la condition des évêques, chanoines, prêtres et moines, n'est pas encore suffisamment avancée. Ce n'est que depuis quelques années que, pour la France du moins, certaines thèses permettent de nous rendre mieux compte de la place réciproque des différentes conditions des clercs dans la société de l'époque.

De ce point de vue, ce serait une erreur que de croire que la structure du clergé, que la composition de ses différents corps était la même dans toutes les villes de l'Occident. Par exemple, si nous considérons, vers la fin du Moyen Âge, deux cités du Nord de la France, d'importance et de population à peu près égales, nous voyons que l'une aura un grand nombre de paroisses, alors que l'autre n'en comptera qu'un très petit nombre (c'était le cas, en particulier, pour la ville de Beauvais). Cela signifie que dans le second cas la cathédrale y était très puissante et, sur le plan religieux tout au moins, étendait son influence sur une grande partie de la ville.

Les chanoines étaient plus ou moins nombreux et nous constatons, là, de grandes différences, à première vue inexplicables: ils étaient 72 à Chartres, 64 à Reims, mais seulement 45 à Orléans et encore moins à Paris: 35. D'une façon plus générale, ils étaient nettement plus nombreux dans le Nord de la France que dans le Sud, ou encore en Italie. Et cela impliquait des conséquences politiques et sociales. En tous cas, il paraît certain que les fêtes des fous se sont surtout développées précisément dans les villes où le chapitre cathédral prenait une grande importance, où les chanoines étaient les plus nombreux.

Ce chapitre disposait de grandes richesses. Les chanoines, pour la plupart, appartenaient à de grandes familles, soit de la noblesse, soit des notables, magistrats et hommes de loi, qui formaient ce que nous appelons la «noblesse de robe»; ils disposaient donc d'une fortune personnelle importante et de relations dans l'aristocratie. À cela s'ajoutaient les propriétés collectives: la «mense canoniale» formée d'immeubles dans la ville, de terres et de villages entiers dans les campagnes, de rentes mobilières. Les revenus de ces possessions étaient régulièrement partagés entre les chanoines selon des règles précises, bien établies et soigneusement respectées. Le trésorier du chapitre avait à gérer des sommes d'argent considérables.

Ces hommes d'Église ont beaucoup participé, dans leur ville, à la création artistique. Une de leurs charges principales, et même parfois leur seule charge, était d'assurer l'organisation et la bonne exécution des cérémonies liturgiques solennelles; ils avaient leur place réservée dans le chœur et assuraient le chant

liturgique; et de même pour les représentations liturgiques, pour les spectacles, les drames liturgiques, les «mystères». Leurs écoles de musique furent partout très actives. Les sculptures qui, dans le chœur, décoraient leurs sièges (les «stalles», «sillas») furent souvent de belles oeuvres d'art, d'inspiration très diverse, tant «classique» et religieuse, que de pure fantaisie. Surtout les chanoines s'imposaient dans la cité par leur présence matérielle; ils imposaient leur marque au paysage urbain. D'une façon générale, le groupe cathédral formait, sur le tissu urbain, un bloc compact, très imposant et très diversifié: la cathédrale, le palais épiscopal, le tribunal épiscopal et la prison, l'école de chant, la maison de l'aumône, plus souvent des bâtiments liés à l'exploitation agraire des propriétés (la grange, le cellier, le four...). Tout cela s'ordonnait de façon plus ou moins régulière, autour ou dans les environs d'un «cloître», espace parfois réservé et parfois public qui servait alors de place de marché. Mais, à l'intérieur de ce groupe cathédral, si important, les chanoines tenaient également leur place, et même une place privilégiée. Ils exerçaient leur juridiction sur une partie des bâtiments: sur le cloître très souvent, et même sur une partie de la cathédrale elle-même. Ils avaient abandonné la vie collective et disposaient presque toujours chacun d'une maison individuelle qui étaient réellement, de petits «hôtels» particuliers, avec cour, jardin, écurie même. Ces maisons, plus ou moins nombreuses, souvent semblables les unes aux autres, constituaient un bloc, un paysage urbain particulier: elles ne pouvaient passer inaperçues et, au contraire, témoignaient d'une puissance. À Paris, elles occupaient tout un secteur de l'Île de la Cité, le long de la Seine, au Nord-Est de la cathédrale de Notre-Dame. Dans la ville de Troyes, les maisons canoniales, mieux connues et parfaitement identifiées une à une, s'ordonnaient de façon très symétrique le long d'une longue rue, appelée la «rue du cloître»; tandis que dans Beauvais, ces maisons, très nombreuses, se dispersaient davantage et occupaient une très vaste zone du quartier.

Le chapitre désirait, bien évidemment, se faire reconnaître dans la société urbaine et manifester sa puissance. La fête des fous lui en donnait l'occasion. Ce jour-là le groupe canonial s'imposait:

a) D'abord face à l'évêque car cette fête ne concernait, en aucune façon, l'évêque et celui-ci était l'objet de dérisions. Les enfants et les petits clercs éalisaient effectivement un «évêque des fous», non pas un «doyen» ou un «chanoine». Nous trouvons là le témoignage de la rivalité entre évêque et chapitre, rivalité toujours très forte qui a certainement été à l'origine de plusieurs conflits et même de révoltes «sociales» à l'intérieur de la cité.

b) Mais surtout face aux autres établissements ecclésiastiques de la cité: églises, collègiales, monastères. Généralement les enfants et petits prêtres de

la fête des fous, accompagnés de leurs serviteurs, sortaient de la cathédrale en procession. Cette procession, naturellement burlesque (déguisements étranges, coiffures ridicules, chants et gesticulations) ne voulait pas être seulement un spectacle bouffon pour amuser ou scandaliser les citadins. Elle parcourait les rues de la ville et les «enfants», les «fous», allaient frapper aux portes de plusieurs églises et monastères; pour montrer que le chapitre était capable de prendre, en quelque sorte, possession de cet espace; ils demandaient le paiement d'une sorte de tribut en petites pièces d'argent. Cela ne représentait, certes, que de faibles sommes mais c'était un paiement symbolique, qui manifestait incontestablement une suprématie.

Telle était la signification politique de cette fête, certainement aussi importante que la simple inversion sociale qui, seule la plupart du temps, retient l'attention des auteurs.

De plus, outre les préoccupations politiques et sociales, ces fêtes des fous avaient, bien entendu, une signification de caractère religieux et psychologique, signification beaucoup plus complexe que l'on ne l'imagine ordinairement. La fête était porteuse de symboles et, insistons dès maintenant sur le fait que ces symboles correspondaient à des enseignements ou des préoccupations du Christianisme.

Le renversement des situations dans la hiérarchie du corps social du chapitre ne doit pas être uniquement interprété comme une sorte de «revanche» des soumis, comme une occasion offerte à ces petits gens de se faire plaisir en l'emportant sur leurs maîtres. Ce n'était pas seulement un jeu gratuit. Il s'agissait de rappeler, par ce renversement, la fragilité des conditions humaines. Cela suivait les enseignements de l'Évangile («les premiers seront les derniers...»). Il s'agissait de montrer combien la richesse et la fortune, ou le pouvoir même, pouvaient être choses éphémères, constamment menacées. En ce sens, les bouffonneries de la fête des fous rejoignaient d'autres représentations de l'époque, telles que la «Roue de la Fortune» ou même que la «Danse macabre» qui, elle, soulignait le fait que tous les hommes, de toutes les conditions sociales, étaient égaux devant la mort.

Ce qu'il convient, je crois, de souligner est que la Fête des fous pouvait avoir lieu, certes, toujours à la fin de l'année, mais à des dates différentes qui étaient celles de célébrations religieuses et liturgiques très importantes, très populaires. L'Église et les fidèles, dans les villes principalement, célébraient alors, au mois de décembre et au début de janvier, une série de fêtes qui, toutes, portaient un enseignement très clair, qui toutes, en somme, allaient dans le même sens et faisaient appel à des sentiments proches les uns des autres.

Ces dévotions avaient pour but de célébrer, ou vénérer, de marquer en tous cas de l'intérêt et même de la charité, de la compassion, envers deux sortes de conditions humaines qui étaient celle des enfants et celle des faibles et des humbles.

Affirmer que les *enfants* étaient l'objet de célébration soulève évidemment une sorte de polémique et peut surprendre. En effet, il est de bon ton et il semble admis, depuis certains ouvrages dont, en particulier, celui de Philippe Ariès, que, «au Moyen Âge» les enfants n'étaient pas du tout aimés, élevés très durement dans des conditions parfois insupportables et même sacrifiés au bien être des adultes. Ces affirmations, un peu rapides, ont été constamment répétées dans nombre d'ouvrages, tout aussi rapides.

Je me permettrait, à ce sujet, de rappeler certains aspects de la question et quelques faits, que je livre à vos réflexions. Tout d'abord, les auteurs qui furent à l'origine de cette façon de voir n'étaient généralement pas des spécialistes de l'époque «médiévale», et pas non plus de véritables historiens, mais plutôt des sociologues de talent. Ils ont traité de ce problème sans avoir entrepris de véritables et longues recherches. Ils ne pouvaient s'appuyer que sur une impression générale ou bien sur quelques exemples particuliers, isolés, pas suffisamment analysés. Cette façon de faire, qui peut plaire à un large public, ne peut rencontrer notre approbation. Personnellement, je trouve ces conclusions très légères et très suspectes car il me semble qu'elles rejoignent d'autres affirmations, inexactes, qui toutes visaient à présenter cette période «médiévale» comme une ère d'obscurité, de cruautés; une période où l'homme se comportait de façon très inhumaine, et se trouvait donc très inférieur à ce qu'il devait être lors de l'époque «moderne» et, naturellement, à ce que nous sommes aujourd'hui. De toutes façons, je pense qu'il est difficile d'accorder de la confiance à des conclusions qui envisagent un aspect de la société «médiévale» sans déterminer de quel temps il s'agit, du moins à peu près. Ce que nous appelons le «Moyen Âge» a, nous le savons, duré environ un millier d'années et ne faire aucune distinction à l'intérieur de ce long temps, ne définir aucune évolution, ne semble pas très sérieux.

Les arguments mis en avant sont rares et insuffisants. C'est ainsi, par exemple, que l'on dit qu'une preuve de ce peu d'intérêt, de ce manque d'amour pour l'enfant, serait le fait que, dans les milieux aristocratiques, les mères ne nourrissaient pas leurs nouveaux-nés mais les confiaient à des nourrices qui, parfois, habitaient à la campagne loin de la ville. Ce qui faisait que les parents, pendant quelque temps, ne voyaient pas leur enfant. Cette pratique, certainement largement répandue à la fin du Moyen Âge dans nos villes d'Occident, ne constitue pas une preuve d'un sentiment particulier et

exceptionnel de manque d'amour. En effet, ne pas nourrir soi-même un nouveau-né peut correspondre à d'autres intentions, comme, par exemple, celle d'avoir un autre enfant dans un délai proche; et, lorsque nous considérons la fréquence des naissances alors, cela nous paraît tout à fait vraisemblable. De toutes façons, l'emploi de nourrices étrangères à la famille peut se vérifier en quantité de pays et en d'autres temps, très éloignés de la période «médiévale».

Tout au contraire, d'autres indications témoignent d'une grande attention portée aux enfants, et surtout aux enfants malheureux. En 1170, Guillaume de Montpellier fondait un hôpital et un ordre religieux destinés à recueillir, soigner et élever dans de bonnes conditions les enfants abandonnés et les orphelins, puis même les enfants malades que leurs parents ne pouvaient pas prendre convenablement en charge. Ces hôpitaux «du Saint-Esprit» se sont multipliés dans toute la France, plus particulièrement bien sûr dans le Midi. Dans de nombreuses villes, comme par exemple à Marseille, ils furent vite les établissements les plus importants et les mieux dotés, les mieux administrés de toute la cité. Leur importance et leur rôle économique, politique et social est bien mis en valeur si nous songeons que, dans plusieurs villes du Languedoc, la «maison du Saint-Esprit» a été à l'origine de la Municipalité.

D'autre part, en ce qui concerne le sentiment populaire envers les enfants dans la famille, je crois pouvoir évoquer une enquête judiciaire très bien documentée qui fait parler les parents. Il s'agit de l'enquête, ou plutôt de deux enquêtes menées par l'évêque de Nantes et par le parlement du duc de Bretagne, qui ont conduit à la condamnation de Gilles de Rais, exécuté à Nantes en octobre 1440. Gilles de Rais, maréchal de France alors, seigneur de plusieurs fiefs en Bretagne et en Anjou, fut convaincu de crimes atroces: avoir fait enlever, avoir abusé d'un grand nombre de jeunes enfants, garçons et filles, et de les avoir fait mourir, souvent de sa propre main. À ce sujet, nous disposons donc des interrogatoires et des dépositions spontanées des parents, environ quatre-vingts au total. Toutes ces dépositions, du père et de la mère, ou parfois d'un voisin, ou encore du patron si l'enfant était en apprentissage chez lui, disent exactement la même chose. Elles témoignent d'une peine profonde, de l'angoisse, du désespoir d'avoir perdu cet enfant et de n'avoir aucune nouvelle de lui. Elles disent toutes, et parfois longuement, comment ces parents se sont inquiétés de leurs enfants, comment ils ont interrogé autour d'eux, dans leur village, et parfois bien plus loin. Ces gens-là, qui appartenaient à des catégories sociales très modestes ou à des artisans, montrent de façon indiscutable que la perte d'un enfant aimé était pour eux une grande douleur.

De façons très variées, les fêtes des fous témoignaient de cet intérêt pour l'enfance. Ces fêtes coïncidaient exactement ou se rapprochaient, par leurs dates de célébration, d'autres fêtes qui étaient, elles, spécifiques du culte et de l'amour de l'enfant.

Sans doute n'est-il pas nécessaire d'insister beaucoup sur l'importance que prirent, à la fin du Moyen Âge, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle environ, le culte et les multiples représentations de la *Nativité: Annonciation, Visitation, Nativité* proprement dite avec la Crèche de Bethléem. Et plus encore peut-être l'*Épiphanie*. L'adoration du Christ-enfant par les rois mages devint alors, souvent, une occasion d'attendrissement devant l'Enfant, une occasion pour montrer les puissants de ce monde faire tant de chemin, apporter des présents et, surtout, s'incliner devant le modeste berceau. Ce culte des *Rois mages* se développait de façon considérable à cette époque, par des cérémonies liturgiques appropriées. Les églises célébraient alors des offices particuliers très riches: *officium stelle* et *officium pastorum* entre autres. Dans plusieurs cités s'étaient formées des confréries religieuses des Rois Mages qui, par des processions ou des spectacles, donnaient l'image de ces rois venus révéler le Christ enfant. Dans la ville de Florence, cette confrérie était très active et comptait parmi ses membres de grands aristocrates, dont deux ou trois membres de la famille des Médicis.

La fête des *saints Innocents* se célébrait le 28 décembre. Le culte des Innocents rencontrait dans tous les pays et particulièrement en France, une faveur extraordinaire; et ceci dans tous les milieux sociaux, ecclésiastiques ou laïcs. De nombreuses églises ou chapelles leur étaient consacrées dont, par exemple, celle des Saints-Innocents à Paris, sur la rive droite, non loin des halles, dont le cimetière occupait un très vaste espace, le plus important, et de très loin, de tout Paris. De nombreuses représentations picturales, dans les églises, rappelaient, de différentes manières, le massacre horrible ordonné par Hérode. Dans ce cycle de représentations, la *Fuite en Égypte* tenait une très grande place et tout ceci conduisait hommes et femmes à pleurer sur les malheurs de ces enfants condamnés à périr sous le glaive des bourreaux.

Il est tout à fait possible que, du fait de la Guerre de Cent Ans, cette dévotion aux saints Innocents ait pris en France une dimension tragique bien plus grande que dans d'autres pays. C'était, en effet, une guerre qui n'engageait pas seulement, comme au temps des querelles «féodales», les guerriers de métier, mais qui atteignait l'ensemble des populations, enfants compris, victimes innocentes entre toutes. Les malheurs supportés par les enfants semblent contraires à la nature des choses et leurs prières devraient porter des fruits salutaires. Le 13 octobre 1449, dans Paris, une grande



procession formée de milliers de jeunes garçons et filles (quatorze mille disent nos chroniques) parcourut les rues de la ville, de Notre-Dame jusqu'à l'église des Saints-Innocents, conduite par l'évêque, en priant pour le succès de la campagne engagée en Normandie contre les Anglais.

La fête de Saint Nicolas se situe, elle, le 6 décembre, plus éloignée des dates retenues généralement pour les fêtes des fous. Cependant, ici, les intentions se rejoignent également dans des célébrations pour rappeler les peines subies par les enfants innocents. Saint Nicolas était évêque aux premiers temps du Christianisme, de la ville de Mira, dans la province de Lycie, en Asie Mineure. Vénéré, en Italie du Sud, comme le patron des marins qu'il protégeait des naufrages, on lui attribuait aussi plusieurs miracles, en particulier celui d'avoir ressuscité trois malheureux enfants qu'un mauvais aubergiste avait égorgés et mis dans le saloir. Cette légende de saint Nicolas, protecteur miraculeux des enfants, connut un succès et une diffusion extraordinaires. À tel point que plusieurs villes, en Occident, prétendaient posséder ses reliques et que des pèlerinages se sont développés pour y prier. Le corps de saint Nicolas se trouvait, depuis déjà longtemps à Bari, dans l'Italie méridionale, où il avait été amené miraculeusement; or, les Vénitiens affirmaient qu'ils avaient, eux mêmes, ramené ce corps depuis l'Asie Mineure lors de leur première expédition maritime au secours des Croisés, l'année 1099. Il est très significatif de constater que la seule relation un peu développée de cette expédition maritime en Orient des Vénitiens qui nous soit restée, est l'oeuvre d'un moine du monastère de San Niccolo di Lido, à Venise. Ce moine parle, certes, des combats et de la Terre Sainte; mais il attache une plus grande importance à la «découverte» du tombeau et du corps de Nicolas. Il nous dit que les navires, qui avaient fait escale à Rhodes étaient déjà en route vers la Syrie lorsque l'évêque de Venise, qui se trouvait à bord, eut une inspiration subite et leur fit faire marche arrière. Ils débarquèrent alors à Mira, où ils ne trouvèrent que des maisons en ruines, une petite église et des champs de ronces; ils interrogèrent quelques vieux religieux qui refusèrent de répondre et de leur dire où se trouvait le sépulcre. Après bien de palabres (...et aussi quelques mauvais traitements...), ils finirent par le découvrir et le ramenèrent à Venise, après avoir été prier à Jérusalem et avoir combattu aux côtés des Croisés. De cette façon, deux villes en Italie se disaient en possession des véritables reliques et ceci souligne l'intérêt que l'on y portait.

Une autre condition humaine qui, par la fête des fous et par les autres célébrations très voisines, se trouvait alors l'objet de respect et de vénération même était certainement celle des *faibles* et des *humblés*. Sur ce thème, les

célébrations et les dévotions paraissent beaucoup plus diverses et peuvent sembler éloignées les unes des autres. Pourtant, il semble bien qu'elles se rapportent au même ensemble d'intérêts pour les êtres généralement négligés, parfois même méprisés, et qui méritent malgré tout ou la pitié ou le respect.

Il est évident que le nom de *fête des fous*, appliqué à des fêtes souvent différentes, en tous cas, placées à des dates qui n'étaient pas toujours les mêmes, témoigne d'abord de l'intérêt pour l'être humain atteint de démence. Mais pas seulement pour s'en moquer, pour se donner une occasion de dérision, d'extravagances et de bouffonneries. Le succès des spectacles populaires, des confréries et des sociétés «folles», des oeuvres littéraires, telles surtout la très célèbre *Nef des Fous* de Sébastien Brant (Strasbourg, 1494), reflète, en fait, des attitudes très diverses. L'analyse du sentiment qui inspire ces manifestations ne semble pas du tout facile et l'on se heurte généralement à des situations ambiguës. Ici, dans la période «médiévale» et pour la cathédrale et ses fêtes du chapitre, le fou est à la fois un être malheureux, atteint d'un grand mal, et, en même temps, un être marqué par Dieu, qui se trouve alors hors du commun des mortels. Les fêtes sont, bien entendu, un divertissement; elles prennent une allure burlesque (vêtements et accessoires, discours); mais, aussi, elles témoignent d'autres sentiments moins superficiels: de la pitié bien sûr, et d'une sorte de révérence.

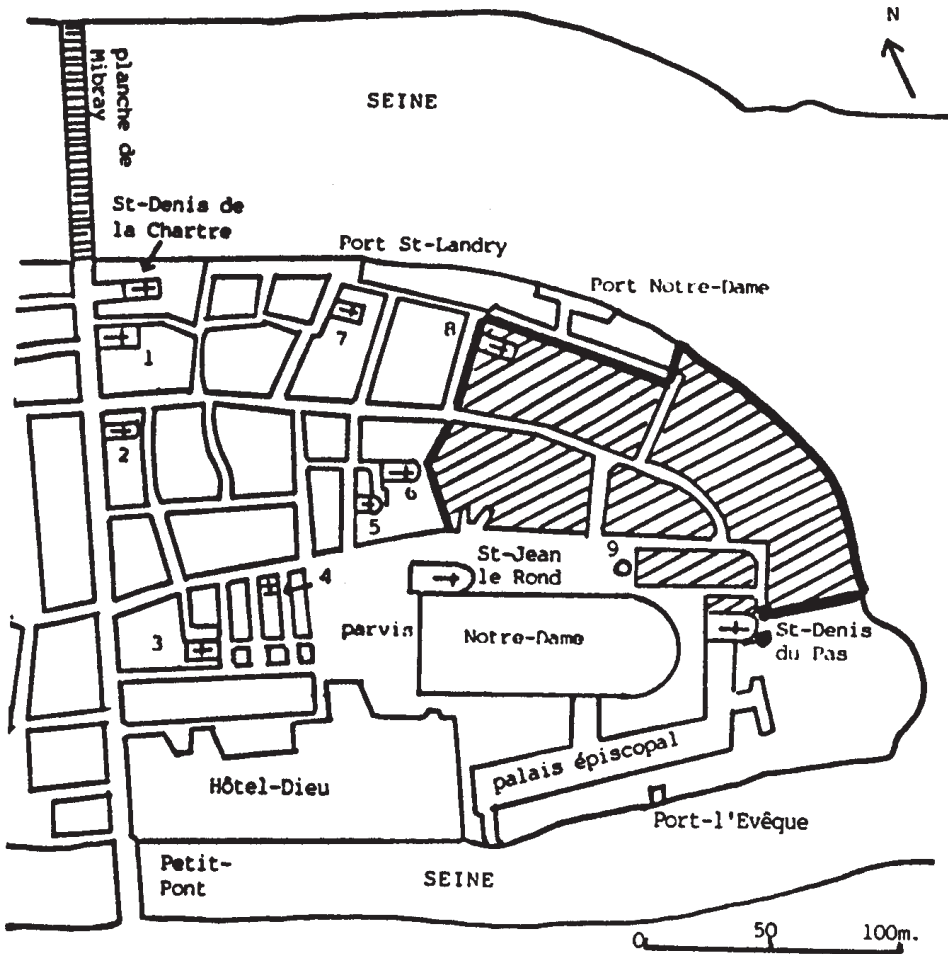
La *fête de l'âne*, qui prend place aux mêmes dates, toujours vers la fin du mois de décembre, s'inscrit exactement dans le même registre. Plusieurs églises, des cathédrales surtout, réservaient une grande cérémonie liturgique à fêter un âne qui était conduit vers le sanctuaire, jusqu'à l'autel. Des offices particuliers avaient été élaborés pour cela («conductus ad tabulam»). Fêter et honorer un âne, l'amener en grande pompe dans le temple consacré à Dieu, était évidemment une extravagance, une sorte de bouffonnerie de plus. Mais pas seulement: c'était aussi marquer de la gratitude et même du respect envers le plus humble des compagnons de l'homme. Bien sûr, on n'oubliait certainement pas l'âne de la *Fuite en Égypte*... Et, de plus, on voulait évoquer les travaux les plus ordinaires, les plus humbles; et les êtres qui se trouvaient souvent à la peine, chargés de lourds fardeaux.

Enfin, un autre culte, très différent et sans aucun doute bien plus sérieux, plus solennel, peut tout de même être rapprochés de tous les précédents. Ce sont les dévotions à saint Étienne, dont la fête se tenait le 26 décembre, au lendemain de celle de Noël. Saint Étienne, le premier des martyrs chrétiens, lapidé à la porte de Jérusalem, était généralement reconnu comme le patron des diacres, donc des hommes qui, dans l'Église, se trouvaient au bas de la hiérarchie. L'histoire et la légende le montrent personnage humble mais résolu,

capable de tenir tête, lors d'un injuste procès, aux juges du Sanhédrin. Quantité de thèmes iconographiques rappelaient sa vie, ce procès, et son martyre. Nombre de cathédrales, en Occident, avaient été consacrées à saint Étienne et son culte reflète parfaitement, lui aussi, le désir de marquer un intérêt, et plus qu'un intérêt, une véritable révérence à l'homme qui ne prit pas sa place parmi les apôtres, ni les premiers prêtres, mais parmi les diacres, hommes de moindre prestige, chargés de tâches auxiliaires.

Au total, cette rapide analyse des manifestations liturgiques et ludiques qui se confondent avec la fête des fous ou qui l'accompagnent dans un laps de temps relativement court, permet de souligner ce qui différencie cette fête des fous des saturnales de l'antiquité païenne. C'est, effectivement, une fête «chrétienne» au plein sens du mot car elle mettait en valeur les sentiments de pitié, de compassion, de respect et de révérence, envers les êtres faibles, innocents, sans défense, voués aux malheurs ou écrasés de lourds travaux.





**maisons canoniales**



**enclon du cloître**

- |                            |               |
|----------------------------|---------------|
| 1. St-Symphorien           | 6. Ste-Marine |
| 2. Ste-Madeleine           | 7. St-Landry  |
| 3. Ste-Geneviève la Petite | 8. St-Aignan  |
| 4. St-Cristophe            | 9. puits      |
| 5. St-Pierre aux Boeufs    |               |