

LOS HÉROES MEDIEVALES

LOS HÉROES MEDIEVALES

C E M Y R

1993

**CENTRO DE ESTUDIOS MEDIEVALES Y RENACENTISTAS
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA**

CUADERNOS DEL CEMYR
ISSN (en trámite)

DIRECTOR:

Eduardo Aznar Vallejo

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Dolores Corbella Díaz

José S. Gómez Soliño

Berta Pico Graña

Adquisición y suscripción:

Secretariado de Publicaciones. Universidad de La Laguna. Campus Central.

38071 La Laguna

Pre-impresión digital: Color-Relax S.L. Tfno.: 26 56 56

Impresión: El Productor S. L. *Técnicas Gráficas*

Barrio Nuevo de Ofra, 12

38320 La Cuesta. Tenerife

Depósito Legal TF 363/95

ÍNDICE
Cuadernos del Cemyr nº 1. 1993

PRESENTACIÓN.....	7
ETELVINA FERNÁNDEZ, <i>Héroes y arquetipos en la iconografía medieval</i>	13
MARÍA JESÚS VIGUERA MOLINS, <i>El héroe en el contexto árabo-islámico</i>	53
MIGUEL ÁNGEL LADERO QUESADA, <i>El héroe en la frontera de Granada</i>	75
ANTONIO BRAVO GARCÍA, <i>El héroe bizantino</i>	101
ANTONIO BRAVO GARCÍA, <i>La caracterización del héroe en la poesía épico-heroica del inglés antiguo</i>	143
ROBERTO RUIZ CAPELLÁN, <i>Del héroe esforzado al héroe menguado</i>	161
ISMAEL ROCA MELIÁ, <i>El héroe clásico y el sabio humanista. Tomás de Aquino y Juan Luis Vives</i>	185
ACTIVIDADES DEL CEMYR: Seminarios y Cursos	209

PRESENTACIÓN

La aparición de los *Cuadernos del Cemyr* constituye un hito decisivo en el desarrollo del Centro de Estudios Medievales y Renacentistas de la Universidad de La Laguna. Nuestra corta vida comenzó en 1989, cuando un grupo de medievalistas nos dirigimos a la Vicerrectora de Investigación de nuestra Universidad en solicitud de marco legal y apoyo para nuestros proyectos, consistentes, esencialmente, en fomentar los estudios medievales, mediante la coordinación de los profesores y becarios de las distintas áreas de conocimiento dedicados a los mismos. Para tal fin proponíamos la realización de trabajos y encuentros interdisciplinarios, la organización de cursos y conferencias, los intercambios con otras entidades culturales, la información bibliográfica, etc. Nuestro Centro nació a inspiración de los existentes en otras universidades europeas, especialmente del dirigido en Niza por nuestro amigo el profesor Menjot. Como sus homónimos europeos, el Cemyr pretende abarcar los campos de la docencia, la investigación y la divulgación.

Parte de aquellos objetivos se han ido cumpliendo, mientras que otros esperan tiempo y medios para ponerlos en práctica. Nuestra primera aparición pública se produjo con el Seminario «La Imagen del Mundo en la Edad Media. Mitos y Realidades», celebrado en abril de 1991. En él, los doctores Segura Graño, Yllera Fernández, Gil Fernández, González Jiménez, Hernández Rodríguez, Corrientes Córdoba, Shaw Fairman y Lavado Paradina pasaron revista a la visión medieval de la mujer, la geografía, la religión, la muerte..., empleándose en deshacer entuertos y estereotipos, resultado de una historia apriorística y superficial que ha despreciado el componente simbólico. La intervención de los ponentes y las consiguientes discusiones se completaron con una mesa redonda y la visita al Museo Etnográfico de Tenerife.

Estos seminarios, concebidos como avance interdisciplinar y de perfeccionamiento del profesorado, tuvieron continuidad en 1992 y 1993. En el segundo año, el tema propuesto fue «Los Renacimientos Medievales». El

mismo fue sugerido por los trabajos del año anterior, que pusieron de manifiesto la permanente interrelación entre Antigüedad y Medioevo, a través de un constante proceso de reactualización o renacimiento. Durante ese Seminario, los profesores Real Ramos, Fernández Corugedo, González Rolán, Bango Torviso, García Sánchez, Martínez Sopena y Bustos Tovar analizaron dicho proceso a través de la lengua, los mitos, la iconografía, los tratados técnicos y los ideales políticos. Como complemento del Seminario, el trío Juan del Encina ofreció un concierto de música medieval y renacentista. El Seminario de 1993 versó sobre «Los Héroes Medievales». Pretendió analizar el héroe como encarnación de un valor compartido por la colectividad y como tipo humano que se propone a la sociedad como opción moral, es decir, como ser solidario de una cultura y una historia. Su publicación nos ahorra mencionar los ponentes y los temas desarrollados. Recordaremos, en cambio, que el citado Seminario se sumó al Homenaje a D. Claudio Sánchez Albornoz, organizando una exposición bibliográfica sobre la presencia de su obra en nuestra Biblioteca Universitaria.

Para 1994 está proyectado el IV Seminario del Cemyr, dedicado a las «Fiestas Medievales». El mismo pretende ir más allá del aspecto lúdico de las fiestas, analizando sus repercusiones políticas, religiosas, sociales, económicas, etc. Por ello, serán objeto de estudio sus relaciones con el calendario, con la propaganda política, la crítica social, las manifestaciones artísticas y folclóricas, etc.

En orden de importancia, el segundo ámbito en las actividades del Centro ha sido la organización de los Cursos de Estudios Medievales. Éstos están dirigidos a la divulgación y son impartidos por miembros del Cemyr, siempre desde la perspectiva interdisciplinar. El primero se celebró en 1992 y contó con siete conferenciantes y sesenta alumnos, con temas que iban desde iconografía musical a latín medieval, pasando por aculturación, geografía, simbolismo o agronomía. El segundo tuvo lugar en 1993 y elevó sus cifras a nueve conferenciantes y ciento cuarenta alumnos. Sus temas también reunieron variedad e interés, abarcando procesos de señorialización, modelos cosmológicos, peregrinaciones, etc. En la actualidad, se encuentra en marcha el tercer Curso, que contará con ocho ponentes y versará, entre otros asuntos, sobre el estudio de la indumentaria medieval, la actividad de los mercaderes, o la poesía anglosajona.

El Cemyr cuenta, además, con otras actividades como son la organización de conferencias o la cooperación con otras entidades culturales. En el primer aspecto, nuestro centro se ha honrado con la presencia de los profe-

sores Concepción Quintanilla y Roger Dubuis, quienes disertaron sobre el mundo nobiliario y la poesía "courtoise". En el segundo frente, hemos establecido relaciones con la Casa de Velázquez y la Fundación Sánchez Albornoz, y hemos participado en el curso «Literatura y Sociedad en el Occidente Medieval» de la Universidad Menéndez Pelayo (Sede de Tenerife), organizado por uno de nuestros miembros. Actualmente estamos a la espera de la respuesta del Proyecto Erasmus sobre el P.I.C. coordinado por la Univesidad de Estrasburgo II, en el que el Cemyr será el representante de la Universidad de La Laguna.

Nuestros futuros proyectos son consolidar las actividades "tradicionales" y comenzar otras. El terreno para éstas es amplísimo: "cineforum", audiciones, programa común de doctorado... Su culminación lógica ha de ser la elaboración de proyectos de investigación interdisciplinares. Para ello se han puesto bases sólidas, como son el conocimiento, la amistad y el convencimiento de la mutua dependencia. Estos sentimientos sabemos que son compartidos por muchos de los que nos han visitado y nos han animado a seguir. Para ellos y para los futuros amigos nuestra dirección es:

Centro de Estudios Medievales y Renacentistas
Edificio de la Facultad de Geografía e Historia
Despacho A/4 - 21
Campus de Guajara
38071 LA LAGUNA

Teléfono: (922) 60 97 17
Fax: (922) 60 96 28

C. E. M. y R.

LOS HÉROES MEDIEVALES

Etelvina FERNÁNDEZ

HÉROES Y ARQUETIPOS EN LA ICONOGRAFÍA MEDIEVAL

A lo largo de la Edad Media muchas han sido las figuras que gozaron de gran predicamento y se mantuvieron, durante siglos, como imágenes claves de la iconografía occidental.

Fueron éstas, figuras de emperadores, reyes o personajes históricos que por estar envueltas en una aureola de gestas o hazañas míticas, se transformaron en héroes, en ejemplos a seguir, en arquetipos. Y, precisamente por el carácter heroico de los episodios relacionados con sus vidas, se convirtieron, como veremos a lo largo de este estudio, en paradigmas, especialmente aptos, para ser imitados por los gobernantes del momento, y tuvieron repercusiones en períodos históricos posteriores.

Pero, las cosas no resultaron tan sencillas, pues lo que en principio y, por razones polifacéticas fue una figura o imagen individualizada de interés en sí misma, con frecuencia, dio paso a un modelo tipológico definido y, en ocasiones, difícil de alterar; al que se le fueron añadiendo elementos simbólicos que desembocaron en la creación de amplios y complejos programas iconográficos.

Los ejemplos que podríamos analizar son infinitos. Pensemos en la fuente inagotable que, para el medievo, supuso la antigüedad clásica, como lo prueban temas como el de Hércules o el de Alejandro que, cristianizados, inspiraron a buen número de artistas, en el mundo bizantino y, en occidente, durante los siglos del Románico¹.

¹ Sobre los héroes antiguos en los primeros siglos del cristianismo y en Bizancio, desde donde pasaron a la cultura y a la plástica occidental véase, entre otros: N. Zeegers-Vander Vorst, *Les citations des poètes chez les apologistes chrétiens du II^{ème} siècle*, Lovaina, 1972; I. Sevchenko, «A shadow utline of Virtue. The Classical Heritage of Greek Christian Literature (Second to Seventh Century)» en K. Weitzmann (ed.), *Age of Spirituality: A Symposium*, New York, 1980; R. Browning, «Homer in Byzantium», *Viator*,

LA ICONOGRAFÍA PALEOCRISTIANA Y LA FORMULACIÓN DE ARQUETIPOS ICONOGRÁFICOS

Por esa razón de amplitud nos vamos a fijar en casos muy concretos y de gran repercusión iconográfica a partir de una figura señera: a partir de Constantino el Grande (306-337), ya que él será, como personaje histórico, el primer emperador cristiano. Será, al mismo tiempo, creador de una leyenda, creador de imágenes y creador de símbolos. Además, como defensor de la Iglesia, el referido emperador se convirtió en héroe legendario, modelo de gobernantes y de guerreros y en creador de las bases de la iconografía cristiana².

No es éste el momento para debatir las vicisitudes políticas del reinado de Constantino. Bástenos saber que, sus disputas con Majencio abocaron a la contienda. En vísperas de la misma que se presentaba como derrota inminente, el emperador vio en sueños una Cruz en el cielo acompañada de la famosa frase: «*Hic hoc signo vinces*»³. Así nos lo transmitieron de forma más o menos explícita sus contemporáneos Eusebio de Cesarea⁴ y Lactan-

8 (1975), págs. 15-33; A. Bravo García, «La poesía griega en Bizancio: su recepción y conservación», *Revista de Filología Románica*, 6 (1989), págs. 277-324; H.J. Gleixner, *Das Alexanderbild der Byzantiner*, Munich, 1961; St. Gero, «The Alexander Legend in Byzantium: Some Literary Gleanings», *Dop*, 46 (1992), págs. 83-87; Pseudo Calistenes, *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*, trad. de C. García Gual, Madrid, 1977; J. Sánchez Lasso de la Vega, «Héroe griego y Santo Cristiano» en *Ideales de la formación griega*, Madrid, 1966, págs. 181-272. Y específicamente en el aspecto artístico: D. Ross, «Alexander iconography in Spain» en *Scriptorium*, XXI (1967), págs. 83-86; F. Español, «El sometimiento de los animales al hombre como paradigma moralizante de distinto signo: la Ascensión de Alejandro y el Señor de los animales en el Románico Español»; *Vº Congrès Espanyol d'Historia de l'Art*, Ceha, t. I, Barcelona, 1984, págs. 49-64.

² A. Grabar; *L'empereur dans l'art byzantin*, Londres, 1971, y *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*, Madrid, 1985, págs. 45 y ss.; E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety, Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, 1988; A. Bravo García, «Orden humano y orden divino: la realeza en el mundo bizantino», en J.M. Candau, F. Gasco, A. Ramírez de Verger (eds.), *La imagen de la realeza en la Antigüedad*, Madrid, 1988, págs. 207-240.

³ Es la visión que se interpreta como una cristianización de la *visión de Apolo*, acaecida al soberano dos años antes que la anterior. W. Seston, *Le vision païenne de 310 et les origines du christianisme constantinien*, París, 1936. Como ejemplo plástico de gran interés, recuérdese, el ciclo de las Historias de la Santa Cruz de Arezzo, obra de Piero della Francesca.

⁴ *Vita Constantini*, P.G., II, cols., págs. 3455-3507.

cio⁵. «Ese signo junto con la X y la P monogramas de Cristo, pasaron a adornar el *Lábaro* del emperador, el casco y el escudo de los soldados»⁶. La cruz, desde entonces, se representó en el *Vexillum* que portaba la caballería imperial y tuvo sentido profiláctico o apotropáico⁷ (Fig. 1).

Con ese significado y como símbolo de protección divina se imprimió en buen número de estandartes cristianos. Además, el emperador Constantino será el paradigma del guerrero cristiano que lucha contra el paganismo. Su imagen a pie o a caballo, lanza en mano y, bajo el signo de la cruz avanzando hacia Puente Milvio, se reprodujo en escultura y pintura monumentales, eboraria⁸, monedas⁹, platos¹⁰, manuscritos¹¹, tejidos¹², etc. Así

⁵ Lactancio, *De Mortibus Persecutorum*, 44.

⁶ A. Grabar, *Las vías...*, pág. 46.

⁷ Así se representó en el escudo del soldado del séquito del emperador Justiniano en el mosaico de San Vitale (Ravenna).

⁸ Aunque algo posterior al período que nos ocupa, recuérdese la figura ecuestre y el programa iconográfico que se reproduce en el marfil Barberini (Museo de Louvre), en el que se emula el ideario constantiniano del triunfo del emperador.

⁹ En monedas y medallas se reproducen, en Bizancio, fórmulas que se mantuvieron a lo largo de los siglos sin muchas alteraciones. El tema principal es el retrato del emperador en visión frontal y expresionista, con los atributos del poder y portando la cruz anicónica. Es frecuente que también se efigien los hijos del soberano o que la cruz presida el retrato familiar. El reverso se cubre con el citado símbolo. Sirvan de ejemplos las de la época de Constantino V, León IV y Nicéforo Focas.

¹⁰ Muy bella es la magnífica bandeja de plata dorada con el Advenimiento de Constancio II entre un soldado y la Victoria (h. 350) (Museo del Ermitage, Leningrado). El motivo se repite en una medalla de Juan Tzimizés.

¹¹ Un magnífico ejemplo se reproduce en el *Manuscrito* griego 510, de la Biblioteca Nacional de París, contemporáneo de Eginardo y miniado en Constantinopla. No obstante, una de las imágenes más interesantes por su originalidad corresponde a una miniatura del *Salterio de Chludov* (Museo Histórico, Moscú) que data del siglo IX. Es una magnífica escena, con el caballo del emperador encabritado. Como dato curioso debemos mencionar que los enemigos, los soldados de Majencio, se representan exactamente como pchenegos de la estepa rusa. Se tocan con gorro cónico y visten largos y amplios pantalones hasta el tobillo. El gesto y la destreza con que tensan el arco oriental son prueba de que el maestro iluminador era un buen conocedor de las costumbres y hábitos de ese pueblo.

¹² El basileus triunfante adorna un bello tejido del siglo X que se custodiaba en el tesoro de la catedral de Bamberg. Es una magnífica pieza exhumada del sepulcro del obispo Günther de Bamberg, que murió en Hungría, en 1065, cuando volvía de los Santos Lugares y de Constantinopla. Como fue habitual en el medievo, sus restos se envolvieron en esta magnífica tela, mostrando así el aprecio que el clero sentía por estas ricas sedas orientales. El emperador, que porta el «Lábarum», monta a caballo y lleva todos los atributos del poder. Además va nimbado. Lo acompañan dos figuras femeninas

será emulado por emperadores, santos y soberanos posteriores. El edicto de tolerancia facilitó la difusión.

Parece que, además del Lábaro constantiniano, anicónico, el ejército bizantino, desde el siglo VI incorporó a sus enseñas militares la imagen de la Virgen con el Niño, llamada por ese motivo *Nikopaya* o «Hacedora de la victoria»¹³. Ejemplo ilustrativo de gran interés lo encontramos en el ejército cristiano de una miniatura de la *Cantiga* (181 d) del Rey Sabio¹⁴ (Fig. 2). Otras veces puede aparecer la imagen de un santo como San Kilian de Würzburg que sirvió en la batalla de Mühlberg en 1266¹⁵.

Sin duda la fórmula más expresiva de la *iconografía triunfal*, del héroe vencedor, fue según relata en sus escritos Eusebio de Cesarea, la *imagen del emperador y sus hijos*, de gran tamaño, que se colocó en el vestíbulo del nuevo palacio de Constantinopla y en la que se mostraban, como vencedores, con un dragón sometido a sus pies¹⁶. Es imagen arquetípica de la victoria, en nombre de Cristo, sobre el paganismo y quizá, más concretamente, sobre Licinio, uno de sus mayores adversarios. Por ello, más tarde, se representará a Cristo de igual modo¹⁷.

coronadas que se han interpretado como Constantinopla y Atenas o como Constantinopla y Roma. Una tiende al emperador un casco y la otra una corona.

¹³ Es otra de las imágenes de la Virgen que, tradicionalmente, se consideraban pintadas por San Lucas. Su tipología iconográfica correspondía a la *Kiriotissa*, es decir, la que es asiento de la Divinidad, la que sirve de Trono de Dios o de la Sabiduría. Se representa frontal y con el Niño rígido ante ella. Es el modelo en el que se inspiró, al difundirse por occidente, el prototipo de Virgen románica.

¹⁴ «En la batalla de las Navas de Tolosa, la Cruz de Cristo fue llevada delante por el Arzobispo de Toledo, mientras el estandarte del rey llevaba pintada la imagen de la Virgen»; G. Menéndez Pidal, *La España del siglo XIII leída en imágenes*, Madrid, 1986, págs. 274-275.

¹⁵ Mainfrankisches Museum de Würzburg. L. Reau, *Iconographie de l'Art Chrétien*, t. III, París, 1958, págs. 780-781 y Jacobo de la Voragine, *La Leyenda Dorada*, t. II, Madrid, 1982, págs. 890-896.

¹⁶ A. Grabar, *Las vías...*, págs. 45 y ss.

¹⁷ A lo largo de la Edad Media, los ejemplos son abundantes, como sucede con algún marfil mosano del siglo XII, o la bella imagen del parteluz de la portada sur de la catedral de Chartres (h. 1112-1120). Por otro lado, la contaminación con la iconografía imperial es evidente: A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, London, 1971, págs. 247-248 y *Las vías...*, pág. 49. En esa fórmula de la iconografía imperial nació el modelo de Cristo armado con la Cruz de la Resurrección. Con ella alancea a Leviatán, el monstruo infernal, para liberar a los justos en el «Descensus ad Inferos». Por extensión, la fórmula es válida para San Miguel atacando al dragón y que, a su vez, sirve para ilustrar el pasaje apocalíptico (XI; 7): «Hubo una batalla en el cielo: Miguel y sus

Constantino es así monarca invencible, el más poderoso de la tierra, el *Grande*, y está rodeado de una aureola sacra, motivo por el que la iglesia griega le confiere el título de *isapostolos*, el que es igual a los apóstoles¹⁸, y se le consideró el número trece del colegio apostólico¹⁹.

Gran predicamento en la iconografía medieval tuvo la fórmula imperial, arquetípica, del emperador en el trono. Con ella se defiende la jerarquización de poderes y la visión de la monarquía universalmente entronizada²⁰. El soberano se sienta en el trono, como antaño lo habían hecho los monarcas persas pero, no en un trono cualquiera. Es un trono de oro y, con esas características, en el mundo antiguo, se reservaba a los dioses²¹.

Eleva la mano derecha y porta en la otra objetos simbólicos de poder. Así quedará acuñada, a lo largo de los siglos, la visión mayestática del emperador, en esculturas, medallas, monedas, sellos, marfiles, etc.²². Se completa esta imagen, de claras connotaciones clásicas, con la «Mano de Dios» que desciende del cielo, y a través de ella, bendice o corona al sobe-

ángeles peleaban contra el dragón. Algunas otras figuras sacras se pueden apropiar del modelo. Este es el caso del Apóstol Santiago de la Cámara Santa de la Catedral de Oviedo. A propósito de estos temas remitimos a: Etelvina Fernández «Sobre la serpiente, aproximación a un tema iconográfico universal» en *Astura*, nº 4, Oviedo, 1985, págs. 43-59 y «Estructura y simbolismo de la capilla palatina y otros lugares de peregrinación: los ejemplos asturianos de la Cámara Santa y las ermitas del Monsacro» en *Actas del Congreso Internacional Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media*, celebrado en Oviedo del 3 al 7 de diciembre de 1990, Oviedo, 1993, págs. 335-397, especialmente en págs. 371-372.

¹⁸ L. Reau, *Ob. cit.*, t. III, pág. 342.

¹⁹ Este fue un asunto que suscitó gran polémica, por parte del cristianismo occidental y la Iglesia de Roma en relación con el Apostholeion o iglesia de los Apóstoles, erigida en Constantinopla en honor de los doce y, con su propia tumba la del emperador colocada bajo la cúpula central. R. Krautheimer, en *Arquitectura paleocristiana y bizantina*, 1984, págs. 80-81, plantea la problemática del edificio desaparecido ya en época de Justiniano. Vid. nota 14.

²⁰ A. Grabar, *Las vías...*, págs. 46-47. Recuérdese, como ejemplo, la ornamentación de una medalla en la que aparece Constantino II, entronizado, entre sus hermanos Constante y Constancio II (h. 340) (Biblioteca Nacional de París), que podrían ser emulados, plásticamente, por la escena central del sarcófago de Junio Basso en la que aparece Cristo en majestad, flanqueado por dos apóstoles (Grutas Vaticanas, Roma), y en otra «Majestas» del ábside de la iglesia copta del monasterio de San Lorenzo de Bawit (Museo Copto de El Cairo).

²¹ Así debió ser la imagen criselefantina del Zeus de Olimpia, obra de Fidias.

²² Los ejemplos son abundantes en todos esos campos, sirvan de recuerdo el relieve de los emperadores en el trono del Arco de Galera (Salónica) o el del emperador del díptico de marfil de Anastasia (Biblioteca Nacional. París).

rano, y es la fórmula plástica para mostrar la intervención divina en la tierra. La fuente de inspiración judía es notoria. Un siglo antes se había representado en Dura-Europos²³ (Fig. 3) y, reiteradamente, aparece en mosaicos de pavimento de viejas sinagogas palestinianas. Pero al tema de la «Dextera Dei» volveremos más tarde.

Las repercusiones del léxico iconográfico imperial en la iconografía cristiana primitiva y en toda la Edad Media son evidentes, muy conocidas y se remontan al bajo imperio. Cristo ocupa un trono como el del emperador, hace gesto de bendición y se acompaña de ángeles y santos, a la manera del soberano y la corte²⁴.

En el caso de la Virgen, la situación es similar, sin que podamos olvidarnos como ejemplo a imitar por ella de la efigie de la emperatriz²⁵. «Atuendos, aspectos litúrgicos y ceremonial palatino no difieren demasiado».

La personalidad de Constantino el Grande no cayó en el olvido durante la Edad Media. Los textos del ya citado Eusebio de Cesarea contribuyeron a difundir su gloria y a que Honorio de Autum²⁶ lo comparase con el paradigma, con el arquetipo de monarca bíblico por antonomasia, con Salomón. Hecho que, en la Península, se repitió en varias ocasiones. Así por ejemplo se calificó, en el siglo XII, a Alfonso II el Casto²⁷.

Por otro lado, la figura del emperador Constantino pasó a la literatura anglosajona de los siglos VIII y IX donde, básicamente, se le describe como héroe germánico dador de tesoros, al igual que sucede en el poema de *Bewulf*²⁸.

²³ Corresponde al pasaje de la Visión de Ezequiel o a la escena de Moisés en el Monte Horeb (Museo Nacional de Damasco).

²⁴ Vid: nota 21.

²⁵ A. Grabar, *Las vías...*, pág. 47. Ejemplo muy ilustrativo, al respecto, es la tapa de un relicario del siglo VI (Tesoro de la Catedral de Grado).

²⁶ Honorius Augustodumensis, *Gemma animae*, P.L., t. CLXXII, cols. 710-711, y L. Reau, *Ob. cit.*, t. III, pág. 342.

²⁷ «Fecit Adefonsus rez quoque Sante Leocadie basilicam forniceo opere accumulata, super quam fierit domus ubi celsiori loco arca santa a fidelibus adoretur», *Historia Silense*, edic. crítica de D.J. Pérez de Urbel y A. González Ruiz-Zorrilla, Madrid, 1959, pág. 138; S. Moralejo, «Le origini del programma iconografico dei portali nel Romano spagnolo» en *Atti del Convegno Wiligermo e Lanfranco nell'Europa romanica*, Modena, 24-27, ottobre 1985, Modena, 1989, pág. 38 y Etelvina Fernández, «Estructura y simbolismo...».

²⁸ Agradecemos al profesor A. Bravo García esta interesante referencia. Así se cita, varias veces, entre los versos 1 y 200 en el poema *Elene* del poeta Cynewulf, basado en el texto del *Acta Cyriaqui*. La cruz se aparece al emperador, milagrosamente, antes del enfrentamiento contra los pueblos bárbaros, entre los que se cita a los hunos. Vid., sobre estas

Leyenda, tradición y piedad hallaron en el retrato ecuestre bajo romano otra fórmula de expresión arquetípica que aplicaron a la figura del emperador. El origen hay que buscarlo en la estatua romana, en bronce, de Marco Aurelio y que los peregrinos que visitaban Roma vieron ante el palacio de Letrán, residencia de los papas y ubicada, actualmente, en el Campidoglio (Fig. 4). Todos creyeron ver en ella al primer emperador cristiano: a Constantino²⁹.

A lo largo del siglo XII esa imagen proliferó en la Borgoña, y en el SW de Francia (Fig.5), desde donde los ejemplos se infiltraron a la Península a través del Camino de Santiago. En ocasiones se pensó que podía ser la figura de San Jorge, que emulaba a Cristo triunfante y, dada la abundancia de ejemplos, en el país vecino, hizo pensar que podría tratarse de Carlomagno, visto como el «Nuevo Constantino»³⁰. No obstante, la imagen pintada del baptisterio de San Juan de Poitiers y la del caballero esculpido en Notre Dame de Saintes, acompañado, el primero, de una inscripción en la que se leía el nombre de «Constanti...» clarificó el problema e hizo cambiar las cosas³¹.

La fórmula iconográfica quedó fijada al añadir, bajo una pata delantera de la montura, un pequeño personaje tocado con bonete o turbante, visión plástica, personificada, del paganismo vencido. El esquema puede presentar

cuestiones: P. Gradon, *Cynewulf's y Elena*, Londres, 1958 y A. Bravo García, *Literatura anglosajona y antología bilingüe del antiguo inglés*, Oviedo, 1982, págs. 193-202 y *La épica anglosajona*, Oviedo, 1987.

²⁹ R. Crozet, «Le thème du cavalier victorieux dans l'art roman de France et d'Espagne» en *Principe de Viana*, núms. 124-125, 1971, págs. 125 y ss.; «Nouvelles remarques sur les cavaliers sculptés dans les églises romanes» en *L'art roman en Poitou*, París, 1948, págs. 207-212; A. Apraiz, «La representación del caballero en las iglesias de los caminos de Santiago», A.E.A., t. XIV, págs. 384-396 y M. Ruiz Maldonado, «El caballero victorioso en la escultura románica española. Algunas aportaciones y nuevos ejemplos», *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología*, Universidad de Valladolid, XLV, Valladolid, 1979, págs. 271-286. Sobre el mismo tema, en la escultura románica asturiana: Etelvina Fernández, *La escultura románica en Villaviciosa*. Asturias, León, 1982, págs. 117-122 y en «Estructura y simbolismo...».

³⁰ L. Reau, ob. cit., t. III, págs. 341 y ss.; E. Male, *Art religieux du XIIème siècle en France*, París, 1966, págs. 249-251; Sebastián López, *Iconografía Medieval*, Bilbao, 1988, págs. 94 y ss. Véase también J. Adhemar, *Influences antiques dans l'art du Moyen Age français. Recherches sur les sources et les thèmes d'inspiration*, London, 1939, pág. 215.

³¹ L. Reau, *Ob. cit.*, t. III, pág. 342; O. Demus y M. Xirmer, *La peinture murale romane*, París, 1970, pág. 134.

aún otra variante, con la aparición de una figura femenina, ricamente ataviada, encarnando la dama, en este caso, como bien ha visto E. Mâle³², la Iglesia y como se puede contemplar en el bellissimo relieve de la catedral de León³³ (Fig. 6). El tema decayó en los siglos del gótico y a esos relieves, que mantuvieron la tradición del pasado, se debió el auge que tomó el retrato ecuestre en el Renacimiento.

A lo largo de los siglos de la Edad Media estos ejemplos, nacidos de la tradición constantiniana, se multiplican y en ellos se mezcla realidad y ficción, fe y leyenda. Generalmente, y como es comprensible, aunque cada evento tenga matices diferenciadores, varios serán los ingredientes comunes. Así, las señales sagradas o los personajes sacros aparecen en el cielo resplandecientes o envueltos en luces misteriosas y no faltan textos explicativos que anuncien la victoria. El receptor directo del mensaje o mediante un intermediario es un atribulado monarca que, en vísperas de una dudosa batalla, recibe en sueños la visión esperanzada y la promesa de ayuda divina³⁴.

Iniciada la contienda con buen ánimo ante tales auspicios, pronto llega el socorro sagrado que llevará al ejército cristiano a la victoria y producirá la desbandada en el del enemigo.

Pero tengamos presente lo expuesto y ocupémonos sólo de algún ejemplo fundamental sobre la imagen ecuestre, sobre esos símbolos de gran interés: el «Vexillum», la «Dextera Dei» y la «Espada». Vamos a centrarnos en los casos más importantes que constituyen la visión hispana del tema y algún otro ejemplo tangencial cuando sea preciso.

³² *Ob. cit.*, pág. 250.

³³ La obra fechable en torno a 1200, se encuentra empotrada en el muro del ámbito que precede a la «Puerta del Dado» y da paso al claustro.

³⁴ Muy representativa, en relación con el tema que nos ocupa, resulta la escena miniada en el *Octateuco de Topkapou Sarqı*, de comienzos del siglo XII (B. Estambul; cod. gr. 8). Es una copia, casi idéntica del mismo pasaje del *Rollo de Josué* (Biblioteca Vaticana). Ilustra el texto de *Jos.* X; 10-12; conocido como la batalla de Gabaón, en la que el sol y la luna se detuvieron hasta que se hubo vengado al enemigo. Josué preside la composición. En el firmamento se dispusieron los astros efigiados como rostros humanos, según una vieja fórmula frecuente en el medievo.

VERSIONES HISPANAS: SANTOS GUERREROS DE LA RECONQUISTA E IMÁGENES ARQUETÍPICAS

La situación política de la Hispania Medieval era la idónea para que numerosas batallas de la Reconquista hayan tenido su propia leyenda y las victorias se expliquen mediante signos de tipo sagrado que dejaron su huella plástica y literaria. En relación con ellas el héroe, el salvador, el arquetipo será un santo.

Una de las que ha tenido mayores repercusiones, en tal sentido, ha sido la legendaria batalla de Clavijo, ligada al voto de Santiago y que, según la tradición, aconteció en tiempos de Ramiro I (842-858)³⁵ y cuya descripción, ya en fecha tardía, nos legó don Rodrigo Ximénez de Rada en *De Rebus Hispaniae*³⁶.

La segunda se refiere, en la décima centuria, a la batalla de Simancas. Nada transmiten las crónicas, en esta ocasión, sobre el hecho milagroso. Fue Gonzalo de Berceo quien glosó la contienda, a principios del siglo XIII, haciendo intervenir en la misma al santo riojano, san Millán de la Cogolla, asistido por el propio Santiago³⁷.

La tercera figura es la de San Isidoro que, como santo cuyos restos se veneraban en León, ayudó milagrosamente a Alfonso VII, en 1147, en la toma de la plaza de Baeza. En esta ocasión será don Lucas de Tuy, quien, también a principios de la referida centuria, relate el evento milagroso en el libro *De Miraculis Sancti Isidori*³⁸.

³⁵ C. Sánchez Albornoz, «El culto a Santiago deriva del mito de los dioscuros», *Miscelánea de Estudios Históricos*, León, 1970, págs. 421-455.

³⁶ *Lib. IV*, pág. 87, *Opera; Roderici Ximenii de Rada, toletanae praecipia complectes*, autorizada por el Cardenal Lorenzana, Madrid, 1743; edic. traducida: *Historia de los hechos de España*, Madrid, 1989, pág. 177 y L. Alonso Luengo, «Historia y leyenda del Pendón de la batalla de Clavijo que se guarda y venera en el municipio astorgano», *Cuadernos del Centro de Estudios Astorgano «Marcelo Macías»*, 2, Astorga, 1984.

³⁷ C. Sánchez Albornoz, ob. cit., pág. 444.

³⁸ P.L., 208, del que se conserva una traducción del romance, efectuada por el Prior de la Colegiata Juan de Robles, Salamanca, 1525; A.S.I.L., ms. n° 62; reimpresso en León, 1949, por J. Pérez Llamazares, *Milagros de San Isidoro* y, recientemente, la reed. de Lucas de Tuy, *Milagros de San Isidoro*, preparada por A. Viñayo y J.M. Martínez, León, 1992. Véase además a Pérez Llamazares, «Vida y milagros del glorioso San Isidoro, arzobispo de Sevilla y Patrono del Reino de León», León, 1924, en *Historia de la Real Colegiata de San Isidoro de León*, León, 1927; A. de Morales, *Viaje a los reinos de León y Galicia y principado de Asturias*, Madrid, 1765, reed. Oviedo, 1977, págs. 50 y 51; E.S., t. XXXV, págs. 200 y ss.; M. Risco, *Historia de la ciudad y la corte de León y sus*

Si bien éstos son los principales santos guerreros de la Reconquista, no menos interés parece que despertó San Jorge en Aragón. En Oriente se consideró santo protector de los cruzados y santo patrón de los caballeros, y en la Península se le rindió culto y, además en alguna ocasión, se reemplazó la figura del dragón, vencido y sometido a sus pies, por la de un sarraceno.

La imagen arquetípica del santo guerrero contó con versiones europeas y con santos locales, como lo fueron San Ladislao de Hungría, que se apareció milagrosamente a la armada húngara³⁹; San Ambrosio que algunas veces, y por causas también milagrosas, se consideró símbolo de la expulsión de los musulmanes de Italia y salvador de Milán en 1358⁴⁰, donde se mostró a caballo como Santiago o San Lambert de Lieja, por lo que para los habitantes de esta última ciudad el grito de guerra fue: «Notre Dame et Saint-Lamert»⁴¹. En el mundo eslavo, además de San Jorge, también fueron venerados como santos guerreros Procopio⁴² y Demetrio. El culto de este último se extendió, además, a territorio griego⁴³.

¿Pero cómo se plasmaron, artísticamente, tales hechos bélicos descritos en los relatos populares y en los textos literarios?

En relación con el primero, con la contienda de Clavijo, surgió la imagen del santo caballero por antonomasia, es decir, el modelo iconográfico

reyes, Madrid, 1972, reed. 1978, págs. 51 y ss.; J.M. Quadrado, *Recuerdos y bellezas de España, Asturias y León*, reed. Gijón, 1977, pág. 345.

³⁹ L. Reau, *Ob. cit.*, t. III, págs. 782-783 y Floris Holik, «Saint Jacques de Compostelle et Saint Ladislao de Hongrie», *Revue d'études hongroises*, 1923. No es por ello extraño que tanto armaduras como arneses de la montura se hayan convertido en auténticos documentos iconográficos en relación con los santos mencionados. Muy significativa, al respecto, es una silla de armas alemana, recubierta de marfil, con la representación de San Jorge (h. 1440) (Museum für deutsche Geschichte, Berlín).

⁴⁰ L. Reau, *Ob. cit.*, t. III, págs. 64 y ss.

⁴¹ *Ibidem.*, págs. 783-784. Un ejemplo plástico, muy interesante, lo constituye una miniatura del manuscrito del siglo XVIII, que contiene el *Registro de la gilda de los halabarderos de Malinas* (ms. Wittert, 82, fol. 1), ciudad y región, la malinesa, en la que el santo era particularmente venerado. Véase J. Brassine, *Manuscrits Wittert*, Paris-Lieja, S.A.; *Saint-Lambert. Culte et Iconographie* (Catalogue d'exposition), Lieja, 1980, págs. 52, 73-74 y 77 y C. Opsomer-Helleux, *Tésoros Manuscripts de l'université de Liège*, s.a., pág. 83.

⁴² L. Reau, *Ob. cit.*, t. III, págs. 1123 y H. Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires. Les légendes hagiographiques*, Bruselas, 1905.

⁴³ L. Reau, *Ob. cit.*, t. III, págs. 272-273 y Taglietola, *Memorie della vita e del culto di San Demetrio, martire di Thessalonica*, Nápoles, 1893.

de *Santiago Matamoros*. El ejemplo plástico más conocido es el relieve del tímpano empotrado en el tramo sur del crucero de la catedral compostelana, de finales del siglo XII o principios de la centuria siguiente (Fig. 7). Se ajusta, perfectamente, al relato de don Rodrigo Ximénez de Rada. En él se cuenta que el rey Ramiro, el asturiano, «andaba indeciso y preocupado en víspera de una batalla. Santiago se le apareció en sueños animándole a que entrara en combate contra los sarracenos. En la contienda apareció el Apóstol, sobre un caballo blanco, haciendo tremolar un estandarte blanco y condujo el ejército cristiano a la victoria»⁴⁴. Es evidente que la fuente de inspiración es la imagen ecuestre constantiniana, espada en mano y enarbolando el *Vexillum* en el que se leen las palabras: «Santiago, apóstol de Cristo».

Por otro lado, frente a esta hipótesis nacida de la historia de Constantino, Sánchez Albornoz, en su famosa diatriba contra Américo Castro, busca otras fuentes para el tema y encuentra un precedente hispano sobre el que se pronuncia en estos términos: «La personificación de una auténtica intervención hípico guerrera de la tradicional intervención del Apóstol, cerca del Altísimo, a favor de los cristianos, sus patrocinados... hubo de nacer de la misma entraña de las ideas y las imágenes que poblaban las mentes de los hombres de la cristiandad peninsular; pensemos en el *Apocalipsis* de San Juan como posible raíz de la nueva fe en el «Iacobus Miles Christi». En sus ilustraciones pudieron encontrar los devotos de Santiago la noticia del mágico jinete, capitán de las milicias celestiales, ya que éste era uno de los libros más leídos, copiados e ilustrados»⁴⁵.

⁴⁴ Vid. nota 36.

⁴⁵ C. Sánchez Albornoz, *Ob. cit.*, págs. 447 y ss. El profesor Ladero sugería, en el debate que siguió a nuestra intervención, como otro posible precedente plástico hispano, la figura del jinete del mundo Ibérico. Si bien es cierto que, la figura ecuestre y lanza en ristre, a veces sustituida por falceta, puede recordar las efigies que nos ocupan, no creemos, sin embargo, que tales modelos hayan servido de inspiración directa. Por otro lado, su significado, no bien conocido, relacionado con el mundo funerario o con el arquetipo ideal del guerrero preparado para la lucha en la otra vida, puede resultar sugestiva. Sirvan de ejemplo el magnífico relieve procedente de la ciudad turdetana de Osuna (Sevilla), que debió pertenecer a una necrópolis (Museo Arqueológico Nacional), E. Ruano, *La escultura humana de piedra en el mundo ibérico*, 3 vols., Madrid, 1983 y la revisión sobre el tema en T. Chapa Brunet, «La escultura ibérica: una revisión de sus interpretaciones» en *Trabajos de Prehistoria*, 43, Madrid, 1986, págs. 43-60; las estelas «oikomorfas» de Lara y Clunia, a las que se les ha dado carácter funerario y en las que se muestra un complejo sincretismo religioso; J.M^a Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas*, t. II, Madrid, 1983, págs. 256-260 y figs. 168 y 169. No menos interés merecen, en esta época, las imágenes de guerreros blandiendo armas en la cerámica de Azaila.

El texto apocalíptico adornado con tal imagen relacionable con la batalla de Clavijo dice así: «... En esto vi el cielo abierto y he aquí que vi un caballo blanco y el que estaba montado sobre él se llama Fiel y Veraz, el cual juzga con justicia y combate...»⁴⁶. Tal figura, en ocasiones, lleva nimbo crucífero, en cuyo caso se asimila al propio Cristo, como sucede en la bóveda de la cripta de la catedral francesa de Auxerre⁴⁷. Y es el jinete celestial que aparece en los *Beatos de Gerona, Burgo de Osma* (fol. 55 v.) (Fig. 8) y en el de *Fernando I* (fol. 240 r.).

Cristo a caballo con gran tocado triunfal, al frente del ejército medieval de caballeros combate contra el demonio en una bella página miniada del Beato, ya tardío, de *San Andrés del Arroyo* (fol. 152) y es la composición iconográfica que se adecua, plenamente, al texto del ya citado *Beato de Fernando I* y que dice: «Xhristus cum suo exercitu ad pugnam vadit contra diabolum»⁴⁸.

Esos «Miles Christi», protectores del pueblo de Dios contra Satán, tienen como jefe al arcángel San Miguel. En el pasaje del *Apocalipsis* (XII, 7), que se inspira en el *Libro de Daniel* (X, 13-21 y 21-1), se cuenta como «Hubo una batalla en el cielo en la que Miguel y sus ángeles peleaban con el dragón». Por eso no resulta extraño que, una enseña, la del imperio germánico, hasta la época de Otón II (955-983), se adornase con la representación del arcángel.

Para entender otras versiones iconográficas medievales afines a los

Vid.: M. Beltrán Lloris, *Arqueología e historia de las ciudades antiguas del Cabezo de Alcalá de Azaila (Teruel)*, Zaragoza, 1976, pág. 281 y E. Muestro, *Cerámica ibérica decorada con figuras humanas*, Zaragoza, 1979. También son abundantes las muestras de exvotos de bronce, G. Nicolivi, *Les bronzes figurés des sanctuaires ibériques*, París, 1969, págs. 57-64 y, en el campo de la numismática, se conservan abundantes piezas en cuyo reverso se acuñó la figura del jinete que da nombre a todo un grupo. Consúltese A. Vives y Escudero, *La moneda hispana*, Madrid, 1926, pág. 30 y A. Guadan, *Numismática Ibérica e Ibero-romana*, Madrid, 1969, pág. 44.

⁴⁶ La *didascalia* interpreta el pasaje en estos términos: «Cristo con su ejército que va a guerrear contra el Diablo». S. Silva y Verastegui, *Iconografía del siglo X en el Reino de Pamplona-Nájera*, Pamplona, 1984, págs. 305-307.

⁴⁷ O. Demus y M. Hirmer, *Ob. cit.*, pág. 140.

⁴⁸ J. Yarza, «Diablo e infierno en las miniaturas de los Beatos» en *Actas del Simposio para el estudio de los códices del «Comentario al Apocalipsis» de Beato de Liébana*, t. I, Madrid, 1980, págs. 231-258, especialmente en pág. 242. Sobre el primero (Fig. 8) opina que es la «representación del ejército de Dios como una batalla protogótica. Cristo con tocado triunfal dirige al ejército de medievales caballeros contra el demonio». Otra imagen de interés se inserta en el *Beato* de Manchester, fol. 187.

temas hagiográficos que nos ocupan, como la del caballero cristiano que lucha contra el mal, se deben tener en cuenta, además de las fuentes analizadas, otras especialmente sugestivas y entre ellas la *Epístola de San Pablo a los Efesios* (VI, 11-17) en la que se inspira el tímpano de la iglesia cántabra de Santa María de Yermo⁴⁹. En su relieve se esculpió: «Al Caballero Cristiano, con las armas que le dio Cristo y ayudado por el ángel, vence al dragón diabólico»⁵⁰.

No obstante creemos que aún se desprende mayor interés, desde el punto de vista iconográfico y simbólico, de la figura del prelado hispalense que asistió, milagrosamente, al anteriormente citado emperador leonés, ya que además se plasma en un pendón, el *Pendón de Baeza* que se guarda en la Real Colegiata de San Isidoro de León (Fig. 9).

Cuando en 1135 Alfonso VII es coronado emperador, el momento confuso y conflictivo de la primera etapa de su reinado parece clarificarse. Ello significó, desde el punto de vista de la tradición imperial, la culminación de la idea imperial del Reino leonés, en el sentido de supremacía del rey de León. Y, al mismo tiempo, la supremacía del monarca castellano-leonés sobre el conjunto territorial hispánico; hecho reconocido y expresado mediante las relaciones vasalláticas de los otros príncipes peninsulares, como los de Zaragoza, Barcelona, Portugal e incluso algunos reyes musulmanes como Zafadola⁵¹.

En ese contexto el monarca de León inicia una serie de campañas en Andalucía que le permitieron la toma de Baeza, Almería y Andújar. Será precisamente en el cerco de Baeza y, como consecuencia de la conquista de la ciudad, en 1170, donde se sitúa el origen de esa obra artística.

Las noticias documentales que relatan el hecho bélico son muy escasas. Hay que esperar a comienzos del siglo XIII para encontrar el texto más explícito de don Lucas de Tuy que se inserta, como hemos dicho, en su libro *De Miraculis Sancti Isidori*⁵². En él se cuenta la victoria del monarca sobre la ciudad andaluza gracias a la milagrosa intervención de San Isidoro en la contienda. Así narró el evento el canónigo leonés, cuyas palabras transcritas tomamos de Pérez Llamazares: «Y viendo el noble rey que él y los suyos,

⁴⁹ García Guinea, *El románico en Santander*, t. I, Santander, 1979, págs. 382-411.

⁵⁰ J.M. Azcarate, «Las Epístolas Apostólicas y la iconografía románica», *Academia de Historia y Arte de San Dámaso* (Homenaje al Cardenal Tarancón), Madrid, 1980, págs. 73-74. *I Ep. Tesalonicenses*, I; 5-8 y *II Timoteo*, II; 3.

⁵¹ *Crónica Adefhonsi Imperatoris*, ed. de L. Sánchez Belda, Madrid, 1930.

⁵² Vid. nota 38.

por ser muy pocos, no podrían resistir el ímpetu y fuerza de los contrarios comenzaron a llamar a Dios en su ayuda, porque es misericordioso y redimió el linaje de los cristianos y a los que en él esperan salva misericordiosamente... Como los cristianos temiesen mucho de tan gran multitud de infieles, estando aquella noche el sobredicho rey Don Alfonso sentado en su tienda le vino un poco de sueño, y se le apareció una visión maravillosa, en que vio venir hacia sí un varón muy honrado, con sus canas muy fermosas, vestido como obispo de pontifical y su rostro resplandecía como el sol muy claro, y cerca de él venían andando paso a paso así como él andaba una mano la cual tenía una espada de fuego de ambas puntas aguda y llegando aquel santo varón cerca del rey comenzó a hablarle... y dijo: Yo soy Isidoro, Doctor de las Españas, sucesor del Apóstol Santiago por la gracia de la predicación. Esta mano que anda conmigo es del mismo apóstol Santiago defensor de España; dichas estas palabras desapareció la visión»⁵³.

Al amanecer, los obispos y condes se disponen a combatir e invocan a Santiago y a San Isidoro que se presentan en la batalla. Los leoneses arremeten contra los moros y consiguen tomar la ciudad y someter al enemigo.

Consecuencia inmediata fue la creación de la Real Cofradía del Pendón de San Isidoro que aún existe⁵⁴, como testimonio de aquella aparición, pues cuando el rey, antes de la batalla, contó la visión los caballeros que allí estaban le respondieron: «Señor pues que así es, si place a vuestra majestad, ordenemos una cofradía en honor de San Isidoro, encomendándonos a él para que sea siempre en nuestra ayuda, así en la vida como en la muerte. Y plugo mucho a todas aquellas palabras y luego allí ordenaron una cofradía...»⁵⁵.

Sin embargo, ésta no fue la única intervención milagrosa de San Isidoro en ayuda de los monarcas leoneses contra el Islam. Don Lucas de Tuy narra su mediación, acompañando en ocasiones a Santiago. Refiere el tudense cómo se apareció en el cerco de Toledo⁵⁶ y en el de Ciudad Rodrigo⁵⁷.

⁵³ J. Pérez Llamazares, *Vida y ...*, pág. 64.

⁵⁴ J. Rodríguez Fernández, *El pendón isidoriano de Baeza y su cofradía*, León, 1972.

⁵⁵ Después de este hecho San Isidoro se aparece por segunda vez al monarca, para aceptar bajo su amparo y protección la cofradía recién fundada, J. Pérez Llamazares, *Vida...*, pág. 64.

⁵⁶ Transmite el mensaje, en sueños, al obispo don Cibrián para que lo comunique al monarca (Alfonso VI). El texto dice así: «Se le apareció San Isidoro muy hermoso, vestido de su palio pontifical, cercado de muchas compañías de ángeles y con gesto muy alegre» y le dice: «... pasados quince días le dará Nuestro Señor en su poder la ciudad de Toledo, la más noble de las ciudades de España y le hará cierto que será allí presente». J. Pérez Llamazares, *Vida...*, págs. 35 y ss.

⁵⁷ *Ibidem*. págs. 83 y ss. «Yo seré con él (Fernando II) y el bienaventurado Apóstol San-

Tampoco le faltó a Alfonso IX la ayuda milagrosa del santo en la conquista de Mérida donde tuvo por «abogados y ayudadores suyos principales al glorioso apóstol Santiago y al bienaventurado confesor San Isidoro»⁵⁸.

La intervención milagrosa en apoyo de las huestes cristianas debía parecer un hecho perfectamente asumido por los musulmanes, pues ellos mismos justifican una de sus derrotas porque el Apóstol Santiago había ayudado a los cristianos⁵⁹.

tiago y los moros serán quebrados y desbaratados y huirán de la faz del rey». El monarca castellano arengó así a la tropa: «Pelead y herid fuertemente a estos infieles, que con nosotros está Dios Nuestro Señor y sus santos, conviene saber, Santiago y San Isidoro... y lo que más esfuerzo puso a los cristianos y grande temor a los moros fue que vieron todos bajar del cielo cosa como paloma muy blanca, la cual se asentó y estuvo puesta sobre el capacete del rey Don Fernando mientras peleaba».

⁵⁸ «El dicho rey Don Alonso, con la ayuda de San Isidoro lo reveló a ciertas personas en Zamora, antes que la dicha ciudad de Mérida fuese ganada, en que les dijo, que él, con cierta hueste o compañía de Santos iba a ayudar al rey de León, Don Alonso, y le haría ganar y sacar del poder de los infieles de la ciudad de Mérida, y haber victoria campal contra ellos, y así fue», J. Pérez Llamazares, *Vida...*, págs. 138 y ss.

⁵⁹ «De lo que aconteció a ciertos caballeros de Carmona e de Marchena e Olvera con los moros... Los cristianos volvieron alegres de la villa de Olvera... E yendo por el camino preguntaron a uno de los moros que llevaban presos, que por qué tanta gente se había dexado vencer de tan pocos Christianos, y el Moro respondió qué juraba por su ley e por Mahomat, que los Christianos que con ellos pelearon habían seydo mas de quatrocientos de caballo; que conocida cosa era que quarenta y dos de caballo no habían de vencer a doscientos y quarenta; y que era cierto que Dios había embiado socorro a los Christianos, y el Apóstol Santiago les había venido a ayudar. E llevaron los Christianos dos pendones que ganaron en esta pelea, el uno era blanco y el otro colorado, e pusieronlo en la Iglesia de Olvera, los cuales acabdillaron muy bien la gente e dieron causa del vencimiento», *Crónica de Don Juan II*, vol. II, cap. XXIII, pág. 287, en *Crónicas de los Reyes de Castilla*, t. 2º, Madrid, 1953, edic. preparada por don Cayetano Rosell, B.A.E., t. 68. No resulta demasiado extraño el hecho ya que, en torno a la figura de Mahoma, se gestaron leyendas similares. Es bien conocida la que se refiere a la batalla del Foso contra los judíos, de la que volvió el Profeta cansado de luchar. Fue entonces cuando se le apareció el Arcángel Gabriel bajo la figura de un guerrero cubierto con polvorienta armadura. «Los ángeles de Alá» le dijo «siguen en armas, ¡Oh Profeta! y es su voluntad que sus pies vuelvan a la contienda. Yo iré delante de Ti para preparar tu victoria sobre los infieles hijos de Kurayzah». El relato se adorna con otra serie de sucesos igualmente milagrosos, como la polvoreda que levantó el ejército angélico y que fue vista en las calles de Medina, aunque las figuras de los guerreros no pudieron ser contempladas por los mortales. Tras esta visión milagrosa, Mahoma organizó nuevamente las huestes y reanudó el combate, que duró veinticinco días. En la contienda Alí portó la bandera. El enemigo fue sometido, seiscientos hombres decapitados, saqueadas sus propiedades y sus mujeres e hijos reducidos a esclavitud. Para conmemorar la victoria se erigió, en el lugar del evento, la mezquita de al-Kurayzah. Consúltese Ri-

Hechos similares: revelaciones, apariciones, órdenes y consejos reciben en sueños buen número de figuras bíblicas y los ejemplos, al respecto, son abundantes tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. A partir del auxilio que prestó en Baeza, la Real Colegiata, por Bula de Alejandro III, recibió el privilegio que para sus canónigos había solicitado el monarca. Y el pontífice «eximió a la Iglesia de San Isidoro e hízola inmediatamente sujeta a la Sede Apostólica y ser Iglesia especial de Patrimonio y Derecho de San Pedro, y concedió que hubiese Abad de San Isidoro y pudiese usar de mitra y báculo y otras insignias pontificias»⁶⁰.

Parece que el uso de enseñas y pendones se regularizó en las *Partidas* (Ley XV), donde se definen estos últimos como «... anchos contra el asta y agudos hacia los cabos» y se decía de ellos que «no los deven traer otro cotidianamente si non emperador o rey, porque son cabdillos de cada día».

Por todas esas razones, no es extraño que el pendón o enseña se convirtiese, en sí mismo o por el icono representado en él, en objeto sacro y dispusiese de un ritual y ceremonial de bendición que le eran propios, especialmente antes de salir a campaña⁶¹. Para ello la Iglesia contó, desde tiempos antiguos, con preces y solemnes cantos litúrgicos como el famoso *Vexilla Regis*, atribuido a Venancio Fortunato⁶². Enseñas y pendones presidían, además, actos solemnes tanto eclesiásticos como políticos⁶³.

Como estamos viendo, el significado de la pieza que nos ocupa, el Pendón de Baeza, es verdaderamente notable. Sin embargo, quizá no ha despertado el interés que debiera a causa del soporte y de la técnica en que

chard F. Burton, *Mi peregrinación a Medina y la Meca II*, Medina, Barcelona, 1990, pág. 175. Para los enfrentamientos de El Foño, Vid. Gaudefroy-De-Mombynes, M., *Mahoma*, París, 1957, reed. de Akal, Madrid, 1990, págs. 126-131 y más concretamente pág. 129.

⁶⁰ J. Pérez Llamazares, *Catálogo de los códices y documentos de la Real Colegiata de San Isidoro de León*, León, 1923, pág. 89. Se trata de una «*Litterae Gratosae*» fechable entre 1159, año del inicio del pontificado de Alejandro III y, 1167 en que finaliza el abaciado de don Menendo, a quien se le conceden las mencionadas gracias.

⁶¹ Vid. M. Ferotin, *Le Liber Ordinum, en usage dans l'Eglise visigothique et mozarabe d'Espagne du cinqième au onzième siècle*, en *Monumenta Ecclesiae Liturgica*, V, París, 1904.

⁶² W. Bults, *Hymni lat. antiquissimi*, 1959, págs. 127-129.

⁶³ En un desaparecido mosaico de la basílica de Letrán y, conocido a través de una acuarela de Grimaldi (Biblioteca Vaticana), se representó una escena que parece ilustrar uno de esos actos. Es el momento en el que San Pedro confiere la investidura al papa León III y a Carlomagno le entrega un pendón.

está hecho, ya que se trata de una labor de aguja, de un bordado, actividad relegada, en el campo artístico, a un segundo plano, y por tanto, fuera del ámbito de lo que, tradicionalmente, se venían considerando artes mayores. No obstante, su carácter refinado, erudito y áulico es bien notorio. Sigue la modalidad habitual en Europa para este tipo de ejemplares desde el siglo XIII al XV, pues pendones y banderas se bordaban por las dos caras⁶⁴.

En el diseño, como era frecuente en tales obras, probablemente intervino algún miniaturista, hecho al que muchas veces se debe un colorido similar al de las miniaturas y al efecto pictórico de las mismas.

Por todas estas razones, no se pueden pasar por alto algunas consideraciones referidas a los aspectos técnicos y, aunque no es nuestra intención detallar las técnicas de bordado empleadas, sí creemos oportuno señalar cómo para obtener distintos tipos de textura y efectos plásticos se usó una abundante gama cromática y se aplicó seda «lasa» o seda «flor», hilo «briscado» y «oro de Chipre». Además, aunque básicamente es un bordado «mazonado», que no deja visible la tela de soporte, se combinaron, sabiamente, en su factura, muchos otros puntos, como el «hilo tendido», el «enjavado», el «hilo atravesado» y el «pulvarium» así como pespuntos, cadenas, cordones trenzados y realces con cordón forrado (Figs. 10 y 11), utilizados muchos de ellos, desde principios del siglo XIII, en el bordado inglés y difundidos, más tarde, por otras áreas geográficas europeas⁶⁵.

Veamos, seguidamente, la formulación iconográfica del Pendón de Baeza⁶⁶. Todo gira en torno a la imagen figurativa de San Isidoro a caballo (Fig.

⁶⁴ P. Sánchez Sarto, *Historia de las artes aplicadas*, Barcelona, 1933; A. Villanueva, *Los ornatos sagrados en España*, Barcelona, 1935; C. Floriano Cumbreño, *Artes decorativas españolas. El bordado*, Barcelona, 1942; Dillmon, *Encyclopédie des ouvrages des Dames*, Milhouse, 1951; S. Alcolea, *Artes decorativas en la España cristiana (Siglos XI-XIX)* en *Ars Hispaniae*, t. XX, Madrid, 1956; N. Viallet, *Principes d'analyse scientifique. Tapisserie, méthode et vocabulaire*, París, 1971; González Mena, *Catálogo de bordados*, Madrid, 1974 y «Bordados, pasamanería y encajes» en *Historia de las artes aplicadas e industriales en España*, coord. por A. Bonet Correa, Madrid, 1982, págs. 389-423; *Alfonso X*, Toledo, 1984, pág. 122; M. Thomas y alt. *El tapiz*, Barcelona, 1985. Sobre dos de los bordados más interesantes del medievo, aunque anteriores, cronológicamente, a la obra que nos ocupa, remitimos a Pere de Palol, *El tapís de la Creació de la Catedral de Girona*, Barcelona, 1986; S. Bertrand, *La tapisserie de Bayeux*, La Pierre-qui-Vire, 1966 y P. Arizzoli-Clémentel, *Le Musée des tissus de Lyon*, París, 1980.

⁶⁵ Kay Staniland, *Embroiderers*, Londres, 1991.

⁶⁶ Etelvina Fernández, «Iconografía y leyenda del Pendón de Baeza» en *Homenaje al Profesor Derek Lormax* (en prensa).

12). El prelado no pierde sus atributos episcopales por lo que viste túnica y manto y se toca con mitra recamada de orfreses en ínfulas doradas.

Por montura se representó, con cierta torpeza, un caballo a galope de carrera, igual que se había hecho en el Oriente antiguo y en los siglos medievales, como el relieve del Apóstol en la catedral compostelana o las efigies de Fernando II y Alfonso IX de los *Tumbos* de la basílica de Santiago⁶⁷. Sin embargo, con sumo cuidado se describen las cabezadas (Fig. 12), con un modelo similar al miniado en las *Las Cantigas de Santa María*.

No obstante, lo más característico de este caballo de guerra es la *silla* (Fig. 12) de alto y curvo arzón zaguero como se muestra en las miniaturas de la obra del rey Sabio⁶⁸ (Fig. 13). Se dispone el estribo en «acción larga» como la imagen de las *Cantigas* (Fig. 13) y parece que el Santo calza acicates⁶⁹ (Fig. 9). Gran atención se prestó, además, a las cabezas de los animales⁷⁰.

Pero no perdamos de vista que San Isidoro va al combate. Como arma de guerra blande la espada, larga y ancha, típica de la Edad Media y heredada del mundo bárbaro. Las cuatro piezas que se bordaron en el Pendón se

⁶⁷ M. Díaz y Díaz, F. López Alsina y S. Moralejo Álvarez, *Los tumbos de Compostela*, Madrid, 1985, págs. 43 y ss. y láms. XXIII y XXIV. La fórmula pervive en Francia hasta mediados del siglo XIV, sirvan de ejemplo las pinturas murales del Castillo de Saint-Floret (Puy-de-Dôme), en las que se ha efigiado a Galaat, a caballo, en la serie de escenas inspiradas en los Caballeros de la Tabla Redonda: A. Dauvergne, *Note sur le châteaux de Saint-Floret*, París, 1864 y Deschamps y T.M. Thilbout, *La peinture murale en France au déban de l'époque gothique de Philippe Auguste a la fin du regne de Charles V (1180-1380)*, París, 1963, págs. 156-157; Pl. LXXXVIII, págs. 222 y ss. y Pl. CXLII, 1; y en la decoración de la pequeña fortaleza de Largny-sur-Automne (Aisne) con la leyenda de Saint-Gilles. Remitimos sobre el tema a M. Thilbout, «Les peintures d'une ancienne maison forte à Largny-sur-Automne», *Bull. Mon.*, 1962, págs. 169-172.

⁶⁸ Con gran cuidado se diseñó la silla, cuyo arzón zaguero alto se curva, abrazando las caderas de modo que el caballero queda encajado en la misma, protegido, al mismo tiempo, por el diseño curvado del arzón delantero. De esta suerte, el modelo de silla amplía la seguridad del jinete; G. Menéndez Pidal, *Ob. cit.*, pág. 256; *Cantiga* 19a.

⁶⁹ *Ibidem.*, pág. 256; *Cantiga*, 48. Tal disposición, de uso habitual en el mundo cristiano, obliga al caballero a llevar, en combate, la pierna extendida, pues el arzón delantero le impedía doblarla. Es una fórmula de montar distinta a la mora.

⁷⁰ En las cabezas se cuidó el diseño, la proporción y el dibujo de las crines. Lo mismo sucede con las cabezadas, muy bien descritas en la cara A, donde el ahogadero, carrillera y frontalera se unen, como en los diseños actuales, en un mismo punto, y los extremos de las camas se adornan con rosáceas. El modelo parece más tardío que el de uso frecuente, en el siglo XIII, descrito en las *Cantigas*, tanto para cabezadas cristianas como moras. Consúltese a G. Menéndez Pidal, *Ob. cit.*, págs. 255-256.

describen con detalle y se asemejan a los modelos de uso muy generalizado y frecuente en el siglo XIV⁷¹ (Figs. 9 y 12).

En la otra mano, enarbola una cruz gótica (Fig. 12) con diseño propio tanto del siglo XIV como del XV en los reinos de León, Castilla, Aragón y otras zonas ultrapirenaicas⁷².

La cruz anicónica del Pendón de Baeza nos lleva al punto de partida de esa fuente simbólica: al *Vexillum* constantiniano.

Precedente indudable de esa imagen en la Península, debemos buscarlo en la época de la Reconquista, cuando la cruz anicónica se convirtió en el emblema de la recién creada monarquía asturiana. Así lo apuntó H. Schlunk⁷³ y así se venía entendiendo desde el siglo XVII⁷⁴. Se ocupó del tema Gonzalo Menéndez Pidal en su interesante trabajo sobre «El Lábaro primitivo de la Reconquista»⁷⁵. No deja de ser significativo el hecho de que, en relación con la tan discutida y legendaria primera batalla contra el Islam, en Asturias, se haya tejido la leyenda de la cruz de Pelayo, sobre la cual Ambrosio de Morales nos dejó el siguiente relato al referirse a la iglesia de

⁷¹ Todas se diseñan con precisión. Su hoja, larga y punzante, de doble filo, concebida para proferir golpe de tajo llevaba acanaladura vertical. La empuñadura remata en un pomo circular mientras los arriaces, con ligera inflexión hacia las puntas, podrían asemejarse a modelos difundidos en el siglo XIV. G. Menéndez Pidal, *Ob. cit.*, págs. 262-263, *Les fastes gothiques. Le siècle de Charles V*, París, 1981, pág. 405; P. Martín, *Armes et armures de Charlemagne à Louis XIV*, Tribourg, 1967, págs. 44 y 45. Remitimos además a C. Gaier, *Les armes*, Brepols, Turnhant-Belgium, 1979.

⁷² Las dos son bastante similares, de brazos rectos con terminaciones flordelisadas y dos expansiones semicirculares y la central trilobulada. Las expansiones centrales, mayores que los extremos, podrían corresponder a los bordes de una placa cuadrilobulada y expansión trilobulada. Un ejemplo similar en la propia ciudad de León, de mediados del siglo XV, es la cruz procesional de San Juan de Regla que, como era preceptivo, cubre el cuadrón central con el Crucificado. Vid. V. Herraiz Ortega, *Enrique de Arfe y la orfebrería gótica en León*, León, 1988, págs. 81 y 174-175, Lám. 37.

⁷³ *Las Cruces de Oviedo. El Culto de la Vera Cruz en Reino asturiano*, Oviedo, 1985. Consúltese además, J. Manzanares, *Las joyas de la Cámara Santa*, Oviedo, 1972, págs. 6-18.

⁷⁴ En 1661, Juan de Portilla en su obra *España restaurada por la Cruz* identifica la cruz de Roble de Pelayo que sirvió de alma a la Cruz de la Victoria con la del emperador romano, siendo así que, ya en el siglo XVII se identificaba la referida Cruz cristiana con el Lábaro constantiniano. Tomado de G. Menéndez Pidal, «El Lábaro primitivo de la Reconquista. Cruces asturianas y cruces visigodas», en B.R.A.H., 136, 1955, págs. 275-296, especialmente en pág. 261.

⁷⁵ *Ibidem.*, y P.E. Schramm, «Alfonso III, von Asturien (+910) kreuze und seine corona imperialis», *Herrschaftsreichen und Staatssymbolik*, t. II en *Schriften der Monumenta Germaniae historica*, t. 13/11, Stuttgart, 1955, págs. 480-485.

la Santa Cruz de Cangas de Onís: «Aquí dicen los de la tierra que se la dio del Cielo al Rey la cruz de madera, que se llevó después de aquí a Oviedo y está en la Cámara Santa engarzada en oro...»; y en otro párrafo, concierne a las reliquias de la mencionada Cámara Santa se lee: «frontero de la ventana (está) la cruz de Roble que el Rey Don Pelayo traía por vanderá en las batallas. En Cangas cuentan que cayó del cielo: lo mas cierto es que el rey la hizo hacer para salir con ella de Covadonga. Es muy grande y está cubierta de rica labor...»⁷⁶.

Recordemos, al mismo tiempo, que «la veneración de la cruz tuvo especial significación en Asturias»⁷⁷, quedando reflejado este hecho, en el campo de la orfebrería, en las cruces donadas a San Salvador de Oviedo y a la catedral de Santiago respectivamente.

Las cruces de Alfonso II (Fig. 14) y de Alfonso III (Fig. 15) llevan la inscripción «Hoc signus tuentur pius, hoc signo vincitur inimicus», palabras repetidas en otras esculpidas en piedra y empotradas en edificios como el palacio real o los muros de la ciudad de Oviedo⁷⁸. Es, en parte, el texto de la visión de Constantino⁷⁹.

Al mismo tiempo, se advierte, por parte de los monarcas asturianos, el deseo patente de establecer, en la recién fundada capital del Reino, el ceremonial de la corte visigoda toledana, y en la que no faltaba el ritual fijado

⁷⁶ *Ob. cit.*, págs. 67, 75 y ss.

⁷⁷ H. Schlunk, *Las cruces...*, pág. 36. Sobre las repercusiones del tema en la miniatura, vid.: «La Cruz de los Ángeles en la miniatura española», *BIDEA*, 23, 1969, págs. 281-304 y J. Willismd, «The Moralia in Job», *A.E.A.*, 1972-1974, págs. 223 y ss.

⁷⁸ *Ibidem.*, pág. 36 y notas 87 y 88; G. Menéndez Pidal «El Lábaro...», págs. 275 y ss.; C. Miguel Vigil, *La iglesia de San Martín de Salas*, reed., Oviedo, 1980, pág. 7 y M. Gómez Moreno, *Iglesias mozárabes*, reed., Granada, 1975, págs. 88 y ss. y fig. 47. La fórmula anicónica de dicha cruz pasó a ilustrar códices del siglo X. Remitimos, en relación con el tema a J.M. Fernández Pajares, «La cruz de los ángeles en la miniatura española», *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, t. 66-68, Oviedo, 1969, págs. 287-304; B. Bischoff, «Kreuz und Buch im Frühmittelalter und in den ersten Jahrhunderten der Spanischen Reconquista», en *Mittelalterliche Studien II*, Stuttgart, 1967, págs. 284-303 y S. Silva y Verastegui, *Ob. cit.*, págs. 368 y ss. Sobre el problema suscitado por tales piezas consúltese a J. Uria Riu, «Cuestiones Histórico-Arqueológicas relativas a la ciudad de Oviedo en los siglos VIII al X», en *Symposium sobre cultura asturiana de la Alta Edad Media*, Septiembre de 1961, Oviedo, 1964, págs. 261-328 y H. Rodríguez Balbín, *Estudio sobre los primeros siglos del desarrollo urbano de Oviedo*, Oviedo, 1977, págs. 105 y ss., especialmente en el esquema sobre: «Testimonios y opiniones...», pág. 189.

⁷⁹ Vid. notas números 3, 4 y 5.

en torno a la cruz y a los estandartes antes de partir a la guerra, como se recoge en el *Liber Ordinum*, según lo establecido al respecto en el Canon III del III Concilio de Toledo⁸⁰. Ceremonia de bendición que parece quedó registrada en un relieve prerrománico aparecido en la localidad aragonesa de Luesia y, posiblemente, originario de Navarra y que ha sido estudiado, recientemente, por Cabañero y Galtier⁸¹. En el segundo es posible que se plasme el instante en el que el rey recibe la cruz de la victoria de manos del obispo y el diácono la llevará a la campaña.

Por ello, el citado relieve constituye un programa de carácter religioso y militar que responde a las preocupaciones del reino pamplonés como de hecho también sucedía en Asturias⁸².

No hay duda, sin embargo que, como sugiere Gonzalo Menéndez Pidal, «la más completa imagen de como el Lábaro asturiano era llevada en la guerra nos la da el Pendón de San Isidoro. Así iría, ante los reyes ovetenses o toledanos, el clérigo a quien el rey entregaba la cruz al partir para la guerra desde la basílica pretoriana»⁸³.

Otros signos celestes, como seguidamente veremos, completan el programa iconográfico del Pendón leonés.

Ante la figura ecuestre de San Isidoro aparece un *brazo* sujetando con firmeza una espada. El texto del Tudense nos dice que se trata del brazo de Santiago (Fig. 16). Las fuentes del tema hay que buscarlas en la «Dextera Dei», antropomórfica, tomada del principal órgano de la acción humana externa y el «primus movens»⁸⁴ y a la que ya nos hemos referido al hablar

⁸⁰ Ferotin, *Ob. cit.*, págs. 149-153; *Concilios Visigóticos e Hispano-romanos*, edit. preparada por J. Vives, Barcelona-Madrid, 1963. Véase: C. Sánchez Albornoz, «El ejército y la guerra en el Reino astur-leonés, 718-1037», *Settimana di Studio...* XV; *Ordinarmenti Militari in Occidente nell'Alto Medioevo*, Spoleto, 1968, t. I, págs. 293-428, espec. pág. 422, n. 453.

⁸¹ «Tuis exercitibus crux Christi semper adsistat. El relieve real prerrománico de Luesia» en *Artigrama*, núm. 3, Zaragoza, 1986, págs. 11-28.

⁸² J.M. Lacarra, *Historia política del reino de Navarra desde los orígenes hasta su incorporación a Castilla*, Pamplona, 1972, t. I, pág. 128.

⁸³ G. Menéndez Pidal, «*El Lábaro...*», págs. 283 y ss. El mismo espíritu de la tradición toledana parece tuvieron otros reinos incipientes de la Reconquista; J. Zurita, *Anales de la Corona de Aragón*, Zaragoza, 1616, fol. 102, refiere que: «Íñigo Arista escribe aver sido el primero que trajo en sus sobreseñales y armas por devisa el escudo de campo azul con una cruz de plata al canto dél, por avérsele aparecido en el cielo en una batalla que tuvo con los moros». Así era también la cruz de Sobrarbe.

⁸⁴ M. Kirigin, *La mano divina nell'iconografia cristiana*, Roma, 1976.

de la iconografía constantiniana. Las Sagradas Escrituras ofrecen textos abundantes con referencias a la misma⁸⁵. También se menciona en manuscritos de Qumran⁸⁶ con bellas y expresivas alusiones al tema y la patrística aporta numerosos datos sobre su lenguaje simbólico y repercusiones litúrgicas.

Es la vieja fórmula de expresión cuando no se puede hacer mediante la palabra. Su valor antropomórfico es innegable y, al mismo tiempo, va acompañado de atributos tales como fuerte, potente (*I Reyes*, V, 12), etc. La mano divina es a la vez vencedora, libera a los fieles y se levanta contra los malvados. Es terrible y se invoca contra los enemigos, ya que ella ataca y los mata⁸⁷.

Los artistas paleocristianos y medievales, en general, retomaron esta fórmula plástica difundida en el mundo judío y la incorporaron a su bagaje iconográfico⁸⁸ desde donde pasó al arte cristiano occidental⁸⁹.

En el arte judío, además de los vestigios citados de Dura-Europos o de la sinagoga de Beth-Alfa, el motivo de la «Mano de Dios» se plasmó en enterramientos y en amuletos que con esa forma perviven hasta nuestros días. De esa misma fuente judaica nació, probablemente, el tema islámico de la «mano de Fátima»⁹⁰.

Sin embargo, los artistas medievales no ofrecían distinción entre «manus», «dextera» o «Brachium Dei», teniendo esta última fórmula, en el mundo hebreo, el significado de «pueblo numeroso» (*Ez.*, XVII, 9). Al

⁸⁵ Sirvan de ejemplo las menciones contenidas en los textos bíblicos siguientes: *Ez.*, XVII, 9; *Dan.*, V, 5; *Sab.*, V, 17; X, 20; *Ex.*, IX, 15; XV, 6 y 16; *Ps.*, XXIV, 2-3; LXXV, 12; *Is.*, XL, 22; *Apoc.*, XIV, 14. En la Biblia significa, en buen número de ocasiones, el castigo divino. M. Kirigin, *Ob. cit.*, pág. 58.

⁸⁶ Entre los siglos IV a. J.C. y I de J.C.

⁸⁷ *Ibidem.*, págs. 91 y ss.

⁸⁸ *Ibidem.*, págs. 37 y 105; A. Grabar, *Las vías...*, Madrid, 1985, pág. 47 y E. Kedourie y alt., *Le monde juif*, Amberes, 1980, págs. 181, 194 y ss.

⁸⁹ Las muestras se multiplicaron en sarcófagos paleocristianos, en relieves del siglo VI y en monedas y medallas sajonas, como la famosa de Etelredo del año 980. Vid.: *Coins*, Published in Association With British Museum, London, 1980. Perdura a lo largo de los siglos del medievo, como el ejemplo bordado en la mitra de San Pedro de Roda o en el relieve de la Puerta del Pendón de San Isidoro de León. También estuvo presente en la iconografía triunfal bizantina; Ch. Diehl, *La peinture bizantine*, París, 1933, Lám. 77.

⁹⁰ Es un tema que, junto con la «llave del Paraíso» alcanzó gran difusión, en el mundo islámico, desde el siglo XIII en adelante; Etelvina Fernández, «Una tela hispano-musulmana en el sepulcro de doña Mencía de Lara del Monasterio cisterciense de San Andrés del Arroyo» en *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica* (1980), Madrid, 1985, pág. 212.

mismo tiempo y junto al concepto generalizado de «Mano de Dios» puede tomar las armas para combatir a los enemigos (*Ps.*, XXXIV, 2-3) y llevar como atributos la «espada aguda» (*Apoc.*, XIV, 14).

La «Dextera Dei» acompaña, en ocasiones, como señal a algún santo y en el caso del Pendón de Baeza la figura del Hijo del Trueno se apropia del concepto universalizado del «brachium» que blande la «espada aguda», según relata el Tudense: «así como él (San Isidoro) andaba una mano la cual tenía una espada de fuego de ambas puntas afilada» y continúa: «esta mano que anda conmigo es del mismo Apóstol Santiago defensor de España»⁹¹.

Por lo general, la *Cruz* es prelude de esas revelaciones o apariciones. No obstante, otros fenómenos naturales y celestes como las *nubes* pueden cumplir idéntico fin (Fig. 16). Simbólicamente, por sus cualidades, por su movilidad, se pueden interpretar como «mensajeros»⁹² y se prestan a preparar un ambiente propicio para apoteosis, epifanías y todo tipo de portentos.

A través de las *nubes*, el brazo de Santiago se manifiesta, como en tantas ocasiones sucedía con la «Dextera Dei», en la batalla de Baeza. Su diseño convencional y fantaseado, a modo de rosetas yuxtapuestas, no deja

⁹¹ Fuera del contexto iconográfico aludido, el motivo que nos ocupa, cobra cierto significado en el mundo de la heráldica aunque no se ha prodigado en exceso. Martín de Riquer, en *Heráldica Catalana des l'any 1150 al 1550*, vol. 1, Barcelona, 1983, pág. 284, sólo menciona dos familias con brazos en los escudos, los Amat y los Menaguerra y dice textualmente: «*Amat...* un bras d'argent salint d'una núvol d'atzur tenent la spasa en la mà...»; «*Amat...* un bras tot nu tenint una espasa de argent, cruera y pom de or...», pág. 503. «*Menaguerra...* cinc brasses armats ab la spasa en la mà... ab un sol brac, sepultura de 1323», pág. 504. No indica la procedencia de la sepultura. Aduce tales referencias bibliográficas del *Armorial catalá de Steve Tamborino*, Bibliothèque Municipale de Toulouse, ms. 798, fol. 35 y del *Armorial catalá dit de Llupià*, Biblioteca de Catalunya, ms. 698, fol. 187. En Mallorca, el apellido Cortey, con solar en la villa de Inca, poseía escudo en el que del flanco siniestro sale un brazo vestido de gules, con un sable en la mano; Joaquín M. Bover, *Nobiliario Mallorquín*, Palma de Mallorca, 1850, pág. 119. A través de Francia y Cataluña, llegó a la Península el apellido flamenco Clarac, entre cuyas armas aparece un brazo armado empuñando una espada desnuda del mismo metal; F. Piferrer, *Nobiliario de los reinos y señoríos de España*, Madrid, 1857-1860, 6 vols., el vol. IV, Madrid, 1858, pág. 90. Por lo que a las familias de León y Galicia se refiere, recuérdese entre las primeras, a los Casasana que tienen como armas, en un segundo cuartel de gules, un brazo moviente armado de plata y una espada desnuda del mismo metal. Es similar a la de los Cea de Galicia. También el apellido Carballo, originario de esta villa de La Coruña, tenía entre sus armas un brazo armado de sable con una espada en la mano moviente del flanco siniestro; F. Piferrer, *Ob. cit.*, t. I, pág. 213.

⁹² Bachelaerd, *L'air et les songes*, París, 1943.

de ser curioso. Sin embargo, tal vez no resulte casual el número de elementos que las configuran, ya que el siete, simboliza el orden planetario y es el número simbólico apocalíptico por excelencia⁹³.

Una estrella completa el panorama de la visión de Alfonso VII (Fig. 16); figura, la de la estrella que, por su carácter celestial, es símbolo del espíritu. En el Antiguo Testamento y en el judaísmo obedece a la voluntad divina y anuncia su eventualidad (*Is.*, XL, 26; *Ps.*, XIX, 2; *Dan.*, I, 20 y II, 2 y *Mat.*, II, 1-12). Es también una teofanía, una manifestación de Dios para señalar el camino que conduce a los fieles, a la salvación y, en este caso, conduciría al ejército leonés a la victoria contra el infiel⁹⁴.

Por último, debemos hacer mención de los *signos heráldicos* bordados en el Pendón y que completan su programa iconográfico (Fig. 9). Se trata de un escudo cuartelado, con las armas de Castilla y León, cuyo diseño parece comienza a utilizarse a mediados del siglo XIII. Dicha configuración se emplea en sellos reales de esa época y adorna preseas regias como la saya encordada, el pellote y el capiello de Don Fernando de la Cerda (Museo de las Huelgas de Burgos)⁹⁵ y el manto de Fernando III⁹⁶. Igualmente, son importantes dichos temas en el ornato de las ropas con las que Alfonso X aparece representado en la abundante miniatura alfonsí⁹⁷. Esta es la razón por la que quienes consideran el Pendón obra del siglo XII, suponen que el mencionado blasón se añadió con posterioridad a la fecha de factura de aquél⁹⁸.

¿Qué podemos decir respecto a su cronología? Es evidente que, teniendo en cuenta todos los datos expuestos, así como la técnica del bordado tan elaborado y, especialmente, los valores estéticos del mismo, el Pendón de Baeza que hoy se custodia en la Real Colegiata de San Isidoro no es anterior al siglo XIV⁹⁹. La historiografía leonesa lo considera del siglo XII. Ambro-

⁹³ Las siete estrellas que menciona el Apocalipsis se esculpieron en el tímpano de la iglesia de Lalande-de-Fronzac (Gironde).

⁹⁴ Chevalier y alt., *Dictionnaire des symboles*, París, 1969, págs. 382-383 y Cabrol y Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, París, desde 1924, vocablos: «astres», t.I; 2ª; cols. 3006 y ss. y «mages», t. X, 1ª; cols. 979 y ss.

⁹⁵ Hoy se exhiben en el Museo del Monasterio de las Huelgas de Burgos. M. Gómez Reno, *El panteón de las Huelgas de Burgos*, Madrid, 1946; Herrero, C. *Museo de telas medievales*, Burgos, 1988.

⁹⁶ M. Gómez Moreno, *Preseas reales sevillanas*, Sevilla, 1948.

⁹⁷ G. Menéndez Pidal, *La España...*, págs. 374 y ss.

⁹⁸ J. Pérez Llamazares, *Vida y milagros...*, nota 42.

⁹⁹ Agradecemos la amabilidad de la Dra. Rosa Martín, directora del Museo Textil de Barcelona, quien en conversación privada se inclina también por esa cronología.

sio de Morales atribuye la pieza a la época del emperador y señala que es «de D. Alonso, hijo de doña Urraca, que hizo bordar en toda la manera con que le apareció San Isidoro, quando le apareció sobre Baeza, y se la hizo ganar»¹⁰⁰. Gómez Moreno y otros autores la retrasan a la centuria siguiente¹⁰¹.

Por otro lado, la iconografía de Santiago continúa vigente, en una bella página miniada del *Tumbo Menor de Castilla* (primera mitad del siglo XIII), que contiene copia de documentos de la Orden de Santiago de Uclés¹⁰².

En esa miniatura que da comienzo a la obra se muestra además a Alfonso VIII, a la reina Leonor, al maestre don Pedro Fernández, a un caballero y al castillo de Uclés, en el que ondea una seña ferpada roja sobre la que campea Santiago a caballo, bien guarnecido, con espada y cruz, como lo está San Isidoro en el Pendón de Baeza.

No menos interés presenta otra imagen del Apóstol del *Tumbo B* de Santiago. Asimismo, según el relato de un viajero alemán del siglo XV, «entre las cosas que se enseñaban en el tesoro de Santiago había una bandera con la que los guerreros iban a la guerra. Era roja y tenía a Santiago a caballo». Por eso, el profesor Moralejo supone que el «Pendón de Baeza podía ser un plagio del mencionado santiaguista»¹⁰³.

Pues bien, plagio o no, lo cierto es que varios textos que hacen referencia al aprecio que los soberanos castellanos y leoneses sentían por esa enseña podrían apoyar la hipótesis cronológica que proponemos. Sirva de ejemplo el relato de la *Crónica de don Juan II* referido al sitio de Antequera: «Los reyes de Castilla antiguamente habían por costumbre que cuando entraban en la guerra de moros por sus personas, llevaban siempre consigo el Pendón de Santo Isidro de León, habiendo con él muy gran devoción. E como el Infante era muy devoto, embió a gran priesa a León mandando que le traxesen aquel pendón, el qual llegó a su Real en diez días de septiembre en la tarde, é traíale un monge, e quisiera el Infante que viniere a tiempo que él le pudiera salir a recibir el qual venía acompañado con buena gente

¹⁰⁰ *Ob. cit.*, págs. 50-51. De él copiaron Risco y otros autores posteriores.

¹⁰¹ M. Gómez Moreno, *Catálogo monumental de la provincia de León*, León, 1925, pág. 211.

¹⁰² A.H.N. *Códices*; 1046-b; Fol. 15 r. Véase también Domínguez Bordona, *Manuscritos con pinturas*, t. I, Madrid, 1933, pág. 226, Fig. 209.

¹⁰³ Tomado de su magnífica conferencia a propósito de «Iconografía de Santiago el Mayor» en *II Jornadas sobre Arte Medieval en Villaviciosa*. Cursos de Verano organizados por la Universidad de Oviedo, Julio, 1986, sobre «Arte en la rutas de peregrinación».

de armas; y el Infante hubo muy gran placer por la gran devoción que él había»¹⁰⁴.

Tomada la plaza el Infante don Fernando hizo bendecir la mezquita que estaba dentro del Castillo para lo cual se organizó una comitiva que se describió así: «Y el primer día de octubre (1410) ordenó el Infante de hacer bendecir la mezquita de los moros que dentro estaba del castillo; y el Infante vino desde su Real en procesión viniendo a poner todos los clérigos y Frayles que en el real había con cruces e reliquias de su capilla, llevando delante los pendones de la Cruzada, e de Santiago e de Santo Isidro de León e la vanderá de sus armas y el estandarte de su devisa»¹⁰⁵.

Días más tarde, el 14 de octubre, entró el Infante en Sevilla con todos los dignatarios importantes del reino «... e luego venía un Crucifixo, y en pos dél dos pendones de la Cruzada, el uno colorado y el otro blanco; e luego más cerca dél la espada del Rey don Fernando que ganó Sevilla, e allí los grandes e Ricos-Hombres; a sus espaldas venían sus pendones y el estandarte de su devisa; e a la mano derecha venían el pendón de Santiago y el de Santo Isidro de León y el de Sevilla, e los pendones de los caballeros que venían a la izquierda, e los pages, e los hombres darmas a sus espaldas detrás de los pendones»¹⁰⁶.

Ante estos hechos y ante tantas idas y venidas al campo de batalla no sería muy arriesgado suponer que, al menos, esta enseña, la que hoy conocemos, hubo de ser rehecha, aunque no descartamos la posibilidad de reutilización de algún fragmento de otra anterior.

Plásticamente parece evidente que se puede encuadrar en una corriente italianizante, si bien no llega a alcanzar la calidad y delicadeza de factura de algunos bordados catalanes del momento¹⁰⁷ (Fig. 17).

Vemos pues que, en el programa iconográfico del Pendón de Baeza se aúnan la tradición del arquetipo icono regio constantiniano, la posible influencia hispana apocalíptica más la iconografía santiaguista y otros temas de lejana ascendencia oriental, así como la revitalización del Lábaro de Constantino retomado de los inicios de la monarquía astur al comienzo de la Reconquista.

Es un programa iconográfico que permaneció vivo en la Real Colegiata de San Isidoro a lo largo de los siglos, en grabados, pinturas o esculturas,

¹⁰⁴ *Ob. cit.*, cap. XXX, págs. 328-329.

¹⁰⁵ *Ibidem.*

¹⁰⁶ *Ibidem.*, págs. 332-333.

¹⁰⁷ P. Arrizzoli-Clémentel, *Ob. cit.*, pág. 68.

como la efigie que se eleva en el costado sur del templo o los estucos policromados de la bóveda barroca del viejo refectorio de la Colegiata en los que se relatan el sueño del emperador y distintos momentos de la contienda (Fig. 18).

Pero, además del programa iconográfico expuesto, creo que se pueden establecer una serie de reflexiones sobre el posible simbolismo implícito en el Pendón leonés.

Es claro que el arquetipo del santo guerrero hispano de la Reconquista fue Santiago Matamoros. Y, como es lógico, el emblema del Pendón de Compostela y del ejército gallego. No parece plausible, por tanto, que en el de León se adoptase el mismo icono. Se buscó entonces, para éste, la imagen de un santo visigodo de gran prestigio en el ámbito cultural hispano que, si no era leonés, su devoción, por el contrario, desde que sus restos, en 1063, se custodiaban en la Colegiata, estaba lo suficientemente arraigada en la espiritualidad local para aceptarlo como tal¹⁰⁸.

Opinamos que, desde el punto de vista simbólico, el Pendón de Baeza no expresa más que la vieja idea imperial leonesa, definida en el reinado de Alfonso III, mantenida a lo largo de la décima centuria y a la que se le otorgará auténtico contenido después de la batalla de Atapuerca (1054)¹⁰⁹.

En 1077 Alfonso XI rey de León, Castilla y Galicia se titula «*Imperator totius Hispaniae*», título que se reforzará después de la toma de Toledo

¹⁰⁸ En relación con la llegada de las reliquias isidorianas a León, y con el arca de plata en la que se custodiaron, remitimos al estudio de M.J. Astorga Redondo, *El arca de San Isidoro: historia de un relicario*, León, 1990.

¹⁰⁹ C. Estepa Diez, *El reinado de Alfonso VI*, León, 1985, págs. 76 y ss. Creemos no obstante que el hecho verdaderamente trascendente y cargado de simbolismo fue la ya citada llegada de los restos de San Isidoro a León. Recuérdese que el prelado hispalense era el Santo más conocido e importante de la Iglesia visigoda peninsular, hombre de letras y transmisor de la cultura antigua, lo que favoreció, sin duda, la potenciación de esa «Idea imperial». Fue en 1063 cuando Fernando I reclamó a al-Mutamid de Sevilla parias y la entrega de las reliquias de Santa Justa. Con tal motivo envió a la ciudad de al-Andalus a Alvito y Ordoño, prelados de León y Astorga. Una vez más, acontece un sueño milagroso, en el que el propio San Isidoro se aparece al obispo Alvito y le pide que lleve su cuerpo a León, a la Iglesia de San Juan Bautista, *Historia Silense*, págs. 198 y ss. A partir de entonces, la vinculación de la Corte leonesa al prelado sevillano fue evidente e ininterrumpida. Desde ese momento, las devociones regias a la Colegiata leonesa fueron cuantiosas: «... de manera que la sede del Infantado, San Pelayo, quedará en segundo plano, y el *palatium* real casi formará un auténtico conjunto con el nuevo monasterio. Fernando I, que ya había designado al monasterio de Arlanza como lugar de enterramiento, lo trastoca por San Isidoro, confirmándolo como auténtico Panteón tanto para la dinastía astur-leonesa, como para la navarra», C. Estepa Diez, *Ob. cit.*, págs. 77 y ss.

(1085), cuando se haga llamar «Imperator in Toletu; totius Hispaniae Imperator», «Adephonsus Imperator Toletanus Magnus Triumphator»; además de soberano de todos los cristianos cuando se califica como «Adephonsus Imperator super omnes Hispaniae nationes constitutas»¹¹⁰.

Sin embargo, no será hasta el reinado de Alfonso VII, hasta 1135, fecha de su coronación, cuando se afirmará, definitivamente, la idea imperial leonesa o del Imperio Hispánico, ya que él fue emperador en ejercicio, rey superior a otros, por reconocimiento y vasallaje.

En esta situación histórica e ideológica acontecieron los sucesos relacionados en relación con la toma de Baeza y de la cual surgió la leyenda, el relato hagiográfico y la obra artística analizada.

REPERCUSIONES MODERNAS

Y, ya para terminar con esta cadena de héroes y arquetipos que hemos analizado, recordemos dos últimos ejemplos menos conocidos.

El primero, en este contexto de leyendas y apariciones milagrosas, posteriores a la etapa cronológica que nos ocupa, es la figura del Cardenal Cisneros a quien, a veces, se representa, como a Santiago, apareciéndose en batallas a lomos de un blanco corcel o atribuyéndosele mutaciones con el movimiento del sol, curaciones y otros prodigios¹¹¹.

La tradición de Santiago Matamoros estaba tan arraigada en la Península que no sorprende su vigencia en los primeros años del siglo XVI. No obstante, suponemos que tienen interés al respecto, ciertos datos que pudieron influir en la gestación de esos hechos legendarios. Pensamos en la especial devoción que sintió, el citado prelado, por obras relacionadas con tales asuntos. A ello se refiere el canónigo leonés Julio Llamazares cuando dice, expresamente, que, el libro *De Miraculis Sancti Isidori*, de Lucas de Tuy, fue romanceado por don Juan de Robles, «en vida del Cardenal Cisne-

¹¹⁰ *Ibidem.*, págs. 76 y ss. Por otro lado, la toma de Toledo (1085) tuvo repercusiones evidentes, no sólo en el orden político, sino también en el religioso, al restaurarse la sede metropolitana en 1088.

¹¹¹ Pedro Fernández del Pulgar, *Vida y motivos de la aclamación de Santo del Venerable Siervo de Dios don Fray Francisco Ximénez de Cisneros...*, recogida en los libros de impresos y papeles manuscritos a instancias de R. Fray Pedro de Quintana y Mendoza, Madrid, 1673; tomado de A. Marchamalo Sánchez y Marchamalo Main, *El Sepulcro del Cardenal Cisneros*, Madrid, 1985, pág. 55.

ros, antes de 1517, quien lo llevó a la librería del nuevo Colegio que fundó en Alcalá de Henares»¹¹².

Nada mejor para concluir en plena modernidad, que la señera figura del emperador Carlos V, como recientemente ha puesto de manifiesto Checa Cremades en su trabajo *Carlos V y la imagen del héroe en el Renacimiento*, donde considera al soberano como el último emperador medieval¹¹³.

Varias son las obras e imágenes artísticas: medallas, armaduras¹¹⁴ (Fig. 19), estandartes dibujados¹¹⁵ (Fig. 20) o el ciclo de pinturas navarras de Oriz (ciclo de Passini, Museo de Navarra), relacionadas con su persona y con el tema que nos ocupa. Sin embargo, bástenos tomar como ejemplo el famoso retrato ecuestre de Tiziano, lanza en mano, en el que se presenta al emperador en la batalla de Mühlberg¹¹⁶.

La obra tizianesca remite a la ideología imperial, presentándolo como un César cristiano, como un héroe antiprotestino, a la vez que emperador. Ese ideario se completa aún mejor con un detalle de los citados murales de

¹¹² *Milagros de San Isidoro*, León, 1947, pág. 7, y en la nueva edición con introducción de A. Viñayo, pág. X. En la misma obra, pág. XI, refiere como en tiempos de D. Juan II, se llevó prestado el libro que después de permanecer en manos de varios soberanos, pasó al arzobispo de Toledo, por lo que la obra permaneció durante mucho tiempo fuera de la Real Colegiata.

¹¹³ Madrid, 1987 y en *Los Austrias: grabados de la Biblioteca Nacional*, Madrid, 1993, editado con ocasión de la magnífica exposición de la colección de grabados existentes en la Biblioteca Nacional sobre la época de los Austrias desde 1482 a 1700.

¹¹⁴ Véase la armadura pintada en el *Inventario iluminado de la Real Armería* (Real Armería, Patrimonio Nacional, Madrid, *Cat. N-18*, ejemplar B, fol. 19 r). En el peto de la misma se efigió a Santiago Matamoros acompañado de un ángel. Idéntico tema se grabó en una armadura de acero y latón dorado de la mencionada Armería Real (*Catálogo A-153*).

¹¹⁵ Muy bellos son los representados en dos volúmenes titulados *El inventario iluminado de la Real Armería*, fechados entre 1544-1558 (Real Armería. Patrimonio Nacional; *Cat. 14-18*), en fols. 64v, 67v, 68v y 69v, del ejemplar A y el fols.: 72v, 74v, 75v y 76v del ejemplar B. Todos esos pendones dibujados llevan la efigie de Santiago Matamoros. El del ejemplar A, fol. 64v y, en el fol. 75v del B, recuerdan al que porta Esteban Doria en la estampa nº 4 de la Serie «la procesión fúnebre de Carlos V en Bruselas el 29 de diciembre de 1558». Vid.: *Los Austrias...*, págs. 118-120. Merecen nuestro interés dos pendones, esta vez con crucificado que corresponden, respectivamente, al que porta Cristóbal Colón en una estampa de la Serie «Americae Rectio. Alegorías al Descubrimiento de América», *Los Austrias...*, pág. 35 y el de «La Gran Cabalgata de Bolonia», que pertenece, junto con otros dos, a la Sede Pontificia y bajo el cual se lee: «Vexilla Crucis Ecclesiae Pontificis», Vid.: *Los Austrias...*, págs. 96 a 99.

¹¹⁶ Checa Cremades, *Ob. cit.*, pág. 149. La fórmula es similar a una estampa fechada en 1529, correspondiente al Sitio de Viena. Vid. *Los Austrias...*, págs. 108-109.

Oriz, donde vemos al duque de Alba en la contienda y después al Emperador que se le aparece la Cruz en medio del ejército, por lo que el parangón con el lema constantiniano: «*In hoc signo vinces*», es evidente y pone en relación a Constantino el Grande con Carlos V, ya que ambos fueron «restauradores de un cierto orden religioso»¹¹⁷.

Por otro lado, como era habitual en situaciones similares, se le ha buscado una imagen religiosa vinculándolo con reyes del Antiguo Testamento, con David y Salomón y con santos, como San Jorge. Pero, ninguno ha servido mejor como modelo o arquetipo a seguir que Santiago Matamoros para denotar así los aspectos religiosos de la actividad del emperador. «Se puede interpretar tal efigie como la imagen religiosa que parece ser la expresión plástica de la ideología, de la misión religiosa del emperador, como príncipe cristiano que resumió Erasmo»¹¹⁸.

Al mismo tiempo, tampoco faltaron alusiones poéticas y legendarias en relación con los símbolos emblemáticos del soberano. Así, Ávila y Zúñiga, en los *Comentarios a la guerra de Alemania*¹¹⁹, decía que, en la jornada de la batalla, apareció un águila que sobrevoló al ejército en el campo de batalla y Ulloa, en la *Vita dell'Imperator Carlo V*¹²⁰, precisaba al respecto que tal hecho manifestaba la voluntad favorable de Dios en la contienda.

Todo ello nos perfila a Carlos V en la campaña contra la Liga como un «héroe cristiano a la vez que emperador» y broche final de todo un complejo ciclo simbólico e iconográfico medieval con sus raíces en la ya lejana iconografía imperial de la que hemos partido.

¹¹⁷ *Ibidem.*, págs. 124 y ss. Para H. von Einem en: «Karl V und Titian», Colonia, 1960, en *Karl V, der kaiser und sein Zeit*; y en *Arbeitsgemeinschaft für Forschungen des Landes Nordrhein-Westfalen*, fasc. 92, 1960; al soberano se le puede insertar en la tradición caballeresca borgoñona unida a la, tantas veces citada, imagen de San Jorge. El mismo ve también en aquella imagen tizianesca la réplica de la imagen de Constantino del Vaticano. Vid.: J. Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, 1967, págs. 101-116. No menos significativa resulta, en este contexto, la imagen del emperador Carlos V como Santiago Matamoros, c. 1540, de un panel de Cornelis Cornelisz, llamado «Kunst» (1493-1544), Worcester (Mass.), Art Museum.

¹¹⁸ Checa Cremades, *Ob. cit.*, pág. 149.

¹¹⁹ Venecia, 1552.

¹²⁰ Venecia, 1554.



[Fig. 1] *El emperador Justiniano y su corte.* San Vitale (Ravenna). Mosaico.

[Fig. 2] *Cantigas de Alfonso el Sabio, Cantiga CLXXXI* (Biblioteca del Escorial, ms.).





[Fig. 3] *Visión de Ezequiel*. Sinagoga de Dura-Europos (Mesopotamia). (Museo Nacional de Damasco). Fresco.

[Fig. 4] *Estatua ecuestre de Marco Aurelio*. Plaza del Capitolio (Roma).





[Fig. 5] *Constantino a caballo*. Châteauneuf (Angoumois, Francia).

[Fig. 6] *Constantino a caballo*. Catedral (León).





[Fig. 7] *Santiago Matamoros*. Catedral (Santiago de Compostela).

[Fig. 8] *Caballero Fiel y los Cuatro Jinetes*. Beato de Burgo de Osma (fol. 55 v.).

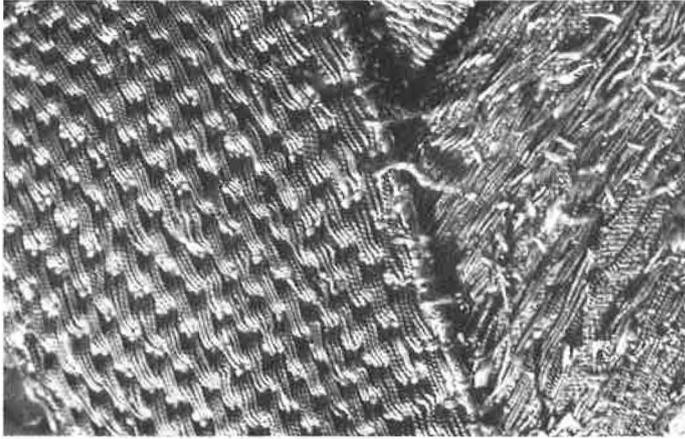




[Fig. 9] *Pendón de Baeza*. Real Colegiata de San Isidoro (León). (Cara A).

[Fig. 10] *Pendón de Baeza*. Real Colegiata de San Isidoro (León). (Cara A: detalle).

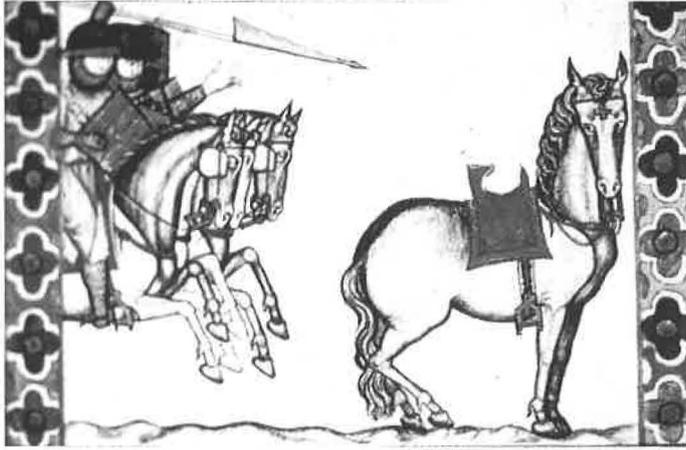




[Fig. 11] *Pendón de Baeza*. Real Colegiata de San Isidoro (León). (Cara A: detalle).

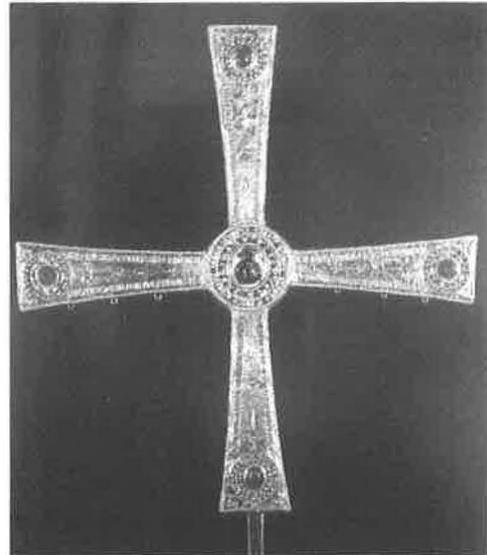
[Fig. 12] *Pendón de Baeza*. Real Colegiata de San Isidoro (León). (Cara B: detalle).

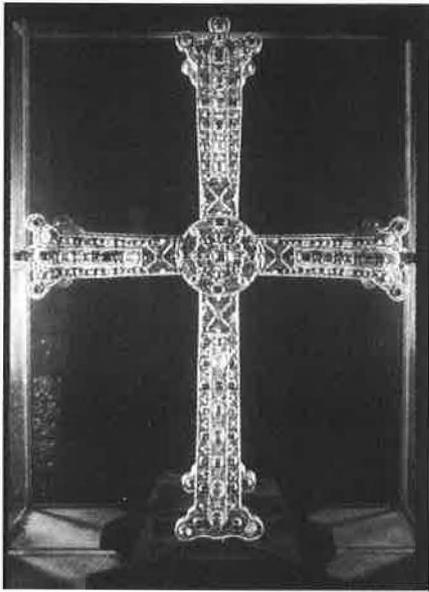




[Fig. 13] *Cantigas de Alfonso el Sabio. Cantiga XIX* (Biblioteca del Escorial, ms.).

[Fig. 14] *Cruz de los Ángeles. Cámara Santa, Catedral (Oviedo).*





[Fig. 15] *Cruz de la Victoria*. Cámara Santa, Catedral (Oviedo).

[Fig. 16] *Pendón de Baeza*. Real Colegiata de San Isidoro (León). (Cara B: detalle).





[Fig. 17] *Pendón de Baeza*. Real Colegiata de San Isidoro (León). (Cara A: detalle).

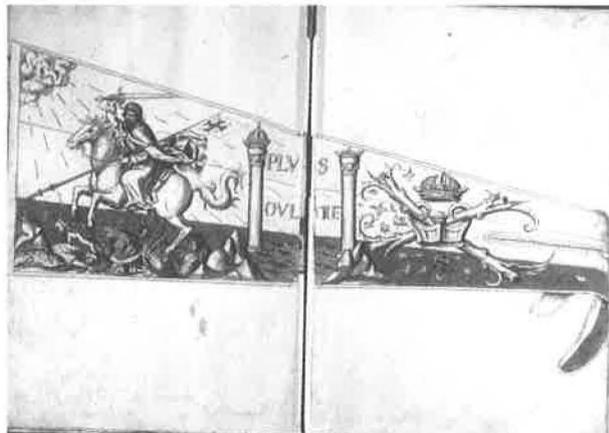
[Fig. 18] *Sueño de Alfonso VII el Emperador*. Real Colegiata de San Isidoro (León). Bóveda del refectorio. Detalle.





[Fig. 19] *Arnés de Argel*. Armería Real (Madrid). Peto.

[Fig. 20] *Santiago Matamoros*. Armería Real (Madrid). *Inventario iluminado...*, ejemplar B, fols. 75 v. y 76 r.



María J. VIGUERA MOLINS

EL HÉROE EN EL CONTEXTO ARABO-ISLÁMICO

INTRODUCCIÓN¹

Bastantes veces, en mis lecturas y trabajos de estudios árabes e islámicos, he llegado al umbral de héroes arabo-islámicos (pues «héroes» son, de alguna clase, y en su gran mayoría, los personajes cuyo recuerdo, el recuerdo de sus, reales o no, hazañas y/o virtudes, perdura en las páginas de la Historia). A pesar, pues, de estar casi habituada a tratar con tales personalidades, a través de las fuentes literarias árabes ('literarias' en su amplio sentido), nunca hasta ahora había reflexionado en abstracto sobre el modo, valor y trascendencia de ser «héroe» en el contexto arabo-islámico. A los organizadores de este III Seminario del Centro de Estudios Medievales y Renacentistas de la Universidad de La Laguna agradezco esta invitación a plantear qué significa el héroe de este contexto.

Voy a acogerme a la definición de héroe que ofrece el *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua* (2ª acepción): *héroe* es «varón ilustre y famoso por sus hazañas o virtudes», tan cercana a la acepción 3ª, que también tendré en cuenta: *héroe* es «el que lleva a cabo una acción heroica». Las dos acepciones son complementarias, pues una alude a la generalización del reconocimiento, y la otra admite un cierto reconocimiento subjetivo. Ambas caras de la moneda concurren en el término árabe que sirve para designar al héroe, que es tanto un nombre como un adjetivo de intensidad u oficio de la raíz *btl*: *batula* = 'ser héroe', 'actuar heroicamente'; y así: *batal* (pl. *abtâl*) y *battâl* = 'valiente', 'héroe'.

Resulta perturbador encontrar, en los Diccionarios árabes, cómo esa

¹ Por razones tipográficas, no he podido marcar en este texto todos los signos habitualmente usados para la transcripción de las palabras árabes.

raíz *btl* significa, por otra parte, 'ser vano', 'ser inútil' (*batala*), de lo cual ha derivado nuestro arabismo «en balde» (en árabe: *bâtil*); esto puede haber ocurrido, sin más intrínquilis, por convergencia de dos raíces, con etimologías distintas, amparada además su oposición por el comportamiento de los *addâd*, de los sentidos antitéticos, que son tan característicos de la lengua árabe. Es decir, que de esta convergencia entre la significación de 'ser héroe' y la de 'ser vano' no podemos obtener, en diacronía, ninguna reflexión trascendental sobre la concepción de héroe partiendo del vocabulario árabe, aunque, de modo sincrónico, dicha convergencia quizás pudiera desencadenar, en algún acto de comunicación concreto, alguna relación semántica, pero no la puedo documentar ni tampoco me consta que tal relación, entre lo 'inútil' y lo 'heroico', haya sido así apuntada en el contexto medieval arabo-islámico; porque tal relación ya es, precisamente, reacción post- y anti-medieval, que asomará en la novela moderna; no tenemos sino que recordar a *Don Quijote de la Mancha* y la contestación de su visión heroica, por otra parte muy bien captada, también, por los literatos árabes contemporáneos², digámoslo al paso, y volvamos al contexto medieval arabo-islámico.

Otra observación léxica previa es que *batal*, «héroe», funciona en árabe con *prioritaria* referencia al valor, y se aplica por antonomasia a quien realiza bravas hazañas: por ejemplo un pasaje del cronista-geógrafo almeriense al-'Udrî (s. XI) describe a 'âmir b. Abî Yawsân, miembro de la levantisca familia beréber de los Zennún o Dû l-Nûn, que se alzó en Játiva y luego se rindió al califa 'Abd al-Rahmân III: «fue de los valientes y héroes memorables» (wa-kâna mina l-suy'ân al-abtâl al-maḍkûrîn)³, y también en próxima referencia a la actividad guerrera, extendiéndose incluso su uso —por el contraste irónico— a actuaciones poco valerosas, pero de guerreros, como cuando el visir granadino, del siglo XIV, Ibn al-Jatîb señala⁴: «desertó el gran ejército y sus héroes (abtâl) se fueron, unos en huida y otros en retirada». *Batal* = «héroe, adalid, campeón, as; protagonista»⁵, y se encuentra en relación con *suy'* (o *siy'* o *say'*) «valiente, arrojado, valeroso, bravo; héroe»,

² M.J. Viguera, «Don Quijote en andadura egipcia. (Cuatro ensayos egipcios contemporáneos sobre Don Quijote)», *Almenara*, 7-8 (1975), págs. 143-177.

³ al-'UDRÎ, *Fragmentos geográfico-históricos*, ed. 'A. 'A. al-Ahwânî, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1965, pág. 14.

⁴ IBN AL-JATÎB, *Nufâdat al-yirâb*, ed. A. M. al-'Abbâdî, reimp. Casablanca, Dâr al-nasr al-magribiyya, s.a., pág. 53.

⁵ F. Corriente, *Diccionario árabe-español*, Madrid, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1977, s.v.

con *nayud* (o *nayd* o *nayid*) «valiente», y con *fâris* «caballero; jinete; héroe».

Todo esto son cualidades en principio conectadas con la condición masculina, pero alguna singular mujer también las tuvo a gala, como por casi excepción en las fuentes resaltada (luego volveremos sobre ello), según puede documentarse en un pasaje del polígrafo cordobés Ibn Hazm, del siglo XI, cuando habla de la familia Banû Tarîf de Osuna, a la que pertenecía una tal Yamîla «por su bravura, valentía y dotes caballerescas (*al-furûsiyya*) famosa, y por salir al encuentro de los caballeros y competir con ellos en el ejército»⁶.

Así pues, encontramos que en el contexto arabo-islámico la primera –aunque no única– asociación de heroicidad es con la valentía y las hazañas de la fuerza, hermoeadas gracias a su medida en proporción con tres virtudes: esas «dotes caballerescas» (*furûsiyya*), ya mencionadas, con la misma dimensión honrosa que tiene nuestra palabra «caballeresco»; la «hombría de bien» (*futuwwa*); y el conjunto de cualidades ideales del hombre árabe (*muruwwa*)⁷. Pero no hay sólo, aunque sea su referencia antigua y medieval prioritaria, una heroicidad de la valentía, como enseguida veremos.

«El héroe en el contexto arabo-islámico» es un tema muy poco abordado en su conjunto. Aparte de lo que se ha estudiado en relación con la «épica» árabe⁸, apenas contamos con algún estudio aislado, como el de G.E. von Grunebaum, para la época medieval⁹, en la que ahora me concentro, dado el planteamiento general de este III Seminario¹⁰.

Acabo así de referirme, y explicar por referencia al tema general de este Seminario, a una de las coordenadas de este trabajo mío: trataré de la *época*

⁶ Ibn Hazm, *Yamharat ansâb al-'arab*, El Cairo, Dâr al-ma'ârif, 1961, pág. 500.

⁷ Sobre los diversos contenidos de los tres términos, puede consultarse la *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden-París, Ed. E. J. Brill, s.v.

⁸ Tema muy estudiado: puede hallarse información reciente en el libro de Bridget Connelly, *Arab Folk Epic and Identity*, University of California Press, 1986; y para nuestro entorno: Alvaro Galmés de Fuentes, *Épica árabe y épica castellana*, Barcelona, Ariel, 1977.

⁹ G.E. Von Grunebaum, «The Hero in Medieval Arabic Prose», *Concepts of the Hero in the Middle Ages and the Renaissance*, [Actas IV y V «Annual Conference of the Center of Medieval and Early Renaissance Studies», 1970 y 1971], State University of New York Press, 1975, págs. 83-100.

¹⁰ Sobre la época contemporánea, tan diversa de la medieval, existen más aproximaciones; remito ahora sólo a S.K. Jayyusi, «Two types of Hero in Contemporary Arabic Literature», *Mundus Artium*, 10/1 (1977), págs. 40-56.

medieval, y lo haré en relación con «el héroe» del «contexto arabo-islámico». Aún debo aclarar el porqué de «arabo-islámico»: ambos términos unidos aluden a la gran parcela que, dentro de lo islámico, representa lo cultural árabe; no se trata, pues, y sólo, de lo árabe preislámico, ni de lo islámico (persa, turco, etc. etc.) extra-árabe. Lo arabo-islámico es lo que hemos tenido al lado, y del otro lado, desde comienzos del siglo VIII. Adecuado, pues, para la perspectiva comparada que saldrá del conjunto.

EL HÉROE ARABO-ISLÁMICO: ORÍGENES Y TIPOS

Pero el héroe del contexto arabo-islámico procede, en una de sus partes, no podemos olvidarlo, de lo árabe pre-islámico. El héroe pre-islámico está configurado, claro está, por las estructuras sociales y culturales propias de aquella Península Arábiga anterior a los primeros años del siglo VII d. J.C. / siglo I de la Hégira. Este héroe ilustra los ideales y la forma de vida de una sociedad segmentada, cuyo elemento determinante es el honor de la propia tribu, continuamente confrontado con el honor de las otras tribus, a través de guerras numerosas. Las hazañas guerreras pre-islámicas fueron cantadas por la poesía heroica y por relatos prosísticos titulados *Los días de los árabes*. Es notable que, en tal poesía y en tal prosa, no importe el cuándo y no haya cronología, sólo la perennidad de la gloria del grupo. En buena medida se plantea así una heroicidad colectiva, aunque tenga, en ocasiones, concretos paladines, que pueden ser protagonistas notables de episodios e incluso los mismos poetas portavoces de las heroicidades, en cierto modo identificados (autoidentificados) con las hazañas. Por ejemplo, un vate pre-islámico, al-A'sà, se jacta:

Llega un compacto escuadrón silencioso,
sorprenden centinelas sus vanguardias.
Sus grupos se refugian en lugares difíciles,
angostos; temen descabalar los bravos.

Yo iba en atalaya, sin vestir coraza,
y a golpe de espada tajaba a sus héroes¹¹.

Sobre este fondo heroico árabe pre-islámico se superpone el Islam, y lo

¹¹ Citado por Ibn Huḍayl, *Gala de caballeros, blasón de paladines*, trad. M. J. Viguera, Madrid, Editora Nacional, 1977, pág. 214.

utiliza, conservando sus reservas de fuerzas y de expresiones, pero reconduciendo sus objetivos. Ya no se trata de honrar la colectividad tribal, sino la nueva comunidad islámica, y de asentarla y expandirla por el mundo entero. Ya no se ensalza la lucha con la tribu vecina, sino el «esfuerzo» por la nueva fe, «esfuerzo», principal pero no sólo bélico, que se llama Yihâd, que parte desde la «tierra del Islam» (*Dâr al-Islâm*) hacia la «tierra a combatir» (*Dâr al-harb*, o «lugar de la guerra»). El mérito se logra ahora combatiendo, y el galardón trasciende al Otro Mundo, como expresa el Corán: «Dios ha puesto a los que combaten con su hacienda y sus personas un grado por encima de los que se quedan en casa. A todos, sin embargo, ha prometido Dios lo mejor, pero Dios ha distinguido a los combatientes por encima de los no combatientes con una magnífica recompensa»¹².

Los anti-héroes son ahora los «infieles», pues, como también advierte el Corán, «Dios ha preparado un castigo humillante para los infieles»¹³. Los *hadices*, tradiciones religiosas islámicas, ensalzan a los combatientes y a sus hazañas, junto con sus instrumentos, que son los caballos y las armas; y así lo hacen, manteniendo la terminología árabe pre-islámica; por ejemplo, un hadiz pone en boca del Profeta Mahoma que «el caballo lleva anudado el bien a su copete, hasta el día del Juicio Final», y, preguntado por qué significaba «el bien», contestó que significaba «la Recompensa Eterna y el botín en esta vida»¹⁴. Así pues, el héroe arabo-islámico tenía, a partir de entonces, mucho que ganar.

Junto al aprovechamiento islámico de la heroicidad de la antigua Arabia, ocurre un evidente cambio de objetivos y de estructuras, y por eso los elementos que ya no pueden armonizarse con la nueva orientación islámica se transforman. El poeta tribal, con toda su carga de héroe pre-islámico, de un contexto segmentado, se va transfigurando en héroe amoroso¹⁵, proceso culminado en el siglo IX d. J.C. / III de la Hégira. Mientras tanto, se va formando la propia heroicidad islámica, tanto histórica como legendaria, constituida por los siguientes tipos principales de personajes, considerados modelos de actuaciones, 'ilustres o famosos por sus hazañas o virtudes',

¹² *El Corán*, azora IV, aleya 95.

¹³ *El Corán*, azora IV, aleya 102.

¹⁴ Ibn Huday, *Gala de caballeros*, pág. 56.

¹⁵ Régis Blachère, «Problème de la transfiguration du poète tribal en héros de roman "courtois" chez les "logographes" arabes du III^e/IX^e siècle», *Arabica*, VIII (1961), 131-136 y *Analecta*, Damasco, Institut Français de Damas, 1975, págs. 295-300.

volviendo a recordar la definición de *héroe* que cité al principio, y que viene dada por el *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*; y así tenemos por héroes del contexto arabo-islámico:

- los que han anunciado la Palabra divina.
- los que guerrear por el Islam.
- los que rigen su política.
- los que lo conocen y lo enseñan.
- los que lo practican con devoción.
- los que lo enriquecen y difunden.

Forman seis tipos principales de héroes o de tipos heroificables: los profetas, los guerreros, los soberanos, los sabios, los santos, y entre los últimos especialmente los comerciantes. Y forman todos ellos prototipos heroicos, naturalmente, respecto a personajes, históricos o legendarios, que se hayan hecho 'ilustres o famosos por sus hazañas o virtudes' (vuelvo a invocar el *Diccionario*) respecto a cada una de las seis actividades que creo destacables en el contexto arabo-islámico, donde funcionan como modelo estructural, propuesto desde la esfera culta y oficial, más plenamente perteneciente a las categorías superiores que a las populares, en cuyo ámbito veremos alguna variación que ocurre.

Heroicos profetas, guerreros, soberanos, sabios, santos y comerciantes conocen –en el registro culto– la plasmación por escrito de sus acciones sobresalientes en varios géneros literarios clásicos, en prosa y verso, como crónicas, repertorios bio-bibliográficos y Bellas Letras, sobre todo. Además, la exaltación de sus modelos opera por todas partes, como *exempla* educativos, con intencionalidad que se trasluce, por citar uno de los casos, con la exaltación del modelo guerrero, por ejemplo, según advierte el jeque sirio al-Harawî en sus consejos a un príncipe ayyubí, en relación con el «acicate del ímpetu guerrero»¹⁶, afirmando:

Conveniente es para el Príncipe ordenar que se lean, con frecuencia, en su Corte, libros que traten de las guerras y expediciones de los Persas..., de los fastos bélicos de los Arabes..., la conquista de Siria..., la actuación militar del Profeta..., las batallas ecuestres..., la estrategia. Conviene, así, rememorar a los antiguos héroes, por su arrojo famosos, por su osadía notados; que por su valentía sobresalieron entre su gente, y que, por su misma bravura, lograron honor... Esto provoca en

¹⁶ Janine Sourdél-Thomine, «Les conseils du sayh al-Harawî à un prince ayyûbide», *Bulletin d'Etudes Orientales*, XVII (1961-1962), págs. 205-266.

todos el afán de lanzarse contra el enemigo, fortalece el ánimo de los temerosos, consolida a los tibios y procura dignidad.

Me parece interesante tanta consciencia de la eficacia ejemplar de los textos heroicos, consciencia que llega a manifestarse así: el cronista Ibn al-Qûtiyya refiere un curioso pasaje acerca de algunos de los muladíes Banû Qasî, generalmente rebeldes contra el emir de Córdoba, en la Frontera Superior de al-Andalus, los cuales residían un tiempo como rehenes, en Córdoba, en pleno siglo IX de J.C.; alojados en una dependencia palatina, se les instruía en la cultura árabe. Oyó un visir que recitaban versos heroicos, y reprendió al maestro : «¿Quién te manda enseñarles a estos diablos que tantos sinsabores causan a los emires, unos versos que les enardecen y animan sus impulsos bélicos?», ordenando a continuación que sólo les enseñaran versos ligeros¹⁷.

Del fomento educativo de la ejemplaridad del héroe se ocupan, pues, los textos. No hay duda. Si no, no tendríamos obras dedicadas ex-profeso casi, casi, podríamos decir a animar a campeones, y a adiestrarles en el conocimiento de caballos y armas, como ocurre con la obra del granadino Ibn Hudayl, en la segunda mitad del siglo XIV, titulada «Gala de caballeros, blasón de paladines»¹⁸, uno más de los numerosos tratados de «caballería» (*furûsiyya*), que cumplen el impresionante programa didáctico del Islam, también volcado a este aspecto que fue tan importante: el espíritu guerrero, además de su práctica, sin la cual nadie «puede realizar empresas», repite Ibn Hudayl, siendo «precisamente el conocimiento [del arte bélico]... lo que permite sobresalir a unos caballeros sobre otros», recordando un verso del gran poeta al-Mutanabbî: «las armas todo el mundo las puede llevar, pero no es león todo el que tiene garras» (pp. 224-225). Avisa, además, Ibn Hudayl que «la adversidad con hierro de lanza se esfuma» (p. 226), y que la espada, según otro verso de Ibn Abd Rabbihi, «con desenvainarla acaba la vida de héroes» (p. 187), y así hay que prevenirlo.

HÉROES DE REGISTRO CULTO

Volvamos a los seis tipos temáticos de héroe, destacables en el contexto

¹⁷ M.J. Viguera, *Aragón musulmán*, Zaragoza, Mira Editores, 2ª ed., 1988, págs. 97-98.

¹⁸ Trad., antes citada, por M.J. Viguera, Madrid, 1977.

culto arabo-islámico. En primer lugar, colocamos a los Profetas; entre los numerosos que el Islam reconoce, sobresale sin duda el Profeta Mahoma, sello de todos los Enviados, cuya calidad de héroe posee todas las vertientes, que encontramos plasmadas en sus 200 nombres o epítetos¹⁹, entre ellos: *sayyid*, «señor» glosado como 'el más puro y majestuoso de los señores árabes'; *nâsir*, «defensor», 'porque ayuda a la verdad y la socorre'; *mansûr*, «victo-rioso», 'ayudado por el auxilio de Dios'; *sahîr*, «famoso», 'porque se sabe de él'; *rasûl al-malâhim*, «mensajero de las batallas», por ser 'el enviado guerrero en las expediciones y en las batallas en que luchan los guerreros'; y «dotado de fuerza», «de respeto», «de importancia», «de poder», «de superioridad», «espada de Dios», etc.

A continuación, la expansión del Islam hace heroico el combate por la fe. Hay, claro está, muchos héroes, pero su principal es 'Alî b. Abî Tâlib, primo y yerno del Profeta Mahoma, luego cuarto de los califas «perfectos» del Islam, siempre su famosa espada, llamada *dû l-faqar*, al servicio de la fe, y figura glorificada por los si'ies. «Prototipo de bravura en el campo de batalla... sin cuento los relatos de sus proezas. En el ataque a la colonia judía de *Haybar* salió a retarle un campeón judío. Alî de un tajo le partió en dos el yelmo, la cabeza y el cuerpo. Los ángeles alzaron el grito, admirados, y Alá dio orden a[arcángel] Gabriel que frenara el golpe, para que su ímpetu no partiera en dos al mundo. En aquella misma jornada asió 'Alî una puerta que ocho hombres no podían menear y la empleó a guisa de escudo durante el combate. La fuerza de su brazo era tanta que de un empujón derribaba treinta y tres enemigos, y en la jornada «del Camello», dio muerte por su mano a más de quinientos adversarios. La sabiduría de 'Alî era portentosa...» Conspicuo como guerrero y sabio, no lo es menos, 'Alî, como taumaturgo. Son innumerables y variadísimos los prodigios que de él se cuentan: curación instantánea de tremendas heridas, cambio de la cabeza humana de un *hârîgî* en cabeza perruna... Más alto le colocan sus adversarios: 'Alî es el *wâlî Allâh*, el amigo de Alá, *sah-i awliya*', el rey de los amigos de Alá, *asad Allâh*, «león de Alá»²⁰.

El héroe guerrero que defiende y extiende el Islam es una figura llena de prestigio en el contexto arabo-islámico, donde la Guerra Santa o *Yihâd* es uno de los pilares de la religión. Es el caso del famoso Saladino, fundador

¹⁹ Mikel De Epalza, «Los nombres del Profeta en la teología musulmana», *Miscelánea Comillas*, XXXII (1975), 149-203.

²⁰ Félix M. Pareja, *Islamología*, Madrid, Razón y Fe, 1952-1954, II, págs. 720-721.

de la dinastía ayyubí, gran campeón contra los Cruzados, a los cuales arrebató Jerusalén, tras la gloriada batalla de Hattin, en 1187. Y es el caso, entre otros, del todopoderoso Almanzor de Córdoba, así aludida su heroicidad en una crónica²¹, que resalta sus 56 campañas, en todas las cuales –señala– quedó vencedor, triunfador y victorioso (*mansûr*), haciendo honor a su nombre. Dice Ibn Hayyân:

Durante toda su vida al-Mansûr b. Abî ‘Amir no dejó nunca de atacar a los cristianos, asolar su país y saquear sus bienes... hasta el punto de que llegaron a temerle como a la muerte y se tuvieron que contentar con las cosas más viles para su religión. Combatiendo contra ellos llevó a cabo hazañas memorables y batallas gloriosas

resaltándose, además, cómo él mismo (igual que algunos otros héroes) componía versos de autoelogio, y entre ellos algunos muy expresivos de su conciencia heroica:

Me lancé al espanto de todos los peligros y me arriesgué, pues el noble y libre ha de ser osado.
No tengo más compañeros que un corazón valeroso, una afilada lanza y una cortante espada.
... ..
Yo guío a los ejércitos a la guerra, aunque salgan a su encuentro leones acechantes.
Yo mismo enseñoreé a los más egregios señores y porfié hasta no encontrar con quien rivalizar.

A la heroicidad acompañan ritos y símbolos, y así esa misma crónica árabe completa su retrato glorioso, reseñando:

Fue enterrado bajo el polvo que había recogido durante sus campañas, pues, cada vez que salía en expedición, sacudía todas las tardes sus ropas sobre un tapete de cuero e iba reuniendo todo el polvo que caía.

Cuando murió lo cubrieron con ese polvo. Sobre su tumba se escribió:

Sus hazañas te informarán sobre él
como si con tus propios ojos lo estuvieras viendo.
¡Por Dios!, nunca volverá a dar el Mundo nadie
como él,
ni defenderá las fronteras otro que se le pueda
comparar.

²¹ *Una descripción anónima de al-Andalus*, ed. y trad. por Luis Molina, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983; traducción citada, t. II, págs. 196-205.

Y con esta referencia a la posteridad se dejaba abierta, como siempre, la puerta para la pervivencia por siglos del héroe de una hora, mientras los modelos culturales permanezcan vigentes, total o parcialmente, pues los héroes del Islam medieval pueden seguir siendo evocados hoy día: la prensa árabe ha publicado²² la propuesta, tan significativa, de que se declare 1993 como «Año de Saladino». Por otra parte, y por apuntar algo más de la vigencia temporal, los héroes tradicionales son contestados desde renovadoras perspectivas, también internas al contexto arabo-islámico, con desmitificación que los baja del pedestal heroico, y así sucede con los relatos del escritor sirio contemporáneo Zakariya Tamer; en uno, por ejemplo, titulado «El que quemó las naves», dedicado a la gesta conquistadora de Târiq b. Ziyâd, en al-Andalus, se le somete a un juicio moderno por malversar dineros del Estado, y se le acusa de traidor, porque «quemar las naves fue un atentado contra las fuerzas de la patria», y de nada le sirve reclamar como mérito, precisamente, su tópico alarde heroico ni argüir que «era necesario quemarlas para lograr la victoria»²³.

Si el héroe, pues, está conectado a un *tiempo* cultural y a su vigencia, también lo está a una *geografía* cultural precisa, y saliendo de ella ya no será lo mismo. Generalmente, el héroe de un determinado contexto se vuelve todo lo contrario, enemigo antihéroe, en un contexto opuesto. Muy conocidas son las descripciones y epítetos que las crónicas cristianas dedican a Almanzor, por continuar con su caso entre muchos otros ejemplificables; así, la conclusión de la *Silense* no puede ser más expresiva: «... Almanzor, interceptado en Medinaceli ciudad máxima por el Demonio, que lo había poseído viviendo, fue sepultado en el Infierno»²⁴. Entre la demonización y la burla del héroe enemigo, cabe otra opción, también interesante, aunque tampoco inocente, que es la idealización. Recordemos la caracterización galante del «moro de Granada» por parte de una literatura nuestra que trabaja sobre contrincante reducido, engalanado para hacerlo digno de ser vencido²⁵. El ensalzar la fuerza del enemigo sirve para realzar la fuerza

²² Pedro Martínez Montavez, «El reflejo en la prensa árabe actual del 'Exilio islámico' en Europa», comunicación al Simposio Internacional «Comunidades islámicas en España y en la Comunidad europea», El Escorial, 2-5 marzo 1993 (Actas en publicación).

²³ Zakariya Tamer, «El que quemó las naves», trad. Serafín Fanjul, *Cenizas*, Madrid, Casa Hispano-Arabe, 1969, págs. 27-30.

²⁴ Cita de Ron Barkay, *Cristianos y musulmanes en la España medieval. (El enemigo en el espejo)*, Madrid, Rialp, 1984, pág. 117 y nota 31.

²⁵ Trabajos clásicos y excelentes, entre ellos los de Soledad Carrasco Urgoiti y Francisco

propia, cuando sobre él se triunfa, real o figuradamente, y por eso cuando la *Primera Crónica General* (en su capítulo 734) califica al por otra parte aborrecido Almanzor como «el fuerte otrossí et bueno» resalta a continuación que fue «con quien lidió el cuende Fernand Gonçalez y l uenció dos veces», con anacronismo explicado por C. Dubler; y en esa misma línea de utilización retorcida del héroe enemigo encaja la manifestación de la esposa de este conde Garci-Fernández, que se declaraba en su *Leyenda* «enamorada de la terrible gloria de Almanzor», pero se trata, claro está, de la *Leyenda de la condesa traidora*, y el aparente elogio está mediatizado por la referencia al opuesto y traidor partido cristiano²⁶. Procedimientos así son universales, y, para no salirnos del entorno de Almanzor, recordemos, del otro lado de la frontera, la exaltación de la figura que los poetas cortesanos cordobeses practicaron con el conde Garci-Fernández, una vez que resultó vencido y muerto, con triunfo del todopoderoso *hâyi*b cordobés así matizado²⁷:

¡Qué victoria para vencedor, qué albricias para quien las aguarda,
para vidente qué visión!
Descarriado era más que una Cruz, más erguido entre escuadrones
que estandarte.
Adalid con tropas y corceles, valedor de su grey y de sus gobernantes.
Campeador con su espada en mérito y arrojo, auxiliado por la experiencia
en la desgracia.
¿Podía ocurrir que su firmeza y valor de algo le sirvieran ante tu
buena estrella?

Casi es una elegía por el héroe castellano, herido junto al Duero en 995, y poco después fallecido en Medinaceli. Casi es una elegía de verdad por un héroe, aunque enemigo, si no fuera que la respuesta anticipable a la pregunta retórica del último verso «¿Podía ocurrir que su firmeza y valor de

Márquez Villanueva, están considerados por Luce López-Baralt, «Los moriscos tienen la palabra: la literatura testimonial de una minoría perseguida del Renacimiento español», *Actes du Symposium International du C.I.E.M.: «Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous»*, ed. A. Temimi, Túnez, Institut Supérieur de Documentation, 1984, II, págs. 60-69; y en la reciente ed. e introd., por F. López Estrada y M.T. López García-Verdoy, de *El remedio en la desdicha* de Lope de Vega, Barcelona, PPU S.A., 1991.

²⁶ Referencias en M.J. Viguera, «Versos al triunfo sobre el conde Garci-Fernández», *Al-Andalus*, XLII (1978), 467-473.

²⁷ Por Ibn Darray, traducido en el artículo citado en la nota anterior.

algo le sirvieran ante tu buena estrella?», es, desde luego, un conocido «no». Los héroes sólo pertenecen a su contexto²⁸.

Y sigamos con tipos de héroes en el contexto arabo-islámico, primero de registro culto. Entre los soberanos heroificados por sus círculos cortesanos de poetas y de cronistas, lo cual es habitual, voy ahora a destacar al sultán benimerín Abû l-Hasan, el gran derrotado por Alfonso XI, en 1340, en la batalla del Salado. Lleno nos lo pintan de virtudes y de hazañas; su biógrafo y amigo Ibn Marzûq le consagró un libro de título significativo: «La verdadera y perfecta recopilación de los memorables hechos y virtudes de nuestro señor Abû l-Hasan»²⁹, y allí eleva a cotas «ilustres y famosas» (los dos calificativos del *Diccionario* sobre «héroe») la bondad del carácter de este sultán, el equilibrio de su temperamento y la perfección de su figura; sus cualidades encomiables que formaban su venerable personalidad; su justo proceder; su mucho temor a Dios; la gran atención que concedía al estado de sus súbditos; su indulgencia; su esplendidez; la inmensidad de su clemencia; la belleza de su paciencia; su extremado pudor; su devoción filial; de sus empresas en la Guerra Santa y sus algaras contra los infieles; de la magnificencia de su reino y la grandeza de sus miras, etc. etc., de este tenor: «manifiesto ha de resultar... que el elevado rango que alcanzó durante su vida y en su reinado, no puede hallarse igual en los tiempos próximos al suyo ni en los reinados anteriores, pues extendió su poder sobre territorios más dilatados en los cuatro puntos cardinales que antes».

Otro ejemplo, entre cien, de soberano heroificado es el califa de Córdoba 'Abd al-Rahmân III; sus poetas cortesanos se encargaron de ilustrar sus acciones; uno le dice:

Flor de gloria y honores, pendón de orgullo y hazañas.
Tu gloria supera lo imaginable, a tu altura epítetos no alcanzan.

Otro, el famoso Ibn 'Abd Rabbihi, declara:

Tras loar a Dios y alabarle, tras darle gracias como Principio y Fin,
poetizaré las gestas del mejor de los hombres, el ornado de generosidad valor,

²⁸ Y se agrandan *contra* el exterior : cfr. M^o Jesús Rubiera, *Tirant contra el Islam*, Alicante, Aitana, 1993.

²⁹ Ibn Marzuq, *El Musnad : Hechos memorables de Abu l-Hasan, sultán de los Benimerines*, ed. y trad. M.J. Viguera, Argel, Biblioteca Nacional, 1981 y Madrid, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1977.

que a infieles e hipócritas exterminó, y revueltas y sediciones apagó

... ..

Mira la grandeza de sus acciones, de su majestad te muestra el portento.

... ..

... él arregló el Mundo, que estaba arruinado³⁰.

No sólo hay soberanos héroes, sino dinastías enteras heroificadas, claro que con más o menos hipocresía, pero bien conscientes los fines. Tal resulta, y respecto a varias dinastías, en una especie de crónica en verso *rayaz* que el polígrafo granadino Ibn al-Jatíb compuso hasta su época, el siglo XIV; la parte sobre los Benimerines es un canto a sus dinásticos héroes:

Señores honrados y nobles y excelsos, que del Magreb Dios les hizo herederos.

Buenos caballeros, guerreros de ideales altos; los más generosos del Mundo, los más cumplidores de pactos.

Jinetes expertos, los que mejor cruzan noches y desiertos.

Los Benimerines, príncipes de tribus, en nuestros países, con preclaros signos.

Se alzaron cuando la obediencia se resquebrajaba, defendiendo la *Zuna* y la *Yama 'a*.

Al Magreb defendieron con la espada, noticia feliz y muy divulgada. Su imperio al próximo y al lejano alcanzó, así su edificio se consolidó.

Fue 'Abd al-Haqq su primer soberano, de quien por derecho reinó el más preclaro.

Consiguió el imperio a punta de espada, ¡Dios, qué honra la suya tan alta!³¹.

Tenemos, además, el tipo heroico por su sabiduría, tipo emanado de la doctrina coránica, donde encontramos avisado: «Dios eleva las jerarquías de quienes entre vosotros hayan creído y hayan recibido la ciencia» (Corán, LVIII, 12/11). Y en las tradiciones religiosas, tal situación ilustre del sabio se destaca de forma extraordinaria; refiere, por ejemplo, Abû l-Dardâ', considerado uno de los Compañeros del Profeta:

Oí al Enviado de Dios decir: 'a quien camine en busca de la Ciencia, Dios le abrirá la senda del Paraíso; los ángeles pondrán sus alas, para comodidad del que busca la Ciencia. Todos los que están en el Cielo

³⁰ M.J. Viguera, «Las bellas letras», *Abdarrahman III y su época*, coord. E. Cabrera, Córdoba, Caja Provincial de Ahorros, 1991, págs. 113-122.

³¹ Ibn Al-Jatib Raqm al-hulal, ed. Túnez, 1898, pág. 76 (trad. inédita M. J. Viguera).

y en la Tierra, hasta los peces del agua, piden perdón al sabio. La superioridad del sabio sobre el devoto es como la de la luna sobre los demás astros; los sabios son los herederos de los Profetas, pues los Profetas no dejaron en herencia ni dinares ni dirhemes, sino la Ciencia³².

Según la concepción de este contexto, las hazañas pueden ser también científicas.

Algo similar ocurre con el santo, a quien el contexto arabo-islámico culto, que ahora repasamos, antes del popular, puede llegar a rendir honores de héroe. Cuenta Ibn Marzûq, en su citada biografía del sultán benimerín Abû l-Hasan, cómo presencié la visita de su soberano al santo al-Yazûlî, cerca del valle del Sabû, volviendo de la conquista de Tremecén:

Al acercarse el jeque [santo] le hizo [el sultán Abû l-Hasan] ademán de que no echara pie a tierra, pero sus hijos se adelantaron y le ayudaron a descabargar, para que fuera a saludarle. [El sultán Abû l-Hasan] entonces descendió también, le tomó entre sus brazos y le abrazó, luego se encargó personalmente de llevarle a su montura; todo el ejército descabalgó también, cuando él echó pie a tierra; fue un día memorable. Ambos se besaron mutuamente la mano³³.

Igualdad del sultán y del santo heroificados.

Sobre las virtudes heroicas de los «amigos de Dios» se extiende la abundante literatura hagiográfica árabe. Llega a haber incluso una «caballería mística», denominada también *futuwwa*, como la «caballería laica», y la aplicación espiritual de la *futuwwa* «remite a la idea de excelencia o nobleza del comportamiento»³⁴, y se expone a través de máximas, que procuran una conducta ética, como «la *futuwwa* es preferir el honor de los hermanos al propio», es «ponerse al servicio del prójimo», es «una excelencia del carácter en el plano exterior acompañada, en el plano interior de estados espirituales auténticos», «consiste en evitar toda bajeza y actuar según una nobleza elevada de costumbres»; y cada consigna se acompaña de anécdotas en que tal «caballerosidad» se ha ejercido.

El último tipo de héroe, entre los que ahora señalo, dentro del contexto

³² Citado en *Musnad*, trad. y ed. cit., pág. 214.

³³ *Musnad*, ed. y trad. cit., págs. 135-136.

³⁴ Véase la reciente traducción del *Tratado de caballería sufi* de al-Sulami (ss. X-XI), titulado *Futuwwa*, con introducción y notas por F. Skali, Barcelona, Paidós, 1991, espec. págs. 26, 99-110.

arabo-islámico culto, es el comerciante. Enlazan sus posibles hazañas con un aspecto ilustre de la personalidad del Profeta Mahoma, y con las referencias comerciales que se encuentran en el léxico del Corán, usadas en sentido directo o figurado. Pero este comerciante que puede ser alzado al pedestal heroico es, claro está, primero de todos ellos, el que utiliza su comercio para propagar, cumplir con y consolidar la fe musulmana, a través de sus viajes y de sus riquezas. Este tipo de comerciante, a lo largo y ancho de toda la historia del Islam, ha propagado su fe por las fronteras africanas y asiáticas, señaladamente. Un caso: la conversión del rey de Nalí al Islam, gracias a la intervención del comerciante 'Alí b. Yajlaf, «hazaña» o «prodigio» –dice el texto del biógrafo al-Daryîni, en pleno siglo XIII– «que le dio fama»³⁵:

'Alí viajaba al interior de Gana para comerciar... tenía acceso incluso hasta el rey... una larga sequía afectó al país... el rey le dijo 'invoca a tu Dios, acaso nos asista'... 'Alí proclamó la Verdad... por la mañana, la lluvia cayó... [y así se produjo la conversión de Mali, por aquel heroico comerciante].

ALGO SOBRE HEROÍNAS, EN CONTEXTO CULTO

El espacio por el que pululan estos héroes del contexto culto arabo-islámico, han de compartirlo con el que ocupan las heroínas, por un lado, y además existe, con gran entidad, el registro popular del heroísmo arabo-islámico.

Las heroínas son escasas y quitan poco espacio, aunque menos en el registro culto que en el popular (donde puede operar otra fantasía recreativa y compensatoria). Otra cosa iría en contradicción con la sociedad patriarcal agnática, tan persistente en la historia de la humanidad, y con usos ni mucho menos exclusivos del contexto arabo-islámico, en que la mujer no es, en esencia (aunque pudiera serlo en ciertas excepcionales contingencias) protagonista de producción ni de consumo. Y poco héroe queda sin reconocimiento de papel protagonista. La mujer del contexto arabo-islámico no es profetisa, ni soberana, ni guerrera, para todo lo cual se requería la condición

³⁵ Joseph M. Cuoq, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII^e au XVI^e siècle*. (Bilad al-Sudan), París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1975, pág. 195, párrafo 325 (el texto es más preciso que el del geógrafo al-Bakrî, *ibid.* párrafo 145).

de varón (*dukûriyya*), aunque haya habido alguna reina (poco héroe, por cierto) como Sayarat al-Nûr, en el Egipto mameluco, y alguna guerrera. Citamos, al empezar, a Yamîla, de los Banû Tarîf de Osuna, «por su bravura, valentía y dotes caballerescas famosa, y por salir al encuentro de los caballeros y competir con ellos en el ejército»³⁶; la actuación de esta mujer, de familia de origen beréber, aunque asentada en al-Andalus y por tanto incluida en el notable proceso de arabización andalusí, ha de ponerse en relación con el mayor grado de protagonismo social que se capta en las fuentes árabes en relación con la mujer beréber, empezando por la famosa Kâhina, heroína de la resistencia beréber contra la expansión árabe a finales del siglo VII d. J.C., y continuando por otras figuras destacadas, como la Zaynab que, ya en el siglo XI, casó con varios emires beréberes, y entre ellos con Yûsuf b. Tâsufîn, haciéndose notar tanto en la esfera política, ella y otras del período almorávide, que los enemigos de aquella dinastía, atrincherados en la historiografía de signo almohade, acusarán a ese imperio de dejarse pervertir por dar poder a las mujeres³⁷.

No es profetisa, no es soberana, no es guerrera (serlo por excepción, no es serlo), pero el anti-heroísmo con que lo de un bando se mira y utiliza en el otro bando puede llevar a la adjudicación falsa de héroes, incluso de heroínas guerreras, cargada tal adjudicación de referencias de desprestigio, como ocurre con el legendario pasaje de las mujeres arqueras que, según la *Primera Crónica General de España*³⁸, estaban mandadas por una mora «tan apercebida et tan maestra de tirar del arco torqui, que era maraaquilla, et por esta razon diz que llamauan los moros en arauigo *nugeymath turquia*, que quiere dezir 'estrella de los arqueros de Turquía'» [en realidad su nombre dice: «Estrellita la Tuareg»], pero lo más significativo en todo este relato legendario es que estas doncellas guerreras son descritas como «mujeres negras, de cabellos rapados» con imagen opuesta al tipo convencional fe-

³⁶ Antes, nota 6.

³⁷ Ismat Dandas, «Adwar siyasiyya li-nisa' fi dawlat al-murabitin», *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas: "Historia, Ciencia y Sociedad" (Granada, 1989)*, Madrid, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1992, págs. 49-65 (parte árabe); y el precioso libro de Gabriel Camps, *L'Afrique du Nord au féminin. Héroïnes du Maghreb et du Sahara*, París, Perron, 1992.

³⁸ Barkay, op. cit., p. 242; L. P. Harvey, «Nugeyma Turquia: Primera Crónica General. Chapter 956», *Journal of Semitic Studies*, XIII (1968), 232-241; Alberto Montaner, *El Recontamiento de al-Miqdâd y al-Mayâsa*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988, págs. 160-173.

menino del medievo cristiano, y que frente a ellas los cristianos son «todos más blancos que una nieve». Es decir, anti-heroínas.

Héroe del comercio tampoco puede ser la mujer de este contexto, donde las normas éticas casi tampoco le dejan ser comerciante, pues advertían los alfaquíses que las que fueran al zoco (nunca a grandes distancias) a vender sus hilados sólo trataran con comisionistas de confianza, en lugares seguros³⁹. Pero, eso sí, dentro de la onomástica femenina puede encontrarse el apelativo halagüeño de «Señora de los comerciantes» (*Sitt al-tuyyâr*), como también el de «Señora de los reyes» (*Sitt al-mulûk*).

Sólo queda espacio, comparable al masculino, de heroicidad femenina para las sabias y las santas. Entre las 116 mujeres sabias que tenemos documentadas en al-Andalus⁴⁰, ninguna se ilustró tanto por sus hazañas o virtudes como para colocarla destacada en heroína, aunque el «tipo» pueda resultar heroificable. Sí que podemos considerar heroicas a algunas santas del contexto arabo-islámico, como aquella «Sol, la Madre de los pobres» de la que el místico Ibn 'Arabî, a comienzos del siglo XIII, recordaba⁴¹:

Vivía en Marchena de los Olivos y la fui a visitar muchas veces. No he encontrado, entre los hombres de Dios, quien se asemejara a esta mujer en el fervor con que mortificaba su propia alma. Fue grande en sus ejercicios ascéticos y en sus revelaciones místicas. Mujer fue de corazón fuerte, de nobles aspiraciones... encontré que había llegado ya a la morada de la inmutable perseverancia en la perfección.

Pero, además, puede haber, en nuestro contexto, un espacio propio de heroicidad femenina, es decir de «llevar a cabo una acción heroica» (recuerdo, de nuevo, la definición del *Diccionario*): a través de su habilidad con la rueca; así cumplían, por un lado, con la ordenación teórica de los valores, manifestada concretamente en el conocido hadiz «las mejores entre vosotras son las que tienen más habilidad para hilar», y, por otro, su actividad podía llegar a resultados heroicos, como en el caso de Zaynab, hermana del Mahdî

³⁹ M.J. Viguera, «Estudio preliminar» al volumen colectivo *La mujer en al-Andalus. Reflexiones históricas de su actividad y categorías sociales*, Madrid-Sevilla, Universidad Autónoma y Ed. Andaluzas Unidas, 1989, pág. 27.

⁴⁰ M.L. Avila, «Las mujeres sabias en al-Andalus», págs. 139-184, en el citado libro *La mujer en al-Andalus*.

⁴¹ *Vidas de santones andaluces*, traducción y estudio por Miguel Asín Palacios, Madrid, 1935 y reimp., Madrid, Hiperión, 1981, págs. 180-181.

almohade Ibn Tûmart, el cual, gracias a ella, hilandera, pudo subsistir, como las fuentes enaltecen⁴², convirtiéndola en prototipo heroico.

EL HÉROE ARABO-ISLÁMICO, EN REGISTRO POPULAR

Podemos pasar a describir al héroe del contexto arabo-islámico en registro popular. Hay que empezar por recordar la gran dicotomía que existe en este contexto entre categoría «especial» (traducción literal de *jâssa*, la élite) y «vulgar» (*âmma*, la plebe), es decir entre las esferas culta y popular. En esta dicotomía, todo cambia según se refiera a un registro o a otro. El registro culto tiene el árabe clásico y la composición y reproducción escrita, y es además el ámbito en que se originan o se consagran los héroes, de acuerdo con sus modelos y sus ideales, refrendados por el poder. El registro popular tiene el árabe dialectal y la composición y reproducción oral (aunque parte de tal producción llegue a fijarse alguna vez por escrito), siendo el ámbito receptivo de los modelos e ideales heroicos. Dentro de esta perspectiva, el registro popular del contexto arabo-islámico posee los mismos tipos de héroe que el registro culto, pero su ejecución es bien distinta, no sólo por el hecho de la oralidad y el empleo del habla dialectal en su reflejo, sino porque la relación del sujeto con cada uno de esos tipos de héroe se efectúa —se impone aquí— de arriba a abajo: el héroe pertenece a la categoría superior, al registro culto, y el pueblo lo recibe, lo acepta, incluso reelabora algunos de sus esquemas para su mayor inteligibilidad o le añade una dimensión recreativa muy operativa de su asimilación, gracias al recurso a una fantasía que no precisa exactas fechas, ni nombres de personajes auténticos, ni hechos literalmente ocurridos; basta la dimensión ejemplar de las consignas, la reproducción de los valores provenientes «de arriba».

Esto que acabamos de decir es lo mayoritario, pero no es todo. El registro popular a veces posee, y llega a reflejar fuera de su ámbito, pero sin que su modelo contagie al registro culto ni se generalicen de —abajo a arriba— sus ideales, algún héroe propio, que poco tiene que ver con un héroe oficial. Un ejemplo: en los fragmentos geográfico-históricos que se han conservado de al-‘Udrî (s. XI), en su registro culto, introdujo pasajes provenientes de tradiciones locales de la Frontera Superior de al-Andalus, y no de las crónicas oficiales; y, en estos pasajes, se muestra un héroe popular,

⁴² Viguera, «Estudio preliminar» a *La mujer en al-Andalus*, pág. 27.

distinto su sistema de valores y relaciones a los que enseñan los textos cultos emanados del poder central establecido; según un relato local transmitido por al-'Udrî, la familia de los Banû Salâma señoreaba tiránicamente Huesca; uno de sus dominados, llamado Buhlûl, empezó a reaccionar contra esa tiranía, y un día mató al gobernador de los dichos Banû Salâma en el pueblo de Selgua, y aunó a sus gentes, acordando como en Fuenteovejuna:

Todos nosotros hemos matado al [gobernador] (*'âmil*) de los Banû Salâma y a su criado. Conocéis bien su iniquidad, sus atropellos y su veleidad, '¿qué os parece que hagamos con ellos?', 'Dinos qué es lo que piensas tú y te seguiremos', le contestaron. 'Mi opinión, dijo, es que lleguemos hasta su seguro refugio y Dios nos dará el medio de atacarlos'. Cuarenta hombres, uno tras otro, le prestaron juramento de lealtad, y se dirigieron a Robres, en el *'amal* de Huesca, y entraron en él ...[tras combatirles, Buhlûl y sus hombres]... dieron muerte a todos los Banû Salâma... y Buhlûl... se hizo dueño [de Huesca]⁴³.

Buhlûl es un «héroe popular», alzado contra el poder establecido, y por tanto contra alguno de los tipos de héroe de registro culto, como el «soberano», por lo menos.

Hemos apuntado antes algunas diferencias entre el héroe de registro culto y el de registro popular. Otra es el género «literario» del registro. El registro culto tiene unos géneros, escritos, propios, y principalmente crónicas, repertorios bio-bibliográficos, hagiografías y bellas letras clásicas (en verso o en prosa); el registro popular posee, dentro de su primordial composición y reproducción oral (que muchas veces termina escribiéndose), además de poemas, un género narrativo en prosa, con más o menos versos intercalados, y con varios subgéneros: *hadîl*, *jabar*, *hikâya*, *sîra*, etc., como nuestros «relato», «noticia», «recontamiento», «historia», etc. En estos géneros populares encontramos también a los mismos seis tipos de personaje heroificable: profeta, soberano, comerciante, guerrero, santo y sabio. Pero su representación, en este registro popular, es distinta. Siguen predominando en él los valores islámicos, y los de sus expresiones políticas, sociales y culturales, referidos por los héroes, pero los recursos y la apariencia de su figuración cambia, y el fondo histórico queda más o menos impreciso.

El Profeta Mahoma, y los demás Profetas reconocidos por el Islam, ocupan mucho espacio. Un relato, de registro popular típico, es el texto

⁴³ Traducción por Fernando de la Granja, *La Marca Superior en la obra de al- Udrî*, Universidad de Zaragoza, 1967, págs. 65-66.

aljamiado titulado «L-alhadiṭ del-annabi sly 'llh lyh wçlm kon-el rrey Habib»⁴⁴, en el que se nos narra, con todo lujo de detalles, el milagro de la división de la luna, realizado por el Profeta, convirtiéndose por ello el dicho rey Habib al Islam. Los combates por el Islam hacen del Profeta, en el registro popular, un gran modelo heroico.

Los soberanos se abrillantan de forma extraordinaria; una leyenda marroquí refiere⁴⁵:

En otro tiempo reinaba en el Magreb una poderosa dinastía, la de los Benimerines. Dios les había concedido un inmenso poder, nadie podía resistírseles. Bajo su soberanía, el pueblo estaba protegido, no había un sólo pobre en todo el país y las mujeres hilaban la lana en ruecas de oro. Los príncipes comían en vajilla de oro y en aguamaniles de plata se lavaban.

La fuerza del guerrero, alzado en héroe épico, es siempre fantásticamente vencedora, y su espada hiperbólica; así ocurre en la *Leyenda de Ali b. Abi Talib y las cuarenta doncellas*⁴⁶:

Después ensañóse Ali; i cridó un crido muy fuerte, que se pensaron los de la tierra qu'el cielo caía sobre la tierra; i saltó su caballo; i firiólo [a su enemigo] una ferida con su espada; i partiólo por dos partes a él i a su caballo.

El comerciante de los relatos populares nos prueba la dimensión heroica de este tipo en todo el contexto arabo-islámico, quedando precisamente en el registro popular más clara la representación heroica de su papel; recordemos a Simbad el Marino, de *Las Mil y Una Noches*⁴⁷, que empezó como pobre cargador y se hizo rico comerciante en Bagdad, tras mil peripecias, que pudo contar:

Oíd mi historia, pues aún es más asombrosa que las precedentes. Dios conoce lo que está oculto y El es el más sabio... mi espíritu deseaba

⁴⁴ En el manuscrito aljamiado de Urrea de Jalón, ed. F. Corriente, *Relatos píos y profanos*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1990, págs. 177-179.

⁴⁵ E. Destaing, «Les Beni Merin et les Beni Wattas (Légende marocaine)», *Memorial Henri Basset*, París, P. Geuthner, 1928, I, págs. 229-237.

⁴⁶ Alvaro Galmés de Fuentes *El Libro de las Batallas. Narraciones épico-caballerescas*, Madrid, Gredos, 1975, 2t., I, pág. 54.

⁴⁷ *Antología de las Mil y Una Noches*, traducción por Julio Samsó, Madrid, Alianza Editorial, 1975, págs. 304-339.

ardientemente viajar y conocer nuevas tierras, comerciar, ganar dinero y obtener un provecho... cierto día en que navegáremos por en medio del mar... [cayeron en el Monte de los Monos, y aquellos animales en grandes grupos, rodearon el barco]... los monos se apoderaron de todos [cuenta Simbad, que siempre, por héroe, sale airoso].

El santo completa la dimensión ética de los escenarios heroicos, en el registro popular. Por ejemplo, en la «Leyenda del sultán mameluco Baybars» (*Sīrat Baybars*) aparecen varios santos de mérito, como Ahmad al-Badawī, tan destacado como guía espiritual durante la juventud del héroe, aunque el santo principal del relato es Sīdī ‘Abd Allāh al-Magrawī, a quien cumple asistir a los musulmanes en todas las situaciones críticas⁴⁸.

Y no falta el sabio, que pone también sus recursos de razón y sabiduría al servicio de la ejemplaridad entre las masas. Varias veces, e importantes, cualquiera de los otros cinco tipos de héroe se reviste también con el ornato de sabio. Tenemos un ejemplo interesante, en la islamización del héroe Alejandro, y como ha observado don Emilio García Gómez⁴⁹:

el gran macedonio, en la concepción total que de su figura se forma el Oriente, no va sólo movido por la ambición de dominio, sino también por el deseo de saber. Le une estrecha relación con los filósofos –sobre todo con Aristóteles, figura tan preeminente en la ciencia y en la tradición musulmana– y se apasiona por los prodigios naturales y los enigmas.

Las sentencias atribuidas a este héroe, llenas de sabiduría, son muy famosas en sus versiones árabes.

Y LA MUJER HEROÍNA, EN EL REGISTRO POPULAR ARABO-ISLÁMICO

Hablar de la mujer heroína en este contexto popular daría para una conferencia entera, como ocurre con los otros aspectos que vengo también resumiendo. Sólo voy a traer a colación un ejemplo bien significativo, el del tipo frecuente de la «doncella guerrera». En un relato árabe popular que

⁴⁸ R. Paret, *Encyclopédie de l’Islam*, I, 1160-1161, «*Sīrat Baybars*».

⁴⁹ *Un texto árabe occidental de la Leyenda de Alejandro*, Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan, 1929, espec. págs. LVI-LVII.

vino a desembocar en el texto aljamiado, titulado *El recontamiento de al-Miqdâd y al-Mayâsa*, la joven luchadora al-Mayâsa es

auténtico correlato arquetípico del héroe masculino sólo a partir del vencimiento, ya que sólo entonces, es decir, cuando la mujer guerrera, como *vencida*, pierde su razón de ser y, al encontrar a un hombre más poderoso que ella, se le «somete» y pasa a ser su fiel amante, es cuando puede convertirse en modelo real del comportamiento propugnado para la mujer en el seno de una sociedad misógina⁵⁰.

Y con esto termino mis notas sobre el héroe en el contexto arabo-islámico, esperando que de la comparación entre contextos, como se ha procurado en este Simposio, se produzca un mejor conocimiento del tema. Pero aún una observación final: ligado al montaje de los héroes, a sus tipos, registro y trascendencia, tiempo y lugar, se encuentra el sistema de las estructuras y de los valores de una sociedad, y, por tanto, indagar sobre todo esto, ahora en el contexto arabo-islámico, nos acerca a definir sus funcionamientos, y, entre otros, uno muy llamativo, y poco analizado todavía desde la historia de las mentalidades, como es la persistencia de tales valores y estructuras arabo-islámicas a través de los siglos, si consideramos la vigencia secular que han alcanzado sus héroes.

⁵⁰ Edición y estudio por Alberto Montaner Frutos antes citados, espec. págs. 170-171.

Miguel-Ángel LADERO QUESADA

EL HÉROE EN LA FRONTERA DE GRANADA

De las sucesivas fronteras que conoció la historia hispánica medieval ninguna produjo tanta realidad y tanta ficción literaria que podamos hoy considerar heroica como la frontera de Granada, entre los siglos XIII y XV. Limitaré por eso mis comentarios al tiempo y al espacio relacionados con ella aunque pueda hacer alusión a acontecimientos o personajes de épocas anteriores, a título comparativo.

Es preciso, sin embargo, que nos preguntemos si se puede, y hasta qué punto, aplicar las categorías de héroe y heroico a individuos y sucesos vinculados a la historia de las relaciones fronterizas entre Castilla y Granada, incluso si nos limitamos al lado europeo-cristiano de la raya. De manera que plantearé una pregunta ociosa y extemporánea porque el título general de este coloquio y la atribución de temas de estudio concretos a los que participamos en él dan por supuesto que todo el mundo tiene ya la respuesta: ¿qué es un héroe?

Todos sabemos que el nombre y el concepto de héroe proceden de Grecia, aunque sean adaptables a diversas mitologías¹. El héroe griego tal como aparece, por ejemplo, en la obra de Homero, es un *ser superior que destaca en la guerra y en la aventura y que posee virtudes excepcionales como el valor y la lealtad ... la bravura militar y la prudencia en el consejo*.

¹ Algunas de las ideas y las expresiones en cursiva de esta introducción están tomadas de los artículos correspondientes de *Encyclopaedia Britannica*, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Edinburgh, 1959, 4ª ed.), *Enciclopedia Italiana*, *Enciclopedia Einaudi* (artículo de M. Augé). Vid. también, F.R.S. Raglan, *The Hero*, Londres, 1936, J. Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton, 1968, V. Vedel, *Ideales de la Edad Media. I. Vida de los héroes*, Barcelona, 1925. M. Eliade, ed. *The Encyclopedia of Religion*, Nueva York, 1987.

Importa menos que sea de origen semidivino o simplemente humano, e incluso que tenga o no características físicas extraordinarias o especiales, pero es muy frecuente que viva en *épocas fundadoras*, lo que hace más sencilla su mitificación posterior, la construcción de una memoria que puede apoyarse en el culto, en torno a su tumba, de la que incluso sigue irradiando su potencia benéfica, salutífera o profética. A veces, incluso, se cree en la posibilidad de su retorno, cuando el pueblo lo necesite, o se le imagina transformado en eternidad bajo la forma de estrella, piedra, etc.

Si la integración del héroe en el universo de lo religioso es tan sencilla en época greco-romana, se debe a que en su biografía se han producido y desarrollado de manera ejemplar aspectos fundamentales de la contraposición vida/muerte, de lo que da sentido/significado a la acción humana, de lo que constituye los orígenes de la sociedad. El héroe es, ante todo, el fundamentador arquetípico de un orden.

Pero es notable que la memoria del héroe esté destinada a conservar un orden, cuando a menudo su vida ha sido un esfuerzo de cambio y revolución o, por decirlo con otras palabras, un símbolo de *la lucha del hombre por superar las limitaciones de su existencia y conquistar una vida más plena y total*. En la biografía de muchos héroes hay elementos comunes o frecuentes, tales como los signos maravillosos o sobrenaturales que acompañan a su nacimiento, lo azaroso de su infancia, pues con frecuencia son abandonados o expuestos cuando nacen, la superación de pruebas y peligros antes de adquirir su *status* —suele ser frecuente la victoria sobre un dragón o monstruo—, el perfeccionamiento de su *status* y de las riquezas que lleva consigo mediante el combate y también el matrimonio, la muerte heroica, el traslado al cielo de forma especial, o bien a un cielo diferente...

En la tipología del héroe que propone M. Augé hallamos, en primer lugar, a los héroes míticos, creadores de ley y norma y fundadores, por lo tanto, de la vida social: son los denominados por otro autor *héroes culturales*. A los héroes de la tragedia o de la épica, que reafirman con sus acciones el orden general de la sociedad y los papeles y estatutos personales y de grupo en su seno. A los héroes literarios, en fin, que corresponden a periodos histórico-culturales posteriores, y cuyas cualidades y circunstancias pueden ser mucho más variadas, e incluso pueden no corresponder a un ser real. La vulgarización del concepto permite extender la categoría de héroe a cualquier persona objeto de reverencia, honor y admiración en grado sumo, por algún concepto relacionado, en general, con lo extraordinario.

Pero en época griega las exigencias de lo heroico eran mucho más

nítidas. Los héroes, o eran míticos o eran épico-trágicos. Entre ellos se contaban algunos antepasados, muertos ilustres, a los que se rendía culto. Diversos fundadores de ciudades y colonias o restauradores del orden político. A veces, en época algo más tardía, fundadores de asociaciones religiosas o de escuelas filosóficas.

A decir verdad, salvo en lo que se refiere al concepto guerrero del héroe, las categorías de lo heroico en la cultura griega no se podían adaptar fácilmente a otros ámbitos culturales, aunque en todos ellos exista un espacio para lo que, de forma más o menos difusa, podemos considerar heroico, por ejemplo, sin ir más lejos, en la tradición cultural germánica.

La cultura europea occidental partió de la herencia clásica y germánica en la configuración de lo que para ella era heroico, pero también de la tradición bíblica en la que hay personajes fácilmente asimilables a tal categoría como Moisés o David, y añadió su propia experiencia cristiana, al adaptar categorías mentales y prácticas aplicables antaño a los héroes clásicos para el desarrollo de la memoria y culto de los mártires y, luego, de los santos en general: confesores, monjes, misioneros, etc.

Por otra parte, en la Europa medieval estaba limitada la posibilidad de referirse a *héroes míticos* fundadores por el mismo hecho de ser una cultura cristiana, aunque era posible apelar al recuerdo y apoyo de los fundadores de la identidad colectiva que se pretendía restaurar o defender, considerándolos a modo de héroes o, mejor, de protectores de lo heroico implicado en la tarea restauradora: así sucede en la España medieval de la *reconquista* con el apóstol Santiago y con San Isidoro de Sevilla, introductor del cristianismo el uno y mentor el otro de la monarquía hispanogótica. Tampoco era posible, a menudo, aceptar muchos argumentos de lo heroico clásico o germánico, salvo a través de la ficción literaria. En consecuencia, se desarrolló una nueva gama de *héroes épico-trágicos* bajo la doble forma del guerrero y del santo: la plena definición de las virtudes heroicas –así se las llama– precisas para ser reconocido santo data del siglo XIV, pero responde a las tradiciones e ideas forjadas en los mil años anteriores de historia de la Iglesia.

Observemos que tal adscripción no es caprichosa sino que sirve bien a la finalidad de lo heroico como reafirmador del orden general de la sociedad. En una sociedad estamental, inspirada en fundamentos indoeuropeos, tal como eran las medievales, sólo podían ser héroes o los guerreros –aristócratas y nobles casi siempre, a medida que la caballería se vincula a ambas situaciones sociales– o los religiosos –sacerdotes, monjes, etc. aunque un resquicio de la puerta quedaba abierto al resto de los cristianos–. Dicho de

otra manera, los *oratores* y los *bellatores*, que constituían los dos primeros estamentos sociales, podían acceder a lo heroico a través de su propio oficio, pero los *laboratores* no, o apenas. Recordaré aquí, a título de anécdota, que San Isidro Labrador se ganó la santidad por su devoción y sus rezos, mientras los ángeles cuidaban de arar el campo que había abandonado ... El logro de la santidad a través de lo cotidiano es un concepto de tiempos modernos y los define como tales frente a los anteriores a partir del siglo XVI. Así, San Ignacio de Loyola o Santa Teresa de Jesús tuvieron que realizar sendas transformaciones mentales para renunciar a sus ideales primitivos –ir a Jerusalén como cruzado y predicador en busca del martirio, ir a *tierra de moros* a confesar la fe y morir por ella– para desarrollar sus reformas religiosas y proponer caminos de santidad nuevos, distintos aunque no incompatibles con el modelo heroico anterior.

La cristianización de la caballería, ocurrida a lo largo del siglo XII, produjo, por otra parte, la posibilidad de un héroe mixto que, sin dejar de ser guerrero, actuaba por móviles religiosos de santidad o, al menos, de defensa de la Iglesia y al amparo de ella puesto que su manifestación perfecta fueron los caballeros de las Ordenes Militares y su actuación en las guerras consideradas cruzadas, en Tierra Santa o en otras partes.

Otro rasgo primigenio del héroe en la cultura europea es su condición masculina. Claro está que las mujeres pueden alcanzar lo heroico, sobre todo en el aspecto religioso, pero es echando mano de una presencia de ánimo y de un valor que todos los autores se apresuran a describir como varonil, aunque la heroicidad se refiera a situaciones específicas de su sexo. La palabra héroe es del género masculino en todas las lenguas europeas, aunque tiene su equivalente femenino, que es heroína, pero no sé si con esta peculiar manera de formar el género se salva la hoy irritante desigualdad o más bien se consolida.

Dejando aparte la anterior observación en lo que tiene de hipotética, añadiré a estas reflexiones preliminares otra más: lo heroico nace en el individuo pero no concluye en él. El santo incrementa el tesoro de gracia administrado por la Iglesia y del que todos sus miembros se benefician. El guerrero triunfa para el bien y el acrecentamiento de su linaje pues, salvo excepciones, es un noble. La mujer heroica en su castidad o en sus virtudes familiares asegura la condición genuina de una estirpe que puede dar nuevos héroes; es su raíz indispensable.

A finales de la Edad Media, todas estas categorías mentales estaban bien consolidadas en la sociedad castellana tanto por su herencia histórica

como por la renovación de ciertos valores religiosos y caballerescos que se observa desde el segundo tercio del siglo XIV y, sobre todo, en el XV.

Siglos de frontera móvil y a menudo violenta habían forjado una trabazón especial entre valores guerreros y valores religiosos en la mentalidad colectiva, sobre todo en la de aristócratas y eclesiásticos, en torno a los conceptos nucleares de cruzada y caballería, reconquista del territorio y misión evangelizadora entre los musulmanes como opción preferible a las expulsiones o a las coexistencias limitadas y frágiles. No es casualidad que la teoría de la misión haya tenido en suelo hispano a muchos de sus mejores exponentes, desde Ramón Llull a Juan de Segovia, ni que una variante monástico-eremítica de la caballería –representada por los monjes jerónimos– se haya expandido tan velozmente por la península desde fines del siglo XIV. Tampoco es casual el fenómeno tan importante del *renacimiento trovadoresco* en época trastámara, que actualiza los valores, los temas y los tópicos de la caballería tradicional.

Todo aquello, más otros aspectos que ahora no detallaré, servía para facilitar cobertura y justificación teórica o doctrinal y forma expresiva a una práctica, a unas realidades guerreras y religiosas, que existían aún en la frontera de Granada, donde no se jugaba al *artificio de lo heroico*, según la expresión que Huizinga aplica a la caballería flamenca, sino que se luchaba con aspereza, brutalidad y, a menudo, con valor. Y más adelante, cuando la frontera de Granada era ya solo un recuerdo, aquel cúmulo de ideas cobijó y fundamentó un orden social clerical e hidalguista durante siglos, definió una interpretación dominante del pasado, impulsó en buena medida la acción exterior española. De él proceden todavía, junto con los males y los bienes del pasado, partes de nuestra propia identidad, por muy lejos que estemos ya de cualquier tipo de «edad heroica».

Para la conceptualización y expresión de tales valores se utilizaban a menudo textos y autores de épocas pasadas, pero su madurez se observa igualmente en muchos escritos del siglo XV, tanto religiosos como cortesanos. Me detendré muy brevemente sólo en dos de éstos, donde se muestra el camino guerrero hacia lo heroico. Sus páginas son, en cierto modo, la quintaesencia de las imágenes y reflexiones surgidas desde siglos anteriores sobre la vía hispana hacia el heroísmo, que todavía algunos recorrieron en la frontera de Granada.

En 1459 concluía Alfonso de Palencia su *Tratado de la perfección del triunfo militar* donde se pregunta porqué, si las gentes de España son las más hábiles en el ejercicio de las armas, no se benefician de ello para obtener

triumfos y evitar *el tiempo tempestuoso* que arrasaba entonces a lo que Palencia llama “la más extendida España” –léase la Corona de Castilla–². La respuesta es simple pues hay “tres cosas sin las cuales juntas no se puede alcanzar perfecto triunfo militar, conviene a saber, orden, ejercicio y obediencia”. El personaje de ficción creado por Palencia busca en Italia las lecciones de orden y obediencia que harán triunfador al inigualable ejercicio de armas propio de los españoles y a su fiereza un tanto torva, que el mismo Palencia pondera al describirlos como “una nación muy oscura e dañosa, por una entrañable saña afeccionada a pensamientos muy malinos”. Semejantes observaciones hallamos algo después, hacia 1512, en los escritos del embajador florentino Guicciardini: “Los hombres de esta nación son de carácter sombrío y de aspecto adusto, de color moreno y de baja estatura; son orgullosos y creen que ninguna nación puede compararse con la suya ... son inclinados a las armas, acaso más que ninguna otra nación cristiana, y son aptos para su manejo por ser ágiles, muy diestros y sueltos de brazos, y en las armas estiman mucho el honor, hasta el punto de que, por no mancharlo, no se cuidan generalmente de la muerte...”³.

Tales condiciones sólo pueden encauzarse hacia la eficacia y, en su caso, el triunfo heroico, si se sujetan a orden y obediencia, y se llevan a cabo bajo los principios de sabiduría y prudencia, es decir, si el valor y la lealtad propios del *ejercicio* quedan sujetos a disciplina, aunque ésta pueda ser o parecer más despersonalizada y menos propia para ser vehículo de heroísmo. Por eso, en el campamento del caudillo Gloridoneo, que es el gran maestro en el arte de la guerra, en la ficción palentina, “dentro de la tienda –de éste– no solamente por arreo estauan las armas, mas libros, i ninguna cosa se dezía salvo con sabieza”. Todo el tratado de Alfonso de Palencia es una descripción exaltadora de las estrategias y tácticas que combinan los tres principios, en el seno de ejércitos organizados, “ca en governar exército mucha más eficaz doctrina se requiere que en todos otros negocios de los mortales ... A uno, mientras capitanea, es absolutamente cometida la vida de innumerables varones, i la salud de la provincia, la honra de la gente, la estima y libertad, las riquezas i todas las otras cosas ... Por lo qual, assi como

² Editado por A.M. Fabié en la colección *Libros de antaño*, vol. V, Madrid, 1876. Vid. también R.B. Tate, «El Tratado de la perfección del triunfo militar de Alfonso de Palencia», en *Essays on Narrative Fiction in the Iberian Peninsula in Honour of Frank Pierce*, Oxford, 1982, pp. 163-176

³ Transcrito por Fabié en su estudio introductorio, *op. cit.* nota 2.

la negligencia del cabdillo y su ignorancia menaza muerte, en la misma manera su diligencia y saber son causa que los guerreros ayan vida gloriosa, i su pueblo aya bienandantes sucesos ... Porque la libertad humana y peso de la vida consiste en este negocio”.

El estudioso de la frontera y de las guerras de Granada encuentra en el *Tratado* de Palencia los principios teóricos que tan bien conocieron los principales capitanes de la época, y cuya aplicación les valió a veces fama heroica: cómo desarrollar una batalla campal, hacer talas, obtener información a través de cautivos o de espías-adalides, montar campamentos fortificados, efectuar alardes de tropas, tomar plazas, evitar saqueos precipitados y anárquicos, y repartir el botín en orden y momento oportunos.

Un esfuerzo comparable, aunque con otros criterios, para racionalizar el significado de la acción guerrera y sus fines se encuentra en el *Tratado del esfuerzo bélico heroico*, escrito por el Dr. Juan López de Palacios Rubios al término de su vida, en 1524, para instrucción de su hijo, que entonces tenía 18 años⁴. El famoso letrado y consejero regio comienza por reconocer que “verdad es que las cosas del esfuerzo mejor se aprenden y saben por ejercicio y experiencia que por escrito”. Y posiblemente mis oyentes pensarán también que estoy en una posición teórica muy alejada de la frontera de Granada; pero todo llegará y entonces demostrarán su utilidad estos fundamentos doctrinales que, a fin de cuentas, son una decantación de tales experiencias.

Palacios Rubios considera que la fortaleza moral específicamente “bélica o de la guerra heroica, por la cual se hacen o pueden hacer actos virtuosos en guerra o batalla” se sustenta en un hábito y disciplina adquiridos y bien cultivados de la persona, y se manifiesta cuando la ocasión llega: “las cosas en que el hombre esforzado ha de mostrar su esfuerzo han de ser grandes, graves, difíciles, terribles y peligrosas, en que se tema o espere de presente peligro de muerte, en batalla general o particular. Al cual peligro se ponen los hombres por ganar honra y gloria o por no incurrir en infamia o deshonor, queriendo más morir honradamente haciendo lo que deben que vivir en mengua no haciendo”.

El *hombre esforzado*, es decir, el héroe potencial, no es un osado temerario, pero tampoco un miedoso aunque conozca y valore el sentimiento de temor. Lo heroico, además de no ser fruto de temeridad enloquecida, debe ser justo porque “la justicia es compañera del esfuerzo” y “en cosas injustas

⁴ Utilizo la versión de J. Tudela editada por Revista de Occidente, Madrid, 1941.

o injustamente proseguidas no se puede decir el hombre esforzado ni el acto virtuoso”; y debe ser también resultado de la combinación de esfuerzo y prudencia, pues “el hombre que no es sabio y prudente no se puede decir esforzado”.

En la enumeración de actos donde se muestra el esfuerzo valeroso o «virtuoso» que propone Palacios Rubios encontramos casi todas las situaciones posibles que ocurrieron en la frontera de Granada, tanto en grandes guerras como en acciones particulares. Son éstos:

- Saber huir de los enemigos, pues la huida puede ser un arte.
- Retrasar o dilatar el comienzo de la batalla.
- Esperar la batalla aparejado (es decir, bien preparado).
- Arremeter al enemigo.
- Herir en los contrarios.
- Sostener y sufrir las heridas, golpes y males de los contrarios.
- Evitar el ensoberbecimiento de la victoria, saber cuándo hay que tener clemencia con el vencido y cuándo no, si puede volver a ser peligro en el futuro.

En mi exposición sobre el héroe o, mejor tal vez, lo heroico en la frontera de Granada, he de referirme a casos particulares. Nos hallamos ante un tipo de historia de manifestación necesariamente biográfica, puesto que parte de actos de la voluntad consciente y libre de determinadas personas, aunque vayamos mucho más allá de lo individual a la hora de los análisis e interpretaciones para mostrar lo que esa conciencia y libertad deben a un tiempo histórico con sus propias características. Pero cuanto más se quisiera olvidar o desdibujar a los protagonistas, más se perdería la capacidad de apreciar la identidad irrepetible que lo heroico tiene en cada caso, y la posibilidad misma de historiarlo. Entre el teórico de la tipología de lo heroico en sus modelos literarios y el cronista o romanzador que canta a su héroe con simpleza y también, muchas veces, con intereses apologéticos, un historiador ha de tomar la racionalidad del primero y la sensibilidad del segundo si quiere cumplir con su oficio.

La frontera de Granada fue un tiempo y un lugar para lo heroico, como para tantas otras realidades singulares mucho más prosaicas y frecuentes, y ocurrió con cierta frecuencia que se incorporó *materia literaria* de cantares de gesta y libros de caballería a episodios o aspectos de la biografía de personajes reales para elevarlos a la condición ritual de héroes. Sin embargo,

en la frontera de Granada se encuentran pocos individuos donde lo heroico sea rasgo principal y continuo; hay caballeros, guerreros de diverso tipo, clérigos y frailes cuya actuación alcanza a veces tal categoría, o así es considerado por sus biógrafos y ensalzadores, de modo que podemos compararlos con modelos de heroicidad más antiguos pero sin olvidar que, al ser personas de carne y hueso, y de las que sabemos más, su heroicidad lo es, si me permiten la expresión, a tiempo parcial.

Comenzaremos por los eclesiásticos antes de dedicar mayor espacio a los caballeros, siguiendo el viejo orden estamental, en el que los *oratores* preceden a los *bellatores* en razón de la dignidad de su oficio, aunque manejen las mismas categorías mentales a veces pues es propio de ellos, más que de nadie, defender el honor de Dios y ganar fama ante Él.

Pedro Pascual había nacido en Valencia, hacia 1227, hijo de cristianos cautivos o mozárabes. Profesó como fraile de la orden redentorista de La Merced en 1250 y colaboró con su fundador Pedro Nolasco. Dedicó largos años al estudio y enseñanza de la teología y a la predicación, fue ayo del infante Sancho, hijo de Jaime I, y cuando Sancho se convirtió en arzobispo de Toledo, consagró a su maestro como obispo *in partibus* de Granada. Después de la primera entrada de los benimerines en la península, en 1275, fray Pedro dedicó todo su esfuerzo al rescate de cautivos en Andalucía y fundó tres casas de su Orden desde 1280, en Baeza, Jerez y Jaén. Era anciano cuando fue elegido obispo de Jaén, en 1296; poco después, a comienzos de 1297, estaba ya cautivo en Granada, no sabemos bien por qué motivo, y allí dedicó todos sus esfuerzos a enseñar a los otros cautivos y darles los sacramentos para que perseveraran en su fe. Incluso se le permitía salir “y visitar a las christianas que estaban sirviendo en casas de muchos moros principales, y con su doctrina esforzarlas, para que en sexo tan frágil no faltara el cimiento de la ley, que es la fe, y a los niños, hijos suyos, les enseñaba sus misterios. Y asimesmo buscaba socorros que llevar a los cautivos oprimidos y muertos de hambre”. Hasta el extremo de que invirtió en liberar a otros el dinero enviado para su propio rescate.

Pero fue más lejos, al escribir en prisión un comentario o *Biblia Pequeña* para enseñanza de los cautivos, donde se respondía a los principales argumentos de musulmanes y judíos contra la divinidad de Cristo, la Santísima Trinidad o la virginidad de María. ¿Difundió también entonces las ideas contenidas en otro libro, anterior posiblemente y mucho más extenso, que había dedicado a la *Impugnación de la seta de Mahoma e defensión de la ley evangelica de Christo*? Es muy posible y aquello, junto con la acusa-

ción de hacer proselitismo entre musulmanes, le valió el martirio, decapitado mientras decía misa en diciembre del año 1300, según quiere la tradición, cuyo empeño en mostrar la máxima ejemplaridad del héroe-santo se manifiesta muy bien en este último episodio de inmólación junto al altar –símbolo del mismo sacrificio de Cristo– según ya ocurrió a otros santos medievales como Thomas Becket.

La fama de santidad de Pedro Pascual comenzó pronto y, como era de esperar, la atribución de milagros. En 1580 se pretendió haberse encontrado su cuerpo enterrado en el antiguo Cerro de los Mártires de Granada, donde tenían entonces los carmelitas descalzos su convento y huerta, pero es más cierto que fue llevado a enterrar a la catedral de Baeza a poco de su muerte. Lo que sucede es que, hacia 1580, el ambiente de exaltación devocional estaba en su apogeo, como parte de la polémica sobre los moriscos y la execración del Islam como religión antagónica del cristianismo español. Bien es verdad que el Cerro de los Mártires era un lugar que se prestaba a tales rememoraciones: es el cerro de Torres Bermejas, a espaldas de La Alhambra, donde estuvieron situados los corrales y mazmorras que sirvieron de prisión a muchísimos cautivos cristianos durante la época nazarí. En memoria de ellos, y en especial de Pedro Pascual y de otros mártires, habían fundado allí una capilla en 1492 los Reyes Católicos, aunque después se puso bajo la advocación de los santos Cosme y Damián. Por fin, en los años cuarenta del siglo XVII, se intentó promover la causa de canonización de Pedro Pascual, a partir de la misma sede giennense: la obra de Martín de Jimena Jurado sobre los obispos de Jaén, que sigo en mi exposición, se debe en gran medida a aquel empeño, y contiene muchos asertos y datos añadidos con posterioridad o, al menos, no comprobables en fuentes coetáneas o próximas a los sucesos⁵.

Pero si ahora nos ha interesado fray Pedro Pascual es por el carácter paradigmático de su figura: a través de ella se define un tipo de heroísmo, dedicado a la redención de cautivos y a la predicación en tierra islámica, partiendo del bagaje de conceptos y conocimientos sobre el Islam que ha-

⁵ *Catálogo de los obispos de las Iglesias Catedrales de Jaén y Anales eclesiásticos de este obispado*, 1653. Reimpr. 1991, Universidad de Granada. Vid. también G. Sáiz Muñoz, «Críticas contra el profeta Muhammad contenidas en la obra El obispo de Jaén sobre la seta mahometana de Pedro Pascual (siglo XIII)», *Homenaje... Cabanelas*, Granada, 1987, I, p. 477-490.

bían acumulado los eclesiásticos a lo largo del siglo XIII, y que se muestra en su libro principal.

No fue el único en ser redentorista y misionero, ni en hallar el martirio en el empeño. Cautiverios y muertes de otros frailes redentoristas se recuerdan en las crónicas y memorias de la orden de Nuestra Señora de la Merced, aunque no fuera una situación común, ni siquiera frecuente, en la entrega y dedicación de los frailes, además de que solía estar relacionada con intentos de evangelización de los musulmanes, lo que estaba tan prohibido y castigado con la muerte en Granada como la predicación del Islam lo estaba en Castilla.

Así sucedió que, en 1397, el intento de dos franciscanos llamados Juan de Cetina y Pedro de Dueñas, que fueron a Granada a predicar, terminó con su ejecución, después de advertencias previas. La *Crónica de Enrique III* lo narra así:

En este año fueron dos frayles de la Orden de Sant Francisco a predicar a Granada la fe de Jesucristo, e el rey de Granada defendiogelo que lo non ficiesen, mas ellos non quisieron obedescer el mandado del rey, y los mandó azotar. E estando ellos todavía en su entención, fizolos cortar las cabezas e arrastrar por toda la cibdad. E esto fue en el mes de mayo. E trajeron a Sevilla e Cordoba algunos de sus huesos por reliquias, diciendo los frayles de su Orden que facían milagros⁶.

Otros casos de muerte por la fe se refieren a cautivos que rechazaron los requerimientos para hacerse musulmanes. En la misma obra de Jimena Jurado se exponen dos que pueden utilizarse como ejemplo de una situación que, por lo que sabemos, no parece que fuera abundante. Uno sucede en 1340, ante Tarifa, cuando el caballero Juan Alonso de Salcedo, preso por los musulmanes en batalla, se negó a abrazar el Islam, aunque el meriní Abu l-Hasan le ofrecía riquezas y honores militares: tal vez la historia de Salcedo es el contrapunto de muchas otras en que cristianos cautivos sí que pasaron a la condición de *tornadizos* o *helches* y al servicio militar de los granadinos o norteafricanos. El otro caso ocurre en 1396 –los años finales del siglo XIV fueron pródigos en sucesos extraordinarios en la Frontera y, en general, en Andalucía, por lo que parece– y se refiere a dos doncellas de Torrejimenó, Juana y María, apresadas mientras lavaban en la Fuente del Alamo, cerca

⁶ *Crónica de Enrique III*, B.A.E., 66, suplemento, p. 246. D. Cabanelas, «Dos mártires franciscanos en la Granada nazari: Juan de Cetina y Pedro de Dueñas», *Estudios de Historia y de Arqueología Medievales* (Cádiz), V-VI (1985-86), pp. 159-175.

del pueblo: compradas por sendos capitanes, que deseaban hacerlas sus mujeres, se negaron a la conversión y renegaron del profeta Mahoma, por lo que fueron decapitadas: también aquí nos hallamos en presencia de una historia ejemplar y compensatoria de los otros muchos casos en que cautivas cristianas sí que islamizaron o, al menos, fueron mujeres de musulmanes, cosa que la ley islámica no prohíbe, aunque sí la cristiana.

Y, en fin, con ocasión de entradas y razzías granadinas en tierra cristiana podían producirse asaltos a poblaciones, profanaciones de iglesias, muertes de sacerdotes, religiosos y otras personas refugiados en ellas como lugar más fuerte y último refugio –igual que los musulmanes a menudo hacían lo mismo en sus mezquitas cuando la razzía era andaluza o murciana–. Así sucedió en 1471, en Santiago y La Higuera de Martos, y el condestable Miguel Lucas de Iranzo, que defendía toda la frontera de Jaén, no dejó de informar al papa Sixto IV, en demanda de indulgencia de cruzada para sostener mejor los gastos de aquella continua serie de escaramuzas.

La historiografía eclesiástica posterior atribuye a los protagonistas de todos aquellos casos la condición de mártires pero es evidente que la frontera de Granada no fue un vivero de héroes-mártires. Lo religioso es, más bien, un trasfondo justificador de las guerras, y la guerra misma se presenta como algo tan justo, a servicio de la reconquista de la tierra y de la expansión de la fe contra la usurpación y el error islámicos, que no fueron escasos los eclesiásticos directamente implicados en acciones bélicas aunque, en general, se trate de miembros de familias nobles que no han olvidado su condición al vestir los hábitos.

Así sucedió con Gonzalo de Zúñiga, hijo del Justicia Mayor de Castilla Diego López de Zúñiga y obispo de Jaén entre 1423 y 1456. Defiende la tierra contra una incursión musulmana en 1425 y cae prisionero por primera vez, siendo rescatado a los pocos meses. En 1431 tiende una celada victoriosa a los moros de Colomera, al otro lado de la raya, y participa en la gran campaña de La Higuera. En 1435 es el primero en poner su escala para tomar al asalto Huelma, cosa que no se logró entonces, y participa en una batalla notable, en la vega de Guadix. No sabemos que ocurriría en los años siguientes, aunque lo imagino más ocupado en las reyertas internas de Castilla, pero en 1456 estaba otra vez preso en Granada, donde fue decapitado el 23 de junio, en el ya conocido Campo de los Mártires. Su sucesor en la sede, que fue su sobrino Alonso de Acuña, afirmaba que los musulmanes no habían aceptado rescate alguno por él.

La figura del obispo-guerrero se sitúa en el extremo de la gama de posibilidades de heroicidad clerical. La del caballero-religioso está cerca de

ella, aunque pertenezca a otra gama de lo heroico: no me referiré ahora a los freires de las Ordenes Militares, sino a los caballeros en general, sin votos especiales. Todos tenían claro que lo que daba justicia a su acción era, sobre todo, el fundamento religioso. Y por eso mismo podían recibir fuerza especial para, sin ser héroes habitualmente, llegar a serlo y alcanzar el triunfo.

He aquí un solo ejemplo: En 1339, los caballeros de la mesnada del rey que guarnecían Jerez de la Frontera, aun siendo pocos, vencieron en campo abierto a un número muy superior de musulmanes,

Et como quiera que estos christianos vencieron los moros seyendo muchos mas que ellos, non lo deben tener los omes por maravilla: ca el estoriador oyó decir que aquellos caballeros de la mesnada del rey que allí se acaescieron, magüer que en sus tierras fuesen malfetriosos en el tiempo que allá estaban, pero que desque llegaron a estar en aquella guerra contra los moros, que mantenían muy bien christianidad non tomando ninguna cosa de mala parte, et guardandose mucho de pecar, et confesando mucho a menudo, et haciendo la emienda que podían de sus pecados, e cada domingo comulgaban. Et así, pues ellos facían esta vida, non es de maravillar que pocos dellos venciesen a muchos moros.⁷

No obstante, la caballería tenía su propia ética, unas normas que se mencionan también con frecuencia, aun procurando evitar roces con la referencia cristiana básica. ¿Pueden, por ejemplo, esperar ayuda providencial el rey o el caballero que faltan a su palabra?: si se aplica un criterio religioso, la respuesta sería posiblemente tibia, pero para el caballeresco no, pues pocas cosas hay peores que faltar a la palabra: los infantes Pedro y Juan en 1319 y Alfonso XI en 1349 reanudaron la guerra antes de que concluyeran las treguas concertadas con los musulmanes, y en ambos casos murieron.

Además, los caballeros combatían por motivos sociales y económicos que no pueden asimilarse simplemente a los religiosos y que se expresan claramente en crónicas, biografías, escritos y tratados sobre la caballería, sus finalidades y deberes. El acceso a la heroicidad se produce, por lo tanto, por motivos peculiares y propios de su estamento, como vamos a ver inmediatamente. Y también es preciso no olvidar que la caballería en Castilla era un ideal y un modo de vida vinculado a la situación y relaciones políticas, en especial las que se producían entre reyes y nobles. La preocupación mani-

⁷ *Crónica de Alfonso XI*, cap. CCVI, p. 306. B.A.E., 66.

festada por algunos reyes desde Alfonso XI –Juan I, Enrique III, el infante Fernando de Antequera, Juan II...– por promover la caballería y vincularla a los intereses monárquicos, pues el rey era el primer caballero de Castilla, pone de manifiesto que el caballero sólo puede serlo dentro de un orden, el de la lealtad al Estado monárquico que madura a lo largo de la Edad Media tardía.

Conocemos bastante bien muchos rasgos históricos de la vida y acciones de Alfonso Pérez de Guzmán, que fue primer señor de Sanlúcar de Barrameda y fundador del linaje de los futuros condes de Niebla y duques de Medina Sidonia. Sin embargo, la leyenda ha envuelto al personaje con un halo heroico y extraordinario que debe mucho a diversos escritores –cronistas de la Casa a veces– desde el segundo tercio del siglo XV. Cuando Pedro Barrantes Maldonado concluye sus *Ilustraciones de la Casa de Niebla*, en 1541, el personaje, real en parte, imaginado en otra, llega a la mayoría de edad literaria y simbólica como modelo del héroe de la frontera. Así lo voy a presentar ahora, dejando en un segundo plano, a modo de acotaciones, las críticas sobre la veracidad o fantasía de los rasgos que le atribuyeron sus biógrafos⁸.

En Pérez de Guzmán, que vivió entre 1256 y 1309, se dan más que en ningún otro noble andaluz los rasgos característicos de lo heroico, unas veces reales, otras añadidos por las imágenes literarias creadas en torno suyo para mayor honra de su memoria y de su linaje. Imágenes que a veces recuerdan o repiten, ahora lo veremos, caracteres de héroes-guerreros más antiguos e incluso de ficción.

El origen lejano y poco preciso del linaje es un primer dato enaltecedor. Los Guzmán descenderían de un hermano del duque de Bretaña que vino a León en tiempos de Ramiro I, participó en sus victorias y casó con su hija Hermisenda. Esta procedencia bretona fue muy mencionada por los duques de Medina Sidonia en el siglo XV, en relación con el comercio entre Sanlúcar y los puertos de Bretaña, y acaso en torno a este fenómeno mercantil se haya desarrollado la leyenda de los orígenes, pues no se menciona en tiempos anteriores.

Las menciones a los Guzmán, señores de Toral, no comienzan hasta la segunda mitad del siglo XII, y Alfonso Pérez fue hijo ilegítimo de Pedro de

⁸ A. de Barrantes Maldonado, *Ilustraciones de la Casa de Niebla*, en *Memorial Histórico Español*, IX. De aquí proceden las citas literales, salvo indicación en contra. También, P. de Medina, *Crónica de los duques de Medina Sidonia*, Co.Do.In., XXXIX, pp. 5-395.

Guzmán, en lo que no hay ninguna premonición heroica, salvo porque fue el motivo, veinte años después, de que nuestro hombre tomara decisiones trascendentales. En efecto, poco después de su debut en la vida pública, durante la campaña de 1275 contra los benimerines, un incidente en la Corte, ante el rey Alfonso X, en el que se le echó en cara su bastardía de manera irritante, provocó su decisión de *desnaturarse* y salir de Castilla en busca de fortuna guerrera, siempre según Barrantes. Y así entró al servicio de Ibn Yusuf, el sultán meriní, como otros mercenarios cristianos lo habían hecho antes pues su presencia fue frecuente en el Magreb del siglo XIII⁹.

En torno a este episodio, los biógrafos tardíos del personaje han creado un paralelismo implícito con la figura de Rodrigo Díaz de Vivar. Como él, Alfonso Pérez de Guzmán se desnatura y abandona su reino, en busca de una fortuna incierta que debe encontrar en tierra de infieles. Como él, le siguen al destierro un grupo de amigos fieles, hasta 50 según Barrantes, 12, según Pedro de Medina, “que le quisieron acompañar en la próspera o adversa fortuna”.

Más bien fue próspera según lo que narran ambos autores siguiendo una *ystoria vieja* que se conservaba en el monasterio de San Isidoro del Campo, fundado por Pérez de Guzmán en 1301, pero es imposible separar lo cierto de lo ficticio, salvo cuando se delata por sí mismo. La honra del caballero queda en buen lugar, al declarar al sultán “que le serviría contra todas las personas e naciones del mundo, salvo christianos”, y al explicar el cronista que, al ayudar a los musulmanes en sus guerras intestinas, aquellos mercenarios cristianos contribuían a su debilitación y a que no atacaran tierras cristianas. Pero hay que preguntarse qué hicieron entre 1282 y 1284, cuando Ibn Yusuf acudió a Andalucía en apoyo de Alfonso X y contra los seguidores del infante Sancho, su hijo rebelde.

En cualquier caso, parece que Alfonso Pérez de Guzmán se convirtió en capitán de la hueste cristiana al servicio del sultán y demostró la supe-

⁹ Entre las aportaciones modernas a la biografía de Alfonso Pérez de Guzmán hay que destacar I. Millé Giménez, «Guzmán el Bueno en la historia y en la literatura», *Revue Hispanique*, 174 (1930), pp. 311-488. C. Robles, *Historia documentada de Guzmán el Bueno*, León, 1927. F. Collantes de Terán, «La Sevilla que vió Guzmán el Bueno», *Archivo Hispalense*, 84-85 (1957), pp. 9-44. M. González Jiménez, «Guzmán el Bueno y su tiempo», *Mélanges... Gautier Dalché, Annales de La Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice*, 46 (1983), pp. 237-246. L. I. Alvarez de Toledo, «Guzmán el Bueno, entre la leyenda y la historia», *Estudios de Historia y de Arqueología Medievales*, VII-VIII (1987-1988), pp. 41-57.

rioridad de sus conocimientos militares, combatió para él contra los últimos almohades y contra los emires de Tremecén, cobró impuestos a los *moros rahalíes* o *alárabes* insumisos y, en fin, trabajó, como escribe Barrantes, “por ganar honra y acrecentar su fama y adquirir hacienda”. “Honra y dineros”, leemos un poco más allá: en estas dos palabras se compendia todo el afán de la caballería.

Como El Cid, nuestro personaje no olvida la lealtad que debe a su rey y primer señor, y acude en su auxilio cuando la necesidad aprieta, aportando a Alfonso X, en 1282, la alianza de Ibn Yusuf, aunque de hecho esto causara desolación en la Andalucía recién repoblada y enconara la guerra intestina en toda Castilla. Y el rey corresponde dándole en casamiento una dama de linaje tan elevado como el suyo, o incluso más, pues ella era legítima y, desde luego, con mayor fortuna económica: María Alfonso Coronel aparece en las páginas de los cronistas de la Casa como un personaje de perfiles muy nítidos y realistas pero compatibles con algunos paralelismos respecto a heroínas del pasado, como Doña Jimena, la mujer del Cid, o de la ficción, tomados de su misma estirpe Coronel.

La segunda época africana de Pérez de Guzmán se desarrolla entre 1284, una vez muerto Alfonso X, y 1291, fecha en que regresa definitivamente a Andalucía. Es un tiempo de enriquecimiento, heroísmo y fundamentación familiar. Comencemos por este último aspecto pues María Alfonso Coronel, que tenía 15 años cuando se casó, dio a luz cinco hijos entre 1283 y 1288 y, vuelta a Sevilla aquel mismo año, se ocupó de recibir las remesas de doblas de oro que enviaba el emigrado Guzmán y adquirir con ellas lugares y tierras que fueron la base del poder señorial de su linaje. Todo esto son rasgos destacados del *rol* o papel de la mujer noble casada: perpetuar el linaje de su marido y honrarlo con el buen uso de su propio cuerpo, administrar y acercentar el patrimonio, cuando está a su cargo. Pero el grado de lo heroico llega cuando María Alfonso, en su soledad hispalense, se niega a sí misma cualquier caída en las tentaciones de la carne y corta la posibilidad quemándose con un tizón que introdujo en su vagina. Barrantes y Medina cuentan y, probablemente, elaboran este episodio tremendo con tal admiración que el lector comprende cómo, a través del relato, han querido elevar a María Alfonso a la misma altura heroica en que sitúan a su marido.

Por lo demás, este argumento, tan repetido, sobre la cauterización como medio de castidad afectaba a otras mujeres del linaje Coronel. Para algunos genealogistas fue una dama, de épocas más antiguas, la que quemó su cuerpo con aceite hirviendo para alejar definitivamente los deseos libidino-

sos de un rey. En otros, el hecho sería protagonizado por una sobrina-nieta de nuestra María Alfonso, del mismo nombre, como medio de resistir los intentos de Pedro I, en la Sevilla de mediados del siglo XIV. Contrasta esta virtud de las Coroneles con la actitud de otras mujeres de la familia Guzmán, que ganaron honra para su linaje, ya que no para ellas, accediendo a los deseos regios: Alfonso X había tenido a su hija Beatriz, que fue reina de Portugal, en Leonor Guillén, tía de Alfonso Pérez de Guzmán, y una sobrina de éste, Leonor de Guzmán, fue la concubina de Alfonso XI.

Pero volvamos a Africa. “Honra y dineros”. Pérez de Guzmán practicaba la evasión de capitales sin ningún remordimiento al enviar a Sevilla todo el oro que ganaba camuflado en serones de higos, al cuidado de su fiel Alonso Fernández Cebollilla, que le había acompañado al destierro, así como Muño Gustioz acompañó a Ruy Díaz de Vivar. Pero, al mismo tiempo, acrecía su honra en aquellos años, que fueron de paz y de enrarecimiento de sus relaciones con los musulmanes poderosos que rodeaban a Ibn Yusuf, mediante hazañas extraordinarias en las que, de nuevo, asoma el perfil heroico. Claro está que no tenemos la obligación de creer en su certeza, al contrario de lo que ocurría en los siglos XV y XVI, cuando se compuso el *romance de la sierpe* y las crónicas que narraron tan singular suceso.

Porque nuestro invicto caballero, en aquella tierra extraña y salvaje —moros, selva, desierto— es transformado, sin él saberlo, en *Yván, o el caballero del león*, al triunfar en una singular batalla y, al tiempo, destruir las asechanzas de sus enemigos en la Corte meriní. Los autores lo relatan cada cual de una forma. La más antigua corresponde a un fragmento de crónica del siglo XV, y es ésta:

Pues pasó en efecto su camino, en el qual una estraña aventura halló, que entrando por una selva o montaña de árboles espesa, una gran sierpe y venenosa hazía gran batalla con un espantable león. El qual [Don Alfonso] por caminar se paró a mirar la batalla de aquellos dos tan fuertes animales, proponiendo de disponer su ayuda al león por representación de las dignidades que representava, la primera de traer la corona y mostrar entre los animales su realidad, y mayormente significar ser las armas del rey de Castilla, su señor.

Aunque concordés en la posterior mansedumbre del león, agradecido a su salvador, Medina y Barrantes modifican algo el escenario, acercándolo a la ciudad de Fez, pero mantienen el resto. El romance, por su parte, al prescindir del león, aproxima más la figura de Alfonso Pérez a la de San Jorge:

Y en su tiempo a Don Alonso / le sucedió un caso extraño
 donde salió vencedor / de fiera el fiero soldado:
 y fue que cerca de Fez / se había en selva criado
 una sierpe brava y fiera / que el reino tuvo aterrado,
 la cual era de gran cuerpo / lijera más que un caballo
 por las alas que tenía / con que el cuerpo era ayudado
 Tenía conchas más duras / que el acero bien templado
 y de miedo de la sierpe / nadie sale de poblado.
 Ya en la selva había comido /la sierpe, y despedazado,
 todas las bestias salvajes / cuantas allí se han criado
 Y faltándole comida / sale a comer el ganado.
 Ganados y ganaderos / todo dejaba pillado¹⁰.

Con su regreso a Sevilla en 1291, Alfonso Pérez de Guzmán vuelve a ser un personaje plenamente histórico pero es entonces precisamente, en la frontera de Granada, enfrentado a los nazaríes y a los benimerines, en medio de las dificultades políticas de la corona castellana, donde su figura adquiere los rasgos épico-heroicos más conocidos, a los que aludiré brevemente:

– Primero, la defensa de Tarifa, en 1294, frente a los benimerines y granadinos, a los que acompañaba el infante Juan, cuya malvada actuación produjo la muerte del primogénito del héroe, Per Alfonso. El hecho es histórico, y la actitud de Alfonso Pérez, aportando el puñal en un gesto excesivo, posiblemente también, aunque el anecdotario creado en torno pertenece al edificio literario. Bien lo indica el mismo Barrantes, desvelando sin querer su intención argumental: “Quiso imitar don Alonso Pérez de Guzmán en este hecho de su hijo y dichos que dixo en aquel caso a los antiguos, los quales tenían en más la onrra suya que la vida de sus hijos, donde muchos de ellos mataron y mandaron matar los hijos por la onrra y fama que dello les resultaba”. Hoy podemos pensar que Alfonso Pérez de Guzmán, *el Bueno*, como le denominaría Fernando IV para recuerdo del hecho, se limitó a cumplir con su deber de alcaide hasta límites extremos; lo demás sobra, por superfluo¹¹.

¹⁰ El texto del siglo XV en *Origen de la casa de Guzmán*, atribuido a Diego de Valera, Biblioteca Nacional (Madrid), manuscrito 17.909, f° 118. Sobre el combate entre el león y sierpe en El caballero del león vid. J. Le Goff, «Lévi-Strauss en Brocéliande. Esquisse pour l'analyse d'un roman courtois», *L'imaginaire médiéval*, Paris, 1985, pp. 151-187. El romance en *Romancero General*, II, B.A.E., 16, p. 28 y ss., n° 954.

¹¹ El suceso se narra, en primer lugar, en un privilegio de Fernando IV de 1297 que hoy se considera auténtico. La *Crónica de Sancho IV* también lo refiere, pero se compuso hacia 1340. Vid., además de la crítica de I. Millé, el trabajo de M. Gaibrois, *Tarifa y la política de Sancho IV de Castilla*, Madrid, 1919, y mi conferencia en prensa (Instituto de Estu-

– Segundo, la batalla de Arjona, en 1297, contra los granadinos, donde, por poner a salvo al infante Enrique, perdió casi toda su mesnada de vasallos y estuvo él mismo en gran peligro. Este suceso lo narra la misma *Crónica de Fernando IV* y es, de nuevo, una muestra del talante moral del personaje, que lo sacrifica todo a la lealtad debida al señor –la realeza en este caso– y de su concepción, para utilizar el título del Doctor Palacios Rubios, del *esfuerzo bélico heroico*¹². Episodios semejantes se han dado en otros momentos y lugares, y con otros protagonistas: recordemos, por ejemplo, a Pedro González de Mendoza cediendo el caballo a su rey, Juan I de Castilla, en la batalla de Aljubarrota (1385), aun a costa de la propia vida.

– Tercero, su participación en la campaña de Algeciras en 1309, la conquista de Gibraltar, y la muerte de un saetazo mientras combatía con los musulmanes en la sierra de Gaucín, el 19 de septiembre de aquel año.

Este suceso aparece descolgado por completo de los anteriores, cuando Pérez de Guzmán tenía más de 50 años, lo que le situaba en los umbrales de la vejez dadas las condiciones de aquella época, y demuestra que su espíritu guerrero no había decaído, después de los años oscuros empleado, también a modo de héroe-fundador, en consolidar sus señoríos y en intervenir en las querellas y asuntos internos del reino. Gibraltar, perdido en 1333, se convirtió en símbolo de fama reivindicada por los Guzmán, y la muerte de Alfonso Pérez sirvió, una vez más, para construir el entorno literario, cuajado de referencias a una Antigüedad clásica que el protagonista, evidentemente, desconoció por completo. Los tópicos de la conversación postrera con su esposa antes de emprender la expedición fatal, y de la premonición de la muerte son comunes a muchos finales heroicos o heroificados, desde el de Héctor, en Troya, hasta el del general Custer, en la mitología de Hollywood. Nuestro caballero se limitaba a cumplir con *los trabajos de la guerra de los moros* –la frase es de Barrantes–, con una sobriedad mental que el mismo Barrantes supo captar bien en la respuesta del héroe a su mujer María Alfonso Coronel: “Esos trabajos, señora, no se acabarán hasta que los moros se acaben; pero los onbres como yo los an de acabar o acabar en ellos”.

No hablaré aquí del Guzmán fundador de un sólido conjunto señorial, primer caballero de Sevilla, creador de una potente red clientelar en la que

dios Campogibaltareños), «Castilla y la batalla del Estrecho en torno a 1292: la toma de Tarifa».

¹² *Crónica de Fernando IV*, cap. II, p. 106 (B.A.E., 66).

se incluyeron los Ponce de León y los La Cerda, dueño de excelentes negocios, como el de las almadrabas atuneras, prestamista de la real hacienda. Todos estos son aspectos que atañen a su condición histórica y en ella terminan, aunque, tal vez, si no hubieran sido la base sobre la que se desarrolló la principal casa noble de Andalucía, tampoco habría tenido nadie mayor interés en perpetuar y magnificar la memoria de lo heroico¹³.

Después de Guzmán «el bueno», la frontera de Granada siguió siendo durante casi dos siglos un lugar donde los valores de la caballería podían ejercerse en un ambiente épico superpuesto a situaciones bastante prosaicas de violencia, depredación y ruina que quedan ocultas en los romances e incluso en las relaciones de servicios hechas por diversos nobles, mucho más atenuadas a la dura realidad.

Más que de héroes de la frontera cabe hablar de guerreros que vivieron, en mayor o menor grado, los ideales del combate y de la fama. El Adelantado de Andalucía Per Afán de Ribera ofrece un ejemplo destacado, en torno a 1400. “Pero Afán de Ribera fue un noble y onrrado cavallero”, leemos en las *Generaciones y Semblanzas* de Pérez de Guzmán. “Murió aviendo gastado mucho tiempo de su vida en guerras, por las cuales cosas los hombres se hazen inmortales”, añade su propio epitafio. Pero, más todavía que la fama, es el servicio lo que le importa, como señala la *Crónica de Juan II*, al poner en boca del mismo Adelantado el siguiente aserto, con motivo de la muerte en guerra de su propio hijo, y recordar, de paso, que era miembro de la Orden caballeresca de la Jarra y del Grifo fundada por el infante Don Fernando, regente de Castilla en aquel momento y caudillo de la guerra contra los musulmanes granadinos:

E el Adelantado mostró muy poco sentimiento de la muerte de su hijo, no porque él no la tenía en su voluntad, mas por mostrar que él muriera bien e con gran seso e con gran esfuerço. Se vestía de buenos paños de peñas, e con su devisa del infante, de la jarra, e collar. E dixo al infante [don Fernando]: «Señor, a esto somos acá todos venidos, a morir por serviçio de Dios e del rey e vuestro. E la fruta de la guerra es morir en ella los fidalgos. E Rodrigo, si murió, murió bien en serviçio de Dios e del rey mi señor e vuestro. E pues él avía de morir, no podía él mejor morir que aquí, en vuestro serviçio.

¹³ I. Galán Parra, «El linaje y los estados señoriales de los duques de Medina Sidonia a comienzos del siglo XVI» *En la España Medieval* (Madrid), 11 (1988), pp. 45-78.

Los mismos motivos e ideas reaparecen unos años después, cuando su sucesor Diego Gómez de Ribera se dispone a combatir Alora:

Gran mención se hace en las escrituras romanas de la honra y señal de vencimiento que a los cónsules e otros príncipes se daba cuando conquistaban algunos lugares e provincias e las ponían so el poderío de Roma. Así acaesció que en el verano de este año que habla la historia, don Diego Gómez de Ribera...

Peculiar mezcla –Dios, rey, caballería e hidalguía, servicio, inmortalidad a través de la muerte y de la fama guerreras...– sobre la raya de una frontera hispánica cuyo recuerdo habrían borrado los siglos tal vez, si no fuera por el eco de modestos romances anónimos, como el que refiere el suceso y muerte de Diego Gómez de Ribera:

Alora, la bien cercada / tú, que estás a par del río
cercote el Adelantado / una mañana, en domingo
Con peones y hombres de armas / hecho la había un portillo...¹⁴

Dejaremos ahora aparte muchos ejemplos más, como los relativos a los Narváez, los Saavedra, los Fajardo murcianos, y tantos otros caballeros de Jerez, Córdoba, Ubeda, Baeza o Jaén¹⁵, para centrar nuestra atención en el último personaje al que la frontera y la voluntad de sus cronistas elevaron a la categoría de héroe-guerrero. Se trata de don Rodrigo Ponce de León, conde de Arcos y marqués de Cádiz, que nació en 1443 y murió en el verano de 1492, como si el final de la conquista de Granada, en la que tuvo una intervención principal y continua, hubiera dejado su vida vacía de sentido, aunque no creo que le faltaran quehaceres políticos y señoriales.

La *Historia de los hechos de don Rodrigo Ponce de León* es casi contemporánea del personaje al que biografía y eleva al nivel de los héroes de la Antigüedad y de los más *nobles y virtuosos caballeros* del pasado hispánico. No en vano comienza enumerando a diversos *preux* de la caballería hispana desde Hércules, pasando por numerosos reyes de Pelayo a Alfonso X, hasta el *buen conde* Fernán González, el *santísimo caballero Cid Ruy*

¹⁴ Citas tomadas de mi trabajo «De Per Afán a Catalina Ribera. Siglo y medio de historia de un linaje sevillano (1371-1514)». *En la España Medieval*, 4 (1984), pp. 447-497.

¹⁵ Referencia a sucesos y bibliografía en mi libro, *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*. Madrid, 1989.

Díaz y el bienaventurado maestro de Santiago don Peláez Correa. Don Rodrigo Ponce de León es equiparable a ellos, por su fe y por sus hazañas¹⁶.

Comencemos por la fe. La calidad caballeresca del marqués de Cádiz es suprema por el servicio que ofrece a la dama por excelencia según se define en la teoría de la caballería cristianizada. Desde los nueve años, afirma su biógrafo, “siempre ayunó los días de Nuestra Señora la Virgen María, la cual mucho le acorrió en los tiempos que más la ovo menester”. Socorro que se manifestó de manera milagrosa, a tenor del relato que utilizamos:

Y este caballero era muy devoto de Nuestra Señora la Virgen María, secretamente, ante la cual imagen cada día dos veces el hacía una muy devota oración pidiéndole por merced le quisiese cumplir aquel deseo que tenía. E un día, estando en esta oración, le apareció Nuestra Señora la Virgen María visiblemente, e le dijo: ¡Oh buen caballero, devoto mío, sepas por cierto que mi amado hijo Jesucristo e yo habemos rescebido tu oración, y por ser fecha tan continua y con tan limpio deseo de corazón, te otorgamos que en todas cuantas batallas de moros te fallares, serás vencedor¹⁷.

El prodigio se repite poco antes de la toma por sorpresa de Alhama, cuando la Virgen se aparece al marqués para asegurarle el éxito y afirmar que tal conquista “será cuchillo y el comienzo de toda la destruición del reyno de Granada y de toda la morería del mundo”. Y don Rodrigo, en acción de gracias, hace consagrar iglesia a la mezquita mayor bajo la advocación de Nuestra Señora de la Encarnación y prohíbe el juego en sus señoríos: “mandó quitar todos los tableros de sus tierras, que cada año le rentaban un cuento, por quitar muchas blasfemias en que Dios era ofendido”.

Protegido por la Virgen, en cierto modo, salvando las distancias, como Aquiles por Atenea, el marqués de Cádiz desplegó su genio guerrero durante treinta años. Pero la evolución política de los tiempos le hizo aceptar otra vinculación, casi religiosa, hacia los reyes, Fernando e Isabel. Don Rodrigo es, según su cronista, la viva imagen de la caballería integrada en el servicio

¹⁶ Publicada en *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, 106, pp. 143-317. Vid. también E. Ponce de León y Freyre, *El marqués de Cádiz (1443-1492)*. Madrid, 1949 (2ª ed. Cádiz, 1988).

¹⁷ *Ibid.*, p. 162. Las demás citas literales están también tomadas de la *Historia de los hechos...*, salvo indicación en contrario.

y acatamiento a la realeza, a pesar de la turbulencia de los años anteriores a 1475. Su crónica recoge, incluso, un texto mesiánico o *escritura muy maravillosa* que él mismo habría enviado en 1486 al resto de los grandes nobles del reino, donde se profetizaba que el rey Fernando no sólo conquistaría Granada sino también todo el N. de Africa hasta recuperar “la Casa Santa de Jerusalén e cincuenta e dos jornadas adelante”. El texto está en la misma línea que otras profecías de su tiempo: no es el caballero sino el rey quien ha de protagonizar aquella hazaña providencial. Es notable en él, por otra parte, la mención a las tierras a conquistar más allá de Jerusalén –unos 2.000 km., a 40 km. por *jornada*–: ¿guardarían alguna relación la difusión de la profecía misma y tales cálculos con los que por aquellos mismos meses presentaba por primera vez Cristóbal Colón en la corte de Castilla?

Dentro de aquellos marcos religiosos y políticos, cuya presencia en este caso es mucho más nítida y continua que, por ejemplo, en la historia de Alfonso Pérez de Guzmán, desarrolla su capacidad guerrera y sus ideales de caballería don Rodrigo Ponce de León en términos que alcanzan el grado de lo heroico por la continuidad e importancia de sus empresas, y por la tenacidad y el empeño con que las desarrolló implicando en ellas su persona, la de sus parientes y amigos, y sus riquezas en grado mucho mayor que otros nobles andaluces de aquellos siglos. Por lo demás, estamos lejos de las formas antiguas del héroe mítico, e incluso del héroe trágico-épico, y más cerca del tipo de héroe cristiano-caballeresco, en los comienzos de concepciones más modernas de lo heroico que no pueden desdibujarse mediante recursos literarios pues nuestro conocimiento de la figura histórica del marqués es muy detallado.

El mismo se encargó de conseguirlo. En noviembre de 1483 escribía un memorial de sus empresas y servicios bélicos en la frontera para obtener de los reyes la merced en señorío de Zahara, que acababa de conquistar. No es el único memorial de este tipo que conocemos, pero sí el más extenso y sobresaliente¹⁸. En él, punto por punto, se relatan las mismas acciones que después recogerá la crónica: la batalla del Madroño contra el rey de Granada y la conquista de Gibraltar en 1462, la toma de Cardela, la quema de Gar-

¹⁸ Marchena, 4 noviembre 1483. Lo publiqué en *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I*, Valladolid, 1969, doc. 7 (reed. *Granada después de la conquista. Repobladores y mudéjares*, Granada, 1988). Otro caso en R. Sánchez Saus, «La frontera en la caracterización de la aristocracia andaluza. El memorial de servicio de los Orbaneja de Herez (1488)», *Historia. Instituciones. Documentos* (Sevilla), 13 (1988), pp. 283-314.

ciago, la recuperación de Ortejícar, el asalto a Villaluenga y la destrucción de la torre del Mercadillo, junto a Ronda, la conquista por sorpresa de Alhama, y sus acciones en todas las campañas granadinas, que continuarían hasta 1492, con enorme dedicación, gasto de dinero y sacrificio de sus propios familiares y vasallos, y enfermedad propia pues, al cabo, la que pasó en el invierno de 1488 le acarrearía probablemente la muerte cuatro años después.

Consecuencia de tantos esfuerzos es la exaltación de su calidad caballeresca por los mismos reyes, que se precian de *su leal caballero* en diversos pasajes de la crónica:

¡Bendito sea Dios, que en nuestros tiempos alcanzamos ver y tener en nuestros reynos otro conde Fernand González!... Sin dubda, el marqués de Cádiz es el más noble y el más bienandante caballero que hoy hay en todos los reynos cristianos... Nos bien creido tenemos que todos los emperadores y reyes cristianos no alcanzan más bien andante caballero que Nos tenemos en el marqués de Cádiz...

Pero si bien, como cosa propia de la «andante caballería», el marqués «jamás dejaba de pensar cómo podría facer todo mal a los infieles», igualmente se gloriaba de mantener su palabra y mostrar clemencia hacia el vencido, y el cronista se cuida repetidas veces de mostrar cómo en don Rodrigo y en su palabra fían los musulmanes de unas y otras plazas —Málaga, por ejemplo— cuando tratan de capitular. Así mismo, la defensa del débil es señal de buena caballería, y nuestro marqués, según escribe Andrés Bernáldez, «era casto e cabto y muy celoso de todas las mugeres de su tierra, e deseava que no oviesse nenguna mala, e no consentía que nengund suyo burlasse a nenguna muger ni la infamasse; e sobre esto fazía tanto, que el que en algo desto pecava no ossava parar en toda su tierra»¹⁹.

El mismo Bernáldez emplea un capítulo completo en ensalzar la vida y memoria del marqués de Cádiz, del que ofrece un retrato físico, moral y político comparable a los dedicados por Fernán Pérez de Guzmán o Hernando de Pulgar a otros personajes, al tiempo que describe sus honras fúnebres, para mostrar «la fama deste buen cavallero, la cual non puede morir e es inmortal, assí como el ánima». Apela Bernáldez al tópico comparativo con los héroes cantados por Homero, cuyas hazañas «fasta oy biven por ser

¹⁹ *Memorias del reinado de los Reyes Católicos* (Madrid, 1962, ed. Gómez Moreno y Carriazo), cap. CIV, pp. 236-240.

escritas, aunque fueron gentiles e sin ley”. Pues —añade— “¡cuanto más devían ser escritas las cosas fazañosas e virtuosas que los nobles cavalleros de España fazen e han fecho en las guerras, e junto con ellas las faiciones de cada uno!” y más las del marqués, “Cid Ruy Díaz en su tiempo, porque los moros le temían tanto que donde quiera que sabían que iba e conoscían su vadera non esperavan ni ossavan pelear”.

La frontera de Granada y don Rodrigo Ponce de León murieron practicamente al mismo tiempo. Otras fronteras y otros tipos de héroe habrían de venir, en tiempos y lugares distintos, y los modelos estudiados aquí tendrían cierta influencia en las empresas de las Indias, pero hemos de guardarnos de crear una imagen idealizada de cualquiera de ellos. Así como los héroes antiguos no se movían en un mundo justo y pacífico, ni ellos practicaban tales virtudes habitualmente sino hechos de guerra, tampoco los de la frontera de Granada estaban por encima de las miserias y violencias cotidianas que ocurrieron en ella durante dos siglos y medio: cautiverios, emboscadas y peleas, robos de ganado, saqueo de mercaderes, talas de tierras, quemas de pueblos, sangre, crueldad y muerte. El código moral de la caballería cristianizada podía poner coto a los excesos, pero su misma existencia estaba en función de aquellas realidades, y la consideración privilegiada de la nobleza reposaba en parte sobre ellas.

De modo que en las luchas de la frontera radicó una posibilidad destacada de integrarse en la aristocracia o de obtener algunos de sus honores: los casos de pequeños caballeros hazañosos como Fernán Pérez de Pulgar, o de profesionales arriesgados como el *escalador* Ortega de Prado²⁰, lo demuestran en la guerra final de conquista. Pero no era fácil: como he indicado, resultaba mucho más sencillo y aceptado socialmente ser héroe dentro ya del estamento noble que entrar en él por la vía del *esfuerzo bélico heroico*, y la mayoría de la *gente menuda* o del pueblo llano que acudía a las guerras granadinas lo hacía con menos ánimo guerrero, o a veces con la esperanza del saqueo, pillaje y toma de cautivos para obtener rescate, al margen de otros pensamientos más elevados.

²⁰ E. Benito Ruano, «Ortega, el escalador», *En la España Medieval*, 2 (1982), pp. 147-160. F. Villareal, *Hernán del Pulgar y las guerras de Granada*, Madrid, 1892. F. Martínez de la Rosa, *Hernán del Pulgar, el de las hazañas*, Madrid, 1934 (2ª ed.). J. Durán y Lerchundi, *La toma de Granada y caballeros que concurrieron a ella*, Madrid, 1893, 2 vol. A. del Arco y Molinero, *Glorias de la nobleza española. Resumen histórico de los caballeros principales que concurrieron a la conquista de Granada; bienes y honores que recibieron de los Reyes Católicos*, Tarragona, 1899.

Así, por ejemplo, en marzo de 1501, las gentes de diversas partes de Andalucía que habían acudido a reprimir la revuelta de los musulmanes de Sierra Bermeja, abandonaron el combate antes de que terminara, creyéndolo ganado, en cuanto llegaron al campamento o *real* de sus enemigos, donde tenían sus familias y bienes, “y se cargaban de ropa e líos de la hazienda de los moros y echaban mano de las moras y de los mochachos, sin aver vencido”, con lo que aquellos volvieron a a la lucha ferozmente, “aunque en este medio tiempo los cavalleros don Alonso de Aguilar y el conde de Urueña y otros cavalleros no les vagava dando voces: ¡Adelante, señores, no robe ni se pare nenguno!”. La pelea terminó en desastre para los cristianos, y don Alonso Fernández de Córdoba, señor de Aguilar, “que valía más que todos los moros”, murió en ella junto con “otros buenos e esforçados cavalleros, que estuvieron peleando, el rostro a los moros”, por causa de “los malaventurados que con su cobdicia començaron de robar, dexando de pelear”²¹.

No es extraño que el prudente doctor Palacios Rubios condicionara a tantas otras virtudes y hábitos el recto desarrollo del *esfuerzo bélico heroico* cuando escribió sobre él, en 1524. Sabía bien lo que se escondía detrás de las exaltaciones caballerescas del heroísmo guerrero y posiblemente no participaba de aquel espíritu sino de valores más pacíficos y civiles, propios de un letrado, pero reconocía la violencia omnipresente en la historia humana y el papel que lo heroico guerrero había jugado, y jugaba aún, en su encauzamiento, control y sublimación hacia fines más elevados que la simple destrucción. Y por eso mismo, tal vez, seguimos contemplando hoy el «tipo ideal» del héroe y su reclamo épico con interés e incluso con emoción. La chispa de lo heroico brilló muchas veces en la frontera de Granada y aunque no sea una luz deslumbrante para estos tiempos, que ya no participan de los antiguos valores de caballería, misión y cruzada propios de la cristiandad medieval, tampoco hay porqué intentar apagarla con un excesivo esfuerzo desmitificador. Es mejor comprender los motivos profundos que la encendían y ayudar así, por la vía de la reflexión, a que cada época pueda aceptar y albergar a sus propios héroes.

²¹ Bernáldez, cap. CLXVI, pp. 396-399.

Antonio BRAVO GARCÍA

EL HÉROE BIZANTINO

Antes de entrar en materia, y pese a que ya se ha hecho aquí, tal vez no sea inoportuno recordar lo que un diccionario español tan usado como el *Ideológico de la Lengua Española* de D. Julio Casares nos dice sobre el vocablo «héroe». Dejando a un lado su significación concreta en la mitología —obvia para la mayoría de los presentes—, un héroe es un varón ilustre y famoso, el que lleva a cabo una acción «heroica», el personaje principal de todo poema épico y, finalmente, el protagonista de una obra literaria. Vale la pena recordar esto una vez más ya que, ante todo, preciso es definir qué sentido, aunque sea general, vamos a dar a nuestra indagación por los caminos de la civilización bizantina —que, entre paréntesis, duró mil años— y tener muy presentes los más elementales problemas de metodología cuya solución garantice un mínimo de credibilidad a nuestra exposición. Entenderemos pues por héroe lo que, para los filólogos clásicos, vienen a ser los personajes de la épica oral más extendida en la antigüedad griega, los personajes de la tragedia clásica, las grandes figuras de la historia que han pasado a la leyenda —un Alejandro Magno por ejemplo— y algunos otros personajes de ciertos géneros o subgéneros literarios, la prosa filosófica entre ellos, que dieron origen a figuras tan conocidas socialmente como el filósofo cínico o estoico.

Todos ellos, como es evidente, comparten características no exclusivamente literarias; queremos decir que, junto a procedimientos descriptivos bien conocidos como son la fisiognómica u otros recursos bastante estudiados, junto a una rica colección de tópicos, el personaje literario incorpora también, en su ser ficticio, las aspiraciones, valores y odios de una sociedad, sirve como testimonio del progresivo desarrollo o decadencia de ésta, cambia con ella, es educador y paradigma, blasón y conciencia de la identidad de aquella, sirve también de mera distracción, en ocasiones, en su sed cons-

tante de aventuras y, siempre, viene a ser un retrato, por exceso o por defecto, de la gente que o bien le ha creado o se ha limitado a aceptarle voluntariamente y, por ello, se ha identificado con él en todo o en parte.

En nuestra exposición, tomaremos en consideración, en primer lugar y de una manera sumaria, cuál fue el destino, en tierras bizantinas, de héroes bien conocidos de la Antigüedad, especialmente algunos personajes homéricos como Aquiles, Odiseo y otros más. De la tragedia no hablaremos mucho ya que, aparte de que el género dramático había desaparecido hacía bastante tiempo, no tuvo revitalización bizantina como tuvo la épica; no deja de compartir aquélla, además, con esta última un cierto carácter de artificialidad en sus apariciones ya que, con mucha frecuencia, las citas trágicas son sólo expedientes utilizados por escritores muy cultos o bien ecos manidos sacados de los gnomologios o florilegios. En segundo lugar, pasaremos revista a las figuras que, con dimensión literaria suficiente, consideramos los auténticos héroes del mundo bizantino y, finalmente, aquí y allá, iremos trazando, a manera de conclusión, las líneas maestras que, a nuestro juicio (y no sólo al nuestro), dan unidad a los dos tipos de héroes con los que nos vamos a topar: los *antiguos héroes paganos del mundo greco-romano* y los *héroes cristianos del medievo oriental*.

Comencemos por el principio. La fortuna de Homero en la literatura bizantina –preciso es empezar por él como cantera y vivero de figuras heroicas del mundo antiguo– ha sido dilatada y sobre ella, al igual que sobre el destino de otros autores de la Antigüedad, hemos tenido ocasión de escribir en un trabajo de 1989 al que remitimos para mayor información. Homero estuvo siempre presente en los programas escolares, de modo que su sempiterno carácter de libro de escuela –antes, no lo olvidemos, había sido lo que los antropólogos suelen llamar «el libro de la tribu», que englobaba todos los conocimientos– explica bien su presencia en muy diversos géneros literarios bizantinos desde la epistolografía a la retórica. Por lo que se refiere a los primeros siglos del Imperio de Oriente e incluso antes, mucho es lo que podría decirse sobre la actitud de los Padres de la Iglesia con relación a la herencia poética griega en general y a Homero en particular. Este poeta, según señala N. Zeegers-van der Vorst, constituye, junto con Eurípides y Menandro, que le siguen, la tríada favorita de los Padres Apologistas del siglo II, los cuales –como se sabe– no son demasiado favorables a las letras griegas.

Con los Padres Capadocios el triunfo de lo helénico, al menos en lo que toca a su posible utilidad con vistas a la educación del cristiano, se consoli-

da; Gregorio de Nacianzo, por ejemplo, cita a Homero repetidas veces y es conocido el alto grado de influencia que tanto en el vocabulario como en la sintaxis y figuras retóricas de su poesía tiene la poesía antigua. De la otra magna figura capadocia, San Basilio el Grande, no es necesario hablar ya que su famosa obrita *Ad adulescentes*, que alcanzó una extraordinaria difusión en el Humanismo, es un perfecto programa que considera lo que de positivo pueden extraer los alumnos que frecuenten esta propedéutica (*he thúrathen paidéia*) que son las letras clásicas. Ihor Sevcenko ha señalado que San Basilio, en esta obrita, cita menos de media docena de veces los *Evangelios* y siempre de forma no literal, mientras que a Eurípides, Teognis y Solón los cita *verbatim*: sin duda tenemos aquí una prueba más de su reconocida simpatía por la poesía griega. De todas formas, no faltan voces que critiquen la falta de escrúpulos que el proceder de Basilio demuestra en lo que toca a utilizar los textos antiguos; «virtually all of these texts» —escribe Fortin— «have either been tacitly distorted or given a meaning that is different from and even diametrically opposed to that intended by the original author».

Entre Apologistas y Capadocios hay que colocar a Metodios, el primer cristiano, al parecer, en comentar el pasaje de la *Odisea* que muestra a su héroe atado al mástil; se trata, según aquél, de una figuración del cristiano y la cruz, soportando los cantos de sirenas de las herejías. La influencia del verso homérico, su popularidad —lo que hace pensar también en el grado de implantación que sus héroes pudieron llegar a tener en la mentalidad bizantina—, fue tal que, a mediados del siglo V, el *Salterio* griego, es decir, la parte de los *Septuaginta* que se leía con mayor frecuencia (los 150 *Salmos* de David y las *Odas*), fue versificado en hexámetros por Apolinar de Laodicea, contemporáneo del emperador Juliano. Más adelante, en el s. XII, el historiador Nicetas Choniates citará 134 veces la *Iliada* y 24 la *Odisea*, mientras que su segundo autor antiguo más citado, el popular Luciano, sólo lo será en 24 ocasiones.

Claro está que son muchas también las voces que en diversas épocas se alzaron contra Homero y toda poesía, motejándola de inútil y frívola, y que, claro está igualmente, los héroes antiguos que perviven de alguna manera en la conciencia bizantina no son ya exactamente como Homero los concibió. Vayamos con el primer punto. En un pasaje de la *Vida de san Juan Psychaites*, traído a colación por Robert Browning en su conocido trabajo sobre la fortuna de Homero en Bizancio, se nos dice que este santo, muy de acuerdo con la repulsa al libro escrito (incluida la *Biblia*) que los ascetas

solían manifestar, no necesitaba en modo alguno de las tonterías del viejo bardo. Otro monje, Juan Caminiates, critica en el siglo X la musa homérica que, en su sentir, rebosa mentira tras mentira; pero tanto los ataques como las citas, ecos y colorido homérico en la dicción no hacen sino testimoniar la presencia —la omnipresencia mejor, diríamos nosotros— del poeta épico en el quehacer literario de los bizantinos. Homero aparece en las descripciones retóricas que toman forma e imagen en los mosaicos y en las novelas de amor e intriga de época muy posterior (sobre las que se hablará más adelante), se exporta a Bagdad junto con la ciencia heredada de la Antigüedad y no abandona ni por un momento las aulas; sus comentaristas son legión y, entre ellos, los hay que han pasado a la historia por su inmensa erudición —Eustacio de Tesalónica, en el siglo XII, por poner el más claro ejemplo— y otros menos inspirados como aquel autor de una introducción escolar a la *Odisea* (tal vez del siglo XII) que loa el poema, según escribió Browning, en el mismo «tono de voz de un vendedor de enciclopedias».

Sin embargo, pese a esta presencia constante en la literatura —sobre la que, como se ha apuntado, tuvimos ocasión de escribir en otra ocasión y aquí, en buena parte, repetimos lo ya dicho—, pese incluso a que Trifiodoro (s. III-IV), Quinto de Esmirna (entre los siglos III y V), Nonno (s. V), Coluto (s. V-VI) y otros cultivaron la poesía épica, estos héroes homéricos, héroes universales donde los haya, no son ya los mismos como se ha señalado; no podían serlo. Aquiles, el guerrero por antonomasia, aparece con frecuencia como modelo contrapuesto a la educación cristiana. Gradualmente, la imagen del bravo luchador, caudillo de los Mirmidones, se diluye y en muchos autores bizantinos que mencionan su nombre es ya un médico, un músico o simplemente un personaje de cierto relieve en el mundo de los poemas. Eustacio mismo critica que Homero haya sido tan *philachilleus* (*Comm. Od.* 1696, 65; vol. 1, 431, citado por Cutler-Kazhdan en *ODB*, s.v.) y sus características de guerrero semibárbaro hicieron que León Diácono, un historiador del siglo X, afirmase que debió haber sido un tauroescita, cuya crueldad hacía pareja con la de los rusos, no muy amigos del Imperio por aquella época.

De Odiseo, como se ha anticipado, los Padres dieron numerosas interpretaciones alegóricas; su capacidad de sufrir, de aguantar los embates de la vida resultaba interesante para la mentalidad cristiana, lo mismo que lo fue también la del esforzado Heracles y sus trabajos por la Humanidad doliente, según estudió hace años Simon. Los viajes de Odiseo son los del alma a través del mar, que representa el proceloso mundo terrenal y, con el tiempo,

sus valores de ser industrioso y hábil (carpintero, cazador, adivino, cocinero y otras muchas cosas) saldrán a relucir en comparaciones de Nicetas Choniates, por ejemplo, a la hora de describir al emperador Andrónico I Comneno, como nos recuerda Kazhdan en el *ODB*. Paris, el hijo de Príamo, relacionado con el famoso juicio de la belleza de las tres diosas (Hera, Atenea y Afrodita), interesó a un cronista como Juan Malalas en el siglo VI, pero poco más cabe decir de él y de otros héroes homéricos que, como les sucede a otra infinita legión de nombres mitológicos, pasan como sombras de una erudición clásica por las inmensidades de la literatura bizantina. ¿Cuáles son las diferencias concretas entre estos héroes y lo que de ellos queda en tiempos bizantinos?

Si comparamos la épica —que hemos contemplado a vista de pájaro—, lo que conocemos de la tragedia y su presencia en la literatura bizantina y otras pervivencias literarias (la filosofía, la lírica, etc., que aquí no podemos tratar ni siquiera en escorzo), la conclusión es clara. Un héroe como Aquiles, luchador infatigable y no muy reflexivo que se enfrenta a su destino sin retroceder, un héroe más próximo a los valores sociales como Héctor, un hábil, pragmático, escurridizo y algo sentimental viajero como es Odiseo, un piadoso personaje de tragedia preocupado por no traspasar los límites de lo establecido por los dioses u obsesionado por soportar impávido las consecuencias de sus errores sin abdicar un ápice de su concepto de la honra, un filósofo estoico sostenido sólo por su pensamiento y encastillado frente a las pasiones, todos, todos ellos, aunque puedan parecerlo en ocasiones, no son cristianos.

En especial, en los estoicos, «a juzgar por las apariencias, por las actitudes exteriores» —las palabras son ahora del profesor Lasso de la Vega— encontramos «igual energía, fortaleza en el sufrimiento, perdón de las ofensas...», parecería que el paralelismo se impone. Pero mirando al fondo, a los móviles por debajo de las actitudes, hemos de reconocer que, aparte sus apreciaciones parciales desfavorables, son los filósofos los que vieron bien la fundamental diferencia entre la fortaleza del sabio y la del mártir cristiano. *Make no comparison!* En el momento decisivo de la prueba, el sabio *andreios* afirma su valor de hombre; el sabio perseverante, *karterós*, afirma su paciencia y confianza de hombre; el sabio magnánimo, *megalópsychos*, afirma frente al mundo su grandeza de hombre. En la prueba decisiva del martirio, el cristiano —sin embargo— «se abandona a su Dios. Es fuerte, porque en él se afirma la fuerza de Dios». No quiere decir esto, es bien claro, que los relatos de los *martirios* no estén influidos por la literatura pagana

—en concreto, sí lo están, como ha sido visto hace ya tiempo, y por un subgénero literario que podría denominarse «el filósofo haciendo frente al tirano»—, ni tampoco —¡esto mucho menos que lo otro!— que entre el cristianismo y el pensamiento antiguo haya una total cesura; lo que quiere decir, simplemente, es que entre el héroe griego y el santo cristiano, pese a lo mucho que pueda encontrarse a veces de parecido, hay también grandes diferencias.

Por lo que se refiere al renacimiento de una poesía heroica de colorido antiguo, ya no muy lejanos los días finales del Imperio, los cambios que en aquél experimentan nuestros viejos y cansados héroes son también de notar. A principios del s. XIV Constantino Hermoniakós escribe una metáfrasis o adaptación, en 24 libros, de la guerra de Troya basándose en la *Iliada* y, sobre todo, en el filólogo del s. XII Juan Tzetzes, el cronista del mismo siglo Constantino Manasses y alguna tragedia antigua; se trata de un relato moralizador en el que Aquiles es el rey no de los Mirmidones sino de los Búlgaros y Húngaros. También en el XIV encontramos una traducción anónima de la francesa *Roman de Troie* de Benoit de Sainte Maure, una obra del s. XII que reposa, a su vez, más sobre Dares el Frigio y Diktys de Creta que sobre el propio Homero; hay que decir que el anónimo traductor no parece saber nada de la *Iliada* ni de otros tratamientos de esta materia poética que se pueden hallar en la literatura bizantina de diversas épocas.

La que se conoce como *Iliada bizantina*, la *Diégesis genaméne* en Troia, poema anónimo de finales del s. XIV muy probablemente, parece estar basada en materiales de crónicas bizantinas, especialmente en la del citado Manasses; por su parte, la llamada *Aquileida*, poema también anónimo y escrito muy probablemente a mediados del XIV igualmente, refleja el mundo francogriego caballeresco de esa época, con sus torneos y amor cortés, y prácticamente nada tiene que ver con el mundo de la épica antigua. Se ha observado que este trasfondo cultural es el mismo que encontramos en las novelas de esta época como *Beltandro y Crisanza* o *Libistro y Rodane*; en ellas, el mundo occidental que los cruzados introdujeron traumáticamente en las conciencias de los vencidos bizantinos tiñe un decorado que, pese a todo, no deja de tener colores bizantinos o todavía más orientales.

La figura de Alejandro Magno, escenas de cuya vida servían de decoración al palacio que Digenís Akrites se hizo construir, perduró en los cronistas bizantinos, que partieron del Pseudo-Calístenes; también a propósito de ella se tejieron poemas en la última época bizantina, de los cuales se conserva una *Alexandreia* del XIV y otras versiones de diversas fechas.

Alejandro, además, entró de lleno en lo popular e incluso en el folclore; conservamos recetas mágicas que le mencionan en sus conjuros y un sinfín de anécdotas aquí y allá. Y si Alejandro resurgió en el despertar épico de la última época, no otra cosa hizo Teseo, el legendario rey ateniense, hijo de Egeo, que, si bien estuvo presente a lo largo de los siglos en obras de poetas como Nonno, de cronistas como Malalas y de comentaristas como Tzetzes, no tuvo su momento de gloria hasta finales del s. XV en que la *Teseida* de Boccaccio pasó al griego.

Lo que acabamos de ver, si puede decirse así, no es más que la presencia de una ausencia; hemos subrayado lo que quedó de la imagen del héroe antiguo, que no fue mucho. Ahora bien, la sociedad bizantina siguió alimentándose de héroes y su condición de cristiana no pudo menos que inclinar las preferencias del público lector u oyente hacia un producto literario evolucionado a partir de la figura del *theios anér* de la tardía antigüedad, hacia la figura del santo, el luchador incansable, el vencedor de los demonios externos y de su propio cuerpo, el conocedor de las sombras del alma humana y del camino hacia la luz divina, el guía espiritual, el avisado consejero político, el mártir valeroso en fin, que ahora, y por muchos siglos, habría de convertirse en personaje literario por excelencia. Buena prueba de que lo que decimos es cierto es que conservamos unas 3.000 obras que tienen que ver con la *pasión, vida, dichos* o *milagros* de algún santo.

Para Sevcenko y para otros investigadores, en resumidas cuentas, la imagen del hombre ideal, fijada en palabras e imágenes, es en Bizancio la del santo; ni el soberano, ni el guerrero, ni el cortesano, ni el sabio, ni el comerciante —capítulos que han de aparecer en cualquier retrato del «homo byzantinus»— fueron tal. Sin embargo, es preciso reparar en que, entre las dimensiones del santo, heredero del *theios anér* de la antigüedad tardía, se encuentran no pocas veces algunas de las que conforman los otros géneros de vida nombrados. Santos militares, hábiles directores de conciencia que recuerdan al sabio estoico y que conocen el secreto de la vida espiritual, mediadores sociales, consejeros inspirados de la realeza no son sino reflejos, en un único espejo, de la variedad del mundo que en aquél, o sea en el santo heroico, se mira. .

La hagiografía, nombre moderno de un género literario extraordinariamente popular en Bizancio —y aquí no hacemos sino seguir la exposición de Kazhdan en el utilísimo *ODB* y los trabajos de Sevcenko—, pretende, aparte de venerar la figura de un santo, crear un ideal de vida cristiana, ofrecer información sobre un personaje y su entorno y, en no pequeña medida,

entretener a un público; Cyril Mango ha llamado la atención sobre algunas características de éste. En primer lugar, con la desaparición progresiva de las ciudades, el público culto, que pertenecía en su mayoría a la clase de los curiales, fue desapareciendo también y, desde luego, hasta que no se revitalizaron aquéllas, no se pudo encontrar de nuevo un conjunto suficiente de funcionarios y clérigos que pudiesen ser considerados como núcleo significativo de lectores. Por otra parte, no todo el que sabía leer leía en su casa libros clásicos; lo que sabemos por los inventarios de bibliotecas particulares, e incluso oficiales, es bastante descorazonador al respecto. Por ejemplo, un rico hacendado del siglo XI, Eustacio Boilas, dejó al morir numerosos libros; poseía 7 hagiográficos, 10 bíblicos, 12 patrísticos, 33 litúrgicos y algunos más entre los que se cuentan un libro de derecho, uno de interpretación de sueños, las fábulas de Esopo, la novela de Alejandro, un Aquiles Tacio y algunas crónicas. ¡Ni un solo clásico!

Pero aunque es género extraordinariamente popular no puede decirse que haya sido *literatura popular*; son muchos los detalles que lo indican y no es el menos importante el hecho de que, con frecuencia, el santo es hijo de familia pudiente. Su pobreza es voluntaria y, en los relatos —lo observa Patlagean en su estudio, «Ancienne hagiographie Byzantine»—, el pobre de solemnidad que no puede escapar a su pobreza aparece en papeles de comparsa. Tampoco suelen estar ausentes de las *vidas* los elogios a la capacidad intelectual de los santos y las referencias a la educación que adquirieron, aunque también existe, por otro lado, una minusvaloración del libro frente a la práctica cristiana. Finalmente, sólo en el siglo XII empezamos a encontrar *vidas* escritas en una lengua de un nivel marcadamente más popular que las anteriores.

Con esto ya sabemos algo de la gente que pudo leer la literatura hagiográfica. De los que no sabían leer —y el problema de la alfabetización del Imperio es un tema relativamente bien estudiado por Browning y Mullet— no hay ni que pensar que se interesasen por la literatura clásica, casi oculta en su mayor parte hasta el llamado renacimiento del siglo X, que estudió magistralmente Paul Lemerle, sino más bien que se sintiesen atraídos por las historias de santos que alguien pudiese contarles. La propia literatura hagiográfica, no lo olvidemos, suele llamar a su público *akroataí*, o sea, oyentes, lo que nos acerca todavía más a la antigua lectura o recitado cuyo objeto eran las historias de héroes del pasado. ¿Pero qué más sabemos de ese público potencial lector u oyente? ¿Cuáles eran sus necesidades espirituales o psicológicas? La utilidad espiritual (la imitación de los modelos

propuestos en especial) es el argumento más repetido por los propios autores de *vidas*, pero, en opinión de Sevckenko, la verdadera necesidad que estos textos colman es la de ser un lenitivo de esa sensación de inseguridad del bizantino, un hombre medieval en un mundo que seguía siendo hostil. Para los pobres, muchos de estos textos eran un consuelo; para los ricos, lo mismo, dado que su posición en poco les libraba de un siempre posible cambio de fortuna rápido (no olvidemos que la «rueda de la fortuna», símbolo de esta mutación inesperada temida por todos, aparece también en la literatura bizantina). ¿Y qué decir de las enfermedades? Unos y otros estaban afectados por ellas y, en cierto modo, un médico milagroso como el santo suponía un consuelo con su simple existencia. El héroe, pues, seguía siendo valioso —además de por otras muchas razones— por su mero existir. De otra parte, el mundo estaba lleno de demonios y el santo venía a ser como un pararrayos contra ellos ya que, en caso necesario, tenía poderes para distinguir sus diversas clases y exorcizarlos.

Las etapas de la evolución de este género fueron mostradas por H. Delehayé, prolífico autor en este campo de estudios, quien demostró que, a medida que nos alejamos de la época de una Iglesia militante, la narración del martirio pierde su atractivo y, en cambio, es la vida ascética la que interesa más y más, transformándose poco a poco en algo parecido a una novela. Son cuatro los tipos fundamentales de obras hagiográficas; la primera es el *martirio*, la segunda la *vida* y la tercera las colecciones de anécdotas y dichos de santos que se conocen como *Apophthegmata patrum*, *dicta patrum* etc.; una obra de este último tipo es, entre otras, el conocido *Pratum spirituale* de Juan Mosco. Finalmente, un cuarto tipo, los relatos de *milagros* de un santo en particular, parecen haberse puesto de moda como un género independiente en torno al siglo VII.

Los *martirios* o *pasiones*, en primer lugar, presentaban no exactamente la vida del santo sino su interrogatorio —que dijimos que recordaba a las composiciones que representaban al sabio frente a un tribunal o sus acusadores—, condena, tortura y posterior ejecución. La fecha de estas composiciones suele estar, como es natural, entre los siglos II y IV, pero no hay que olvidar que también hubo mártires, y por lo tanto *martirios* literarios, en época iconoclasta o con ocasión de invasiones árabes y turcas. Su estructura —de acuerdo con lo que afirman diversos autores— fue variando desde una primitiva forma muy simple, una *carta* de la comunidad cristiana a la que pertenecía el mártir dando noticia de su muerte, hasta casi una escena dramática con finalidad litúrgica; de todos modos, lo que resulta más impor-

tante señalar es que, por un lado, no todos los *martirios* que conservamos están basados en *actas* controlables, es decir en documentos oficiales, siendo, por lo tanto, muy difíciles de verificar o puramente legendarios; de otra parte, es curioso notar que, en varios casos, los *martirios* son relatos que narran los cruentos destinos de varios personajes a la vez.

Por ejemplo, son conocidas las historias de los *cinco mártires de Sebasteia*, legendarios cristianos ajusticiados bajo Diocleciano, cuyas torturas debieron fascinar a los lectores; uno de ellos, por ejemplo, fue obligado a llevar zapatos con clavos afilados en su interior, a otro le cortaron manos y lengua y un tercero, por desgracia, no pudo llegar a ver cómo su cabeza, después de ser cortada por el verdugo, desaparecía misteriosamente para reaparecer luego en lo alto de un árbol. Un grupo un poco mayor es el de los *siete durmientes de Efeso*; también legendarios, estos siete mártires, en una de las persecuciones del emperador Decio en el s. III, se refugiaron en una cueva. Cerrada a cal y canto la entrada por sus perseguidores, los siete permanecieron 190 años en un profundo sueño, despertando en el reinado de Teodosio II. Todavía mayor en número, conservamos el *martirio* de los *40 mártires de Sebasteia* narrado en diversas fuentes; se trata aquí, cosa no infrecuente en los *martirios*, de soldados condenados por su fe. Fueron éstos obligados a permanecer toda la noche desnudos en un lago helado, lo que les ocasionó la muerte; la acción transcurre, para algunos, en el reinado de Licinio. Finalmente, aun poseemos un martirio de un grupo mayor que es la historia de los *42 mártires de Amorio*, santos igualmente legendarios, que fueron masacrados por los árabes en el año 845 en la ciudad de Samarra. Con diversas versiones, este parece ser el último –y uno de los más numerosos– de los ejemplos de *martirios* múltiples que nos han llegado. La presentación no en grupo sino individualizada de estos últimos muestra que, en torno al año 900, la mentalidad bizantina ya no aceptaba la idea de la solidaridad de los mártires que, en el pasado, había sido tan importante, sino que iba en busca de un héroe individual; es ésta la opinión de Kazhdan en un trabajo reciente.

Por lo que toca a las *vidas*, no hay duda de que en ellas se conservan muchos de los rasgos de la antigua biografía y que, en ocasiones, están adornadas con elementos de la novela o el cuento popular. San Antonio, en su vida escrita por Atanasio de Alejandría a mediados del s. IV, es el modelo de muchas otras composiciones. La figura del santo decrepito luchando a brazo partido con los demonios y sus tentaciones es patrimonio de muchas literaturas. Macario el Grande, en el siglo IV también, mantenía tan a raya

a su cuerpo que podía decir que, desde que le bautizaron jamás había escupido en el suelo (Paladio, *Historia lausiaca*, 18, p. 28; ed. Butler). Un personaje legendario, San Menas, tras su muerte protagonizó un milagro sonado: su ataúd fue flotando desde Alejandría a Constantinopla (la historia de este tipo de viajes milagrosos es común en los relatos de cómo llegaron al Monte Atos ciertos iconos maravillosos que huían de la persecución iconoclasta de la capital). También en Egipto, otra santa, santa María, se fue a vivir al desierto con un cesto de verduras por toda provisión: fueron 17 años los que pudo alimentarse de tan magras reservas.

Basilio el joven, en el s. XI, fue condenado a morir ahogado en el mar pero unos delfines le salvaron; resulta de especial interés esta *vida* ya que en ella se describe la visión de Teodora, una fiel sirvienta del santo, que tuvo ocasión de contemplar la Jerusalén celestial, los castigos de los condenados y de pasar por las aduanas (*teloneia*) que los diablos tenían montadas desde la tierra al cielo para ir purificando de pecados a las almas. Pelagia de Tarso no tuvo tanta suerte como Basilio; condenada por Diocleciano fue asada dentro de un toro de bronce sin que pudiera salvarse de forma milagrosa. Otra santa del mismo nombre, Pelagia la Virgen, huyendo de unos perseguidores, prefirió arrojar al abismo antes que ser deshonrada por ellos. Pelagia la Prostituta, una tercera santa homónima, se arrepintió de su mala vida, distribuyó sus riquezas entre los pobres –igual que hicieron otros muchos santos, como la famosa y riquísima Melania, cuya *vida* y la influencia de los demonios ha estudiado recientemente el profesor Blázquez– y acabó sus días en un convento masculino disfrazada de hombre, lo cual es también un tópico que tendrá larga vida. Algo muy parecido fue lo que hizo santa Marina aunque su historia es todavía más de novela griega; según la vida de esta santa, una vez muerta su madre, acompañó a su padre a un monasterio donde vivió durante años disfrazada de chico. Pasado el tiempo, fue acusada de haber dejado embarazada a una mujer, cosa que no negó, aceptando por ello el castigo y una vida todavía de mayores mortificaciones. Una vez muerta se supo la verdad y su santidad resplandeció.

En fin, no es necesario seguir trazando a vuelapluma los temas y episodios de estas vidas; fácil es ver que algunas de estas intrigas están no sólo en obras griegas sino también latinas y orientales y que su parecido con el cuento popular no debe ser rechazado. Por otro lado, en muchos textos hay una extraordinaria información sobre vida privada, acontecimientos políticos, nivel económico de la sociedad, creencias mágicas, prácticas médicas, asuntos legales, temas de historia del arte y otras muchas cosas que enrique-

cen ante los ojos del estudioso el valor de estas narraciones. Tampoco hay que olvidar que, junto a sus valores religiosos, ascéticos, éticos, en general nos están ofreciendo un retrato del auténtico héroe popular del Imperio bizantino. Los milagros, la sabiduría y astucia del santo, su santidad ejemplar y su capacidad para recuperarse de las caídas con la ayuda de Dios, su valor frente a las tentaciones, su lucha encarnizada con los demonios (de los que a veces recibe palizas, sustos de muerte y otras desagradables sorpresas), su caridad o incluso sus victorias sobre dragones (no sólo san Jorge mató a uno sino también otra santa, llamada Marina igualmente [siglo III], y una segunda, ésta del siglo V, santa Isabel de Heraclea [Isabel la taumaturga], cuya vida fue modelada sobre la de san Jorge y, por ello, entre otras razones, parece que fue escrita en el siglo XIII). Su invencible confianza en Dios y otros muchos rasgos definen pues a este héroe, un héroe que, aparte de las recompensas que le esperan en el más allá, posee aquí en la tierra ciertos dones como el *discernimiento de espíritus* –puede distinguir al bueno del malo, lo bueno de lo malo–, el don de obrar milagros, el de prever el futuro y algún otro que le separa del común mortal.

Son muchas, además, las torturas voluntarias o forzosas que han de padecer por la fe y muchas las vicisitudes que han de afrontar. Ya hemos visto algunas y, por ello, con un par de ejemplos más bastará. Los hermanos Graptoi, Teodoro y Teófanos, en el siglo IX, iconódulos ambos, hubieron de sufrir la afrenta de que les tatuasen en la frente una docena de versos los enemigos de las imágenes; san Pablo de Latros, en el siglo X, nos ofrece el ejemplo de un asceta especialmente preocupado por la alimentación que, aparte de comer básicamente bellotas, mezclaba con leche cualquier otra cosa que ingiriese para quitarle todo sabor agradable que pudiese tener. Las dietas que Aline Rouselle ha estudiado entre los ascetas del desierto obsesionados por el pecado sexual revelan bien los excesos de mortificación –no compartidos por todos ni en todas épocas– a los que los santos bizantinos, con esforzado denuedo digno de un héroe, se entregaban. Cabe traer aquí la frase que un asceta le dice a uno de sus compañeros de fatigas en la *Historia lausiaca*: «Yo estoy más muerto que tú» (*egó sou nekróteros eimi*); la frase es traída a colación en uno de los libros más penetrantes que sobre esta época, los primeros siglos del cristianismo, se han escrito: *Paganos y Cristianos en una época de ansiedad* de E.R. Dodds.

Es ahora la ocasión de decir algo, muy poco, sobre la estructura de las *vidas* y algunas interpretaciones de conjunto. Por supuesto, lo primero de todo, es aclarar que este tipo de composiciones tiene multitud de rasgos que

le unen al mundo antiguo; partamos de una obra, la *Vida de san Antonio* escrita por Atanasio de Alejandría en torno al 360, que, como es bien conocido, influyó mucho en el género y, además, dejó huellas literarias o pictóricas entre las que destacan, a través de las traducciones latinas que se realizaron, las *Tentaciones* de san Antonio del Bosco, así como las de Flaubert. Unos han visto en esta *vida* un encomio, otros una biografía; hay quien ha observado en ella un desarrollo espiritual del héroe mientras que otro, Richard Reitzenstein en concreto, ha negado éste y ha reconocido simplemente una serie de episodios diferentes puestos uno tras otro a la manera usual de las aretalogías helenísticas.

Mérito de Reitzenstein es haber podido unir la *vida* en cuestión con una de Pitágoras muy parecida a la que conservamos escrita por Porfirio; por si fuera poco, san Antonio presenta trazos característicos del sabio neopitagórico ya que habla con los animales y, además, tiene el don de la *diákrisis*, es decir, la discriminación entre el bien y el mal, lo bueno y lo malo, los ángeles y los demonios. Por otro lado, los trazos generales que enmarcan la narración de muchas *vidas* son también deudores del mundo antiguo: las curaciones están hechas siguiendo el modelo no sólo de las evangélicas sino también de las realizadas en Epidauro; la peregrinación de los fieles al lugar donde el santo mora y las fiestas allí realizadas son igualmente una práctica pagana que permanece todavía en nuestros días como afirma Sp. Vryonis, quien acentúa que, a pesar de que los santos como héroes literarios se oponen a los héroes literarios de la antigüedad, sin embargo no pueden evitar ser honrados en Bizancio de una forma que, en parte –se refiere en concreto a la *panégyris*–, sigue siendo pagana.

En fin, que este género, como sucede con todos, no nace del aire. Sevcenko está de acuerdo con la opinión de Reitzenstein y otros de que obras como la vida del milagrero Apolonio de Tiana, las biografías de Pitágoras y nuestras *vidas* de santos pertenecen formalmente a un mismo género que se ocupa de narrar las *práxeis*, las acciones, de estos personajes sobrehumanos; claro está que las últimas se desarrollan en un medio diferente y cambian en ciertos aspectos, pero la estructura, completada con los recursos retóricos que un manual como el de Menandro el rétor nos ha transmitido, viene a ser más o menos la misma. “La prescription que Ménandre donnait pour plan d’un éloge –citamos a Sevcenko, «L’agiografía», p. 101– comprenait la description du lieu de naissance du héros, de ses parents, des circonstances de sa naissance, de ses dons naturels, de son éducation, de ses années d’enfance et de ses actions ou de ses exploits et enfin, une comparaison

entre lui et d'autres personnages fameux du passé. Le degré auquel l'hagiographie adhérait à ces règles, et évidemment le niveau du style adopté par une Vie, variaient selon l'éducation de l'hagiographe".

No es cuestión de ponernos ahora a la tarea de traer aquí toda la serie de tópicos que forman parte de una *vida* y le confieren su peculiar estructura; a partir del *topos* inicial de la modestia del narrador, de la incapacidad para expresar el cúmulo de prodigios que, como en cascada, van a seguir, hasta la influencia de un sueño en la decisión de escribir el relato o la presentación de éste como encontrado en un viejo manuscrito, lo que le da —o mejor, pretende darle— una mayor autenticidad, la serie podría alargarse hasta el infinito. Tópicos, citas de autores antiguos (tomadas de gnomologios las más de las veces), alusiones más o menos ocultas, préstamos de otras *vidas* (hay episodios que se repiten aquí y allá) son los añadidos que hermocean este género; hablamos de hermosura porque no cabe pensar que el resultado final desagradase al lector bizantino, habida cuenta de la popularidad del producto. Muy al contrario —como señala Sevcenko—, los presupuestos estéticos de este público coincidían con los de los autores (o al revés, si queremos expresarlo así) y, por ello, el éxito estaba asegurado. Concluye este investigador trayendo a colación —cosa nada errada a nuestro juicio— el éxito mundial de una novela relativamente reciente, *Love Story* de Eric Segal, que, pese a ser una colección de clisés tanto en su estructura como en sus personajes, un puro tópico en suma, alcanzó, sin embargo, una extraordinaria popularidad.

El elemento de la comparación con los personajes del pasado a que se refería Ihor Sevcenko nos servirá de hilo conductor que nos lleve a considerar otras formas de interpretación —éstas no meramente formales— que se han utilizado con vistas a analizar el género. Ha sido Patlagean quien ha intentado analizar las categorías mentales de la antigua hagiografía bizantina sirviéndose de conceptos antropológicos utilizados por C. Lévi-Strauss en su conocida *Antropología Estructural*. El hombre, inseguro en un mundo hostil, se relaciona con éste mediante tres modelos superpuestos, tres niveles de relación, pues, existentes entre aquél y el mundo, cuya articulación constituye una estructura perceptible en el relato hagiográfico; se trata del *modelo demoníaco* (en el que la agresión es perpetrada por los demonios más allá de todo valor moral), el *modelo escriturario* (en el que los términos de la relación imitan servilmente a los personajes y hechos de la Biblia) y el *modelo ascético* y moral (en el que los términos de la relación se han transpuesto al plano de la ascética, la virtud y el pecado).

El mundo de los demonios, las molestias que éstos causan al asceta incesantemente, la posesión diabólica que puede llegar a privarle incluso de su propia personalidad, constituyen un peligro constante al que se enfrenta el héroe: para este enfrentamiento saca su fuerza nuestro héroe de una voluntaria separación de la cultura, representada por el apartamiento de las relaciones sexuales, la abstención de alimento, o su ingestión de la manera más simple. A propósito de esto último recordemos que Robert Browning, en su estudio sobre el santo bizantino, señala esta característica de evitar la ingestión de alimentos cocinados, añadiendo que el tratamiento de aquéllos es precisamente «the mark of civilisation, of assertion of human control over a potentially hostile nature». El asceta, nos advierte además Patlagean, no come carne –cuyo consumo está ligado a la vida en sociedad urbana–, se vuelve a la naturaleza en su desnudez total o casi total, abandona los cuidados corporales y prácticamente prescinde de un techo. Se trata pues de un modelo profundo, «extérieur au christianisme, ou même étranger à toute orientation morale» como señala esta investigadora, en el que –y esto es importante– los demonios no son el símbolo de tentaciones morales sino adversarios malignos que fustigan al hombre. Cyril Mango ha insistido sobre este punto («the dissociation between demons and sin») no hace mucho. De todas maneras, el modelo no se mantiene en pie totalmente ya que el nacimiento, la muerte, las grandes catástrofes colectivas nunca se atribuyen a una agresión demoníaca; aquí el cristianismo ha limado muchas aristas del viejo modelo e impuesto su ley.

En segundo lugar, el *modelo escriturario*, que tampoco se nos aparece completo, se limita a comparar constantemente al santo con los héroes de la *Biblia* sin que, en principio, comporte explicación moral de las desgracias de los hombres y de los méritos de los santos. Normalmente este modelo aparece en lo que podría llamarse «la segunda parte» de las *vidas*, es decir, tras la vuelta a la ciudad del asceta, que se ha purificado en el desierto, traspasado los límites de lo humano y convertido, con la ayuda de Dios, en un ser superior; lo que de él toca ver ahora son sus milagros, sus curaciones y exorcismos. Finalmente, el *modelo moral* es el único en el que el hombre desempeña un papel consciente; es una falta moral la que explica la enfermedad física o mental y las calamidades que sobrevienen a la sociedad, y es a menudo un pecador el blanco preferido por los demonios. El santo, en cambio, mediante los ejercicios ascéticos (cuyas privaciones tienen un valor espiritual) o bien por medio de sus logros morales como la humildad, la obediencia y otras nociones, adquiere un poder sobrehumano que le permite

descubrir la falta oculta que ha producido trastornos. Tenemos aquí una vez más al *theios anér* que, mediante su conocimiento especial, repara el daño; pero este modelo tampoco es completo. El santo, en efecto, no puede cambiar muchas cosas; predice las catástrofes causadas por una falta colectiva pero no puede impedir las, por ejemplo. En resumidas cuentas, según Patlagean, este modelo es básicamente cristiano pero, a la vez, está afectado por el pensamiento propiamente teológico.

Queda todavía mucho por decir sobre el santo. La inmensa masa de *vidas* que conservamos no sólo presenta una larga serie de tópicos comunes y permite la aplicación de algunos esquemas conceptuales con vistas a entender mejor la actuación de los santos sino que, además, nos lleva sin mucho esfuerzo a darnos cuenta de que existe en ella una tipología bien fácil de percibir, algunas de cuyas categorías vale la pena señalar. Por ejemplo, tal vez los santos más espectaculares por su ascetismo sean los *dendritas*, que pasaban su vida en un árbol, y, sobre todo, por ser más conocidos, los *estilitas*, cuya permanencia en lo alto de una columna haciendo penitencia y oración es la imagen suprema del ascetismo oriental. Uno de estos santos, san Simeón el viejo, muerto en el a. 459, pasó un tiempo en una cisterna, luego tres años en una celda y más tarde se encadenó a una piedra; la columna a la que se encaramó tenía 16 metros. Hay que notar que los lugares donde personajes como Simeón oraban eran visitados constantemente por una masa de peregrinos de todas las nacionalidades; de otra parte, el comercio que se hacía con la tierra santa o el agua que rodeaba el lugar era importante y los recuerdos que los peregrinos portaban consigo sirven de material de estudio a los arqueólogos. En no pocas ocasiones los milagros que llevaban a cabo corrían de boca en boca y hubo veces en que estos «divinos hombres» actuaron como árbitros en disputas entre ciudades o como jueces en cuestiones de ortodoxia religiosa, siendo llamados a dar su opinión a un concilio por el propio emperador. Todo esto –de lo que ya se ha anticipado algo– es el objeto del excelente estudio de Peter Brown sobre el *theios anér*.

Otra categoría, no menos espectacular, es la de los santos locos, los santos locos por amor de Dios, los *saloi*. El primero del que conservamos una *vida* es san Simeón de Emesa; la cronología no está clara pero debió de vivir tal vez en el reinado de Justiniano. Pasó casi una treintena de años en el desierto del Mar Muerto y luego se marchó a Emesa donde dedicó el resto de su vida a una actividad no muy fácil de entender. Si uno lee las páginas del texto editado por Rydén, encuentra en ellas infinidad de anécdotas rela-

tivas a su conducta que pueden sorprender al pronto. En primer lugar, por ejemplo, hubo una ocasión en que el santo se ató un perro muerto a la pierna y pasó por delante de la escuela mientras los niños le gritaban que estaba loco y corrían tras él dándole bofetadas. En otra ocasión entró en la iglesia y se dedicó a apagar las velas tirándoles nueces. Fue un escándalo, además, el día que, en vez de entrar en los baños de hombres, lo hizo adrede en los de mujeres, teniendo que sufrir que le llamasen loco y le golpeasen.

¿Qué nos dice todo esto? La figura del santo loco es conocida por los lectores de Dostoieski, ya que la ortodoxia rusa conservó el recuerdo y la presencia en ocasiones de estos locos por Dios, *yurodivi*; hasta tal punto su deseo de penitencia era grande que ese fingirse locos, ese ser despreciados y vituperados nada les importaba. Por supuesto, en su conducta hay mucho de la antigua provocación cínica, de oposición al orden establecido en una sociedad en la que no creen y a la que querrían cambiar y, al tiempo, toda la sabiduría, incluso la socarronería, de otros muchos santos menos espectaculares. Por ejemplo, este santo, Simeón, podía prever el futuro; el historiador eclesiástico Evagrio, como trae a colación Rydén, recogió algunas anécdotas de la vida del asceta loco; en una de ellas el santo, llegándose al ágora, azotó algunas columnas y les gritó que iban a bailar. Un tiempo después sobrevino un terremoto y, a consecuencia de éste, se derrumbaron precisamente las columnas que había azotado.

También Simeón fue acusado de haber dejado embarazada a una sirvienta; no lo negó al principio y aceptó las bromas y reproches de la gente. Pero, cuando la mujer fue a dar a luz y sufrió durante tres largos días infructuosamente, el santo le dijo que o revelaba el nombre del padre o el niño seguiría sin nacer; la revelación no se hizo esperar y el santo, exculpado, fortaleció su fama de virtuoso y, a la vez, vio extenderse la creencia en su capacidad de hacer milagros. Una nota, tras lo que acabamos de decir, se hace necesaria. La hagiografía, aunque pueda parecer paradójico, es precisamente el género donde el lector puede encontrar más detalles relacionados con la sexualidad; por supuesto no se trata de una complacencia directa y explícita sino, más bien y como era de esperar, una preocupación constante por la cuestión, que genera una tensión especial, una omnipresencia de la lujuria y sus peligros. La prostitución, por ejemplo, aparece por doquier y, aunque muchas prostitutas se rediman y lleguen a santas o, sin redimirse, engendren santos, no deja de ser un problema ya que son también muchos los ascetas que a ella sucumben. Sin embargo, no pocas veces el monje, ya sea para convertir a esas mujeres, ya para demostrar su fortaleza, se acerca

a ellas y hay ocasiones en que el lector antiguo –y el moderno– podía encontrar en estos episodios textos más que sugerentes.

Los tocamientos sin resultado a los que fue sometido por unas prostitutas san Andrés el loco –cosa que provocó la ira de las propias profesionales por su fracaso frente a un hombre divino que podía resistir la tentación carnal y expulsar el deseo– son un buen ejemplo de lo que decimos. Pero hay otros muchos detalles que nos sugieren –lo ha notado Sevcenko– que también la presencia inconsciente de lo sexual es un hecho notable en estos libros de edificación. Lista este investigador algunos ejemplos en los que cabe detectar esta atmósfera y que, mediante la unión sin tapujos de lo espiritual con lo carnal, oponiendo violentamente una cosa a la otra, robustecen, a veces de una forma ambigua, el mensaje. Una historia que recoge Sevcenko, por ejemplo, nos habla de un monje que, vencido por la tentación, yace con una joven; a la mañana siguiente, tras una serie de preguntas, descubre con horror –imaginamos un estremecimiento en el lector u oyente–, que se trata de su propia hija. El motivo, viejo de siglos en tierras griegas, explota la fascinación de lo prohibido y se une, como la cruz a la cara de la moneda, a una llamada general de rechazo al sexo.

Otro pasaje; Teodoro de Sykeon, entre otras muchas habilidades, fue capaz de reconocer en unos utensilios de plata comprados para el culto que aquélla había sido reciclada; por si fuera poco, se descubrió más tarde –detalle que encaja con lo que estamos diciendo– que la plata procedía de un orinal propiedad de una prostituta. Ciertamente que el mal uso previo de una vasija de plata llegada a manos de un religioso parece un tópico de la época (véase el caso del mago Paulino en tiempos del emperador Mauricio [582-602], narrado por Teofilacto Simocattas y estudiado por Magoulias), sin embargo, lo que nos interesa es la insistencia en lo sexual. En otra ocasión, un estilista cura a una mujer de dos abscesos, que extrae con sus manos de la vagina de aquélla. Simeón el loco, de otra parte, ya de mayor, amaba tanto a su sobrineta que no podía dormir sin tenerla a su lado; a este respecto, Sevcenko ha escrito que «pour l'auteur et pour le lecteur byzantins l'attachement de Syméon a dû apparaître comme un exemple touchant de l'amour filial. Pour la génération post-freudienne que nous représentons, c'est une fantaisie répréhensible».

En nuestra opinión, sin entrar en consideraciones de orden psicoanalítico por muy generales que sean, la impresión que producen algunos de estos relatos nos recuerda aquella fascinación –vívida, sin duda, hace mucho tiempo por muchos de nosotros– de los severos relatos bíblicos leídos en un

ejemplar ilustrado por Gustavo Doré; el pecado y su condena se muestran junto a la tentación que, por otra parte, no ha perdido su atractivo a la vista de los múltiples y opulentos desnudos que el ilustrador se da maña en ofrecernos. La mezcla de lo sexual y lo religioso en el terreno de la imagen es analizada de manera muy interesante en la obra de Jean Wirth, que toma en consideración numerosos ejemplos del medievo occidental; en el aspecto místico es bien conocido, entre otros muchos, el estudio de George Bataille.

De otro lado, es interesante notar que, como Kazhdan ha señalado en su trabajo sobre la hagiografía y el sexo, nunca en tales textos aparece éste –que mancha tanto al hombre como a la mujer que a él se entregan– unido al amor; esta última noción está presente pero a un nivel superior, como devoción o filantropía cristiana. Ni siquiera el matrimonio, en los textos hagiográficos, se basa en los goces de la carne, en el amor; «the topic of human love» –afirma este investigador– «was reintroduced in Greek Literature in the eleventh century in Psellos, and burgeoned in twelfth-century erotic romances». Además de una rehabilitación de Eros como restauración del amor sexual en su manera de ser entendido por los antiguos, P. Magdalino, en un trabajo reciente, cree, frente a otros autores, que los motivos que adornan la nueva concepción manifestada en esas novelas son realmente bizantinos en vez de haber sido importados de la literatura caballeresca de Occidente.

Menos llamativo que Simeón es otro *salós* famoso del s. VII, san Andrés el loco, cuyos poderes para predecir el futuro y encontrar cosas perdidas (otro tópico de las *vidas*) son puestos de relieve. En la *vida* de Andrés se nos cuenta la visión de Epifanio, en la que se describe el Hades como una especie de prisión donde no hay carceleros ni verdugos con forma de diablo sino animales que simbolizan los pecados de los mortales; la visión es de interés para la representación del infierno en Bizancio. Por cierto que no son pocos los esforzados héroes soldados de Cristo que visitaron cielos, infiernos y tierras en sus sueños. Del tercer y cuarto tipo de obras hagiográficas (*apophthegmata* y *milagros*), finalmente, no hablaremos porque su contenido, una vez dicho lo que antecede, queda en cierto modo expuesto. Su interés, no obstante, es muy grande ya que para la sociedad de su tiempo, la ascética, la demonología, la magia, la vida privada y mil aspectos más nos aportan infinidad de detalles.

La imagen del héroe y la evolución de ésta que de la hagiografía se desprende no debe ser perdida de vista entre la multiplicidad de detalles, aventuras, tópicos y anécdotas que aparecen en las *vidas* junto a torturas,

paradoxografía y su poco de elevada literatura religiosa, a veces muy polémica. La primitiva hagiografía de los siglos IV a VII lo que intentaba era rechazar los valores antiguos y tradicionales de la civilización urbana y rescatar al santo de lo superfluo, de sus lazos sociales, hacerle huir al desierto, hacer de éste la verdadera ciudad y allí dedicarle a Dios y a su lucha con sus enemigos los demonios. Un santo como Simeón de Emesa, al entrar en la ciudad de la guisa que lo hizo (con el perro muerto), lo que pretende es subvertir los valores, cambiarlos, igual que un filósofo cínico, y su falta de pudor al hacer sus necesidades en medio de la calle refuerza aún más el parecido.

Más adelante, con la decadencia general de la creación literaria entre los siglos VII y VIII –la *dark age* de Bizancio– la hagiografía decrece aunque, a partir del año 800, vuelve a aparecer en Oriente para florecer durante el IX y el X. En el IX, en concreto, el ideal ya no es la huida del mundo sino la resistencia; es el tema de la oposición al poder, de la resistencia frente a éste, el que permea la hagiografía de época iconoclasta así como la correspondencia de Teodoro Estudita, jefe espiritual del movimiento iconódulo, según se encarga de recordarnos Alexander P. Kazhdan. Tras la victoria iconódula (843), el poder imperial se reforzó y otro de los ideales de Teodoro, el gran monasterio con una división organizada del trabajo –ideal llevado a la práctica, del que Kawerau, en pocas páginas, traza una precisa descripción– empezó a dar paso al ideal de una celda eremítica personal donde unos pocos monjes, como si de una familia se tratase, vivían sin participar en las ceremonias eclesiásticas comunes. Las consecuencias de este cambio no se hicieron esperar en la hagiografía y el fenómeno de la afirmación de la personalidad del monje o mártir lo hemos visto ya a propósito de las versiones (individuales frente a múltiples) del martirio de los 42 de Amorio.

El héroe, pues, deja ahora de ser colectivo para individualizarse; de otra parte, también el santo se hace menos salvaje. Los valores de ahora ya no son tan revolucionarios; la figura del héroe ya no es la del asceta, el estilita o el *salói*, sino un personaje como Filareto, cuya vida escribió Nicetas de Amnia en torno al año 821. La «locura» de este santo no es ya la de los *salói*, sino simplemente la de repartir su hacienda con los necesitados; la recompensa de Filareto se encuentra en el cotidiano y modesto nivel de la caridad ejercida con sus semejantes, la recompensa de Simeón el loco, en cambio, es sobrehumana y consiste sobre todo –según el análisis de Kazhdan– en la capacidad de saber mucho más que el resto de los hombres.

Un nivel sobrehumano frente a uno meramente práctico; y hemos de advertir que Filareto, una vez repartida su hacienda, casó a su hija con el emperador Constantino VI, se mudó a Constantinopla y allí alcanzó una nueva posición económica tan encumbrada como la anterior.

Cierto es que todavía hay locos en esta época, pero ya están más integrados en la comunidad o han dulcificado su excéntrico carácter de alguna manera (o así se lo parece a los estudiosos). *La vida de san Andrés el loco*, que tal vez deba fecharse a finales del siglo X, nos muestra a un *salós* que, pese a beber del barrizal de una calle y otras excentricidades muy en consonancia con el viejo estilo, posee una increíble capacidad para soportar el dolor. Su resistencia es pues —argumenta Kazhdan— un valor bien distinto del escándalo que Simeón organiza nada más llegar a Emesa; además, junto a aquél —como ha estudiado Grosdidier de Matons—, vemos a otro héroe, Epifanio, que es un modelo en todo de persona agradable y digna, amén de santa, sin necesidad de desierto ni locuras. En fin, como un signo más de esta dulcificación del antiguo asceta, un héroe que impresiona, nos es dado ver ahora cómo las figuras de la prostituta arrepentida, de la penitente en una cueva, de la mujer vestida de hombre, ceden el paso a la de la matrona modelo de virtud; los santos, por otro lado, tienen un mayor papel político y suelen estar en cierta relación con funcionarios de la Constantinopla imperial; los milagros, tan abundantes antes, en ocasiones no aparecen en toda una *vida* y se da el caso de que algunas de éstas no son sino panfletos políticos contra un personaje determinado.

Todavía en el XI se sigue cultivando la hagiografía tradicional, aunque en el XII la crítica empieza ya a cebarse en este tipo de obras; Paul Magdalino ha estudiado la crisis de la literatura hagiográfica en este siglo y comentado críticamente las opiniones adversas al santo que la literatura recoge. Parece cierto que algunos excesos se cometieron por parte de los iluminados que vagaban de ciudad en ciudad y representaban sus milagros trucados en las calles como si de magos domingueros modernos en algún parque se tratase; Tzetzes, en una de sus cartas (nº 104; ed. Leone), habla de gente con cadenas al cuello o campanitas colgadas del pene para llamar la atención y Eusebio describe los trucos de otro cargado de hierros que fingía heridas untándose con sangre de animal y luego aparentando su milagrosa desaparición (*Opuscula*, p. 97; ed. Tafel. El tratado lleva el revelador título «Sobre la hipocresía»). Este héroe un tanto de pacotilla, más próximo a los faquires de feria venidos a menos, gozó de popularidad pero fue también objeto de

fuertes críticas, aunque las razones de estas últimas deben ser analizadas con cuidado.

Es lógico que eruditos como los citados y otros se opusieran por educación, formación, posición social etc. a tales payasadas y que su vinculación con la jerarquía eclesiástica, próxima o lejana, les llevase a afilar todavía más sus críticas pero, para Magdalino, el colapso de la imagen heroica del santo no afecta única y exclusivamente a su caricatura –puesto que tales excesos no debieron representar sino una mínima parte de la vida pública de los monjes–, sino también a los más genuinos representantes de la santidad, ya que hay críticas, como las de Teodoro Balsamón, que atribuyen al monacato benedictino de Occidente una organización mucho más adecuada y conveniente, frente a la libertad excesiva de las instituciones bizantinas, a las que hemos hecho referencia. Pero hay, además, otras razones para las críticas y una de las más importantes, también en opinión de Magdalino, es el clima de intolerancia contra toda clase de herejes, intelectuales y paganos que se enfrentaron de alguna manera a la Ortodoxia; toda devoción exagerada, sospechosa o francamente desviada fue atacada en época de Alejo I y los nombres de Juan Italo, Basilio el Bogomilo, Teodoro Blachernita, Constantino Chrysomallos y Sotérico Panteugenos, entre otros «disidentes» de la época cuyas desventuras y procesos conocemos, testimonian bien la existencia de ese clima.

A este propósito, es útil traer aquí la opinión de Max Weber de que todo milagrero, por mucho carisma individual que tenga, si no está adscrito a un puesto eclesiástico oficial es sospechoso de «herejía» y «magia». «El asceta perfecto, el que realiza lo que está fuera de lo vulgar y cotidiano –ha escrito en su *Economía y sociedad*– consigue en todas las religiones el carisma personal consistente en obligar a Dios y en hacer milagros. Ciertamente es que este carisma es en última instancia incompatible con las exigencias hierocráticas de un «instituto de gracia» que pretenda por su lado monopolizar el camino que conduce a Dios (*extra ecclesiam nulla salus* es el lema de todas las «Iglesias»). Ante todo se opone, naturalmente, a la formación de comunidades exclusivas de tales santos específicamente cualificados, comunidades que niegan las pretensiones de dominio universalistas y niveladoras de la Iglesia, así como la significación exclusivista de su carisma oficial. De todos modos –concluye Weber– «todas las grandes iglesias han tenido que pactar con el monacato».

Si a esto añadimos, de otra parte, que Manuel I, con su personalismo político que le llevaba a potenciar al máximo la figura imperial en detrimen-

to de cualesquiera clanes imperiales y la aristocracia, pudo estimar que todas estas manifestaciones religiosas fuera de las instituciones y de la Ortodoxia más estricta podrían crear núcleos de descontentos y convertirse, en definitiva, en grupos subversivos, tenemos entonces otra explicación convincente del relativo ocaso de la figura del santo en esta época. Con todo, hay que notar tres cosas. En primer lugar, debemos valorar adecuadamente los diferentes factores en juego; para Magdalino no hubo realmente un cambio cualitativo en el monacato bizantino de la época –las exageraciones a que hemos aludido aquí son, según él, un mero detalle no demasiado significativo y la decadencia de la figura del *salós* era ya cosa que venía de antiguo– sino más bien un incremento en la intolerancia oficial.

En segundo lugar, hay que señalar ciertas novedades positivas en el panorama de la producción de *vidas*; así por ejemplo, Eustacio de Tesalónica es el autor de la de Filoteo de Opsikion, donde el héroe ya no es un asceta que huye al yermo a mortificarse sino una persona que posee tierras y dinero, lo conserva todo, vive con su familia y, a la vez, ejercita la caridad con el prójimo y lleva una vida ejemplar. Eustacio, tan opuesto a las excéntricas, es un crítico –y no sólo en esta obra– del monacato tradicional y sus chistes a costa de los monjes cuya conducta no es ejemplar aparecen de vez en cuando. Otros autores conocidos, además, saltan a la palestra con *vidas* de santos y, entre ellos, destaca Miguel Psellos, que escribió la de san Auxencio siguiendo modelos antiguos, con detalles populares, pero también con elementos autobiográficos y un contenido teológico elevado. Coexisten además con las nuevas tendencias otras vidas de corte popular y tradicional, la mayoría anónimas. En tercer lugar, no hay que olvidar que, pese a todo, la figura del santo tradicional excéntrico continuará viva no sólo en la literatura sino también, de forma latente, en otros ámbitos; san Auxencio, por ejemplo, es un campeón del ascetismo y su carne se cae a pedazos cuando le mueven de su refugio para llevarle ante el emperador. De otro lado, el propio Manuel I elevará a la sede de Jerusalén a un antiguo *salós* entre cuyas excéntricas no era la menor su afición a la autoflagelación. No debe extrañarnos que coexistan diversos «tipos» de santos, diversas concepciones de la santidad; al contrario, es lo normal ya que la evolución de cualquier institución o idea en una sociedad no puede tener lugar tan limpia y rápidamente como a veces se cree y el historiador no siempre acierta a identificar los justos términos del problema. «Los arquetipos en el campo de la vida colectiva, de la moral social y de la cultura muestran una duración excepcionalmente larga. A consecuencia de ello –ha escrito Bro-

nislaw Geremek— a veces se atribuye a las acciones humanas la realización de arquetipos con los que están en contraposición» En el siglo XII, pues, pese a las excepciones que podamos encontrar, «el héroe mundano —en opinión de Kazhdan en su estudio sobre el monje y el soldado— parece que ha vencido no sólo a la estirpe de los demonios sino también a su contrincante por antonomasia: el eremita».

Las *vidas* y la función social del santo en la época de los Paleólogos han sido estudiadas recientemente por Makrides, Laiou-Thomadakis, Talbot y otros investigadores. Para la primera de ellas, que estudia los casos del santo y emperador Juan III Vatazes (1222-54), Juan IV Láscaris (muerto en torno a 1305) y los patriarcas Arsenio y José entre otras figuras, sus *vidas* representan, en los primeros años del periodo, un genuino renacimiento del género que, tras el siglo XII (con el choque traumático de la cuarta cruzada además), había perdido parte de su popularidad. Las razones por las que las *vidas* de santos de otras épocas se reescriben en los últimos años de los Paleólogos —un fenómeno curioso— han sido explicadas por Talbot, quien descubre diversas razones para ello; Juan Eugénico (mediados del s. XV), por ejemplo, tenía una reliquia y decidió escribir una *vida* del santo al que pertenecía. Otros escribieron elogios de santos relacionados con sus monasterios o con sus ciudades y hubo quien, como Teodora Raulena —puesta a la Unión de Lión de 1274 y desterrada por ello—, eligió escribir una vida de los Graptoi (Teodoro y Teófanos), mártires del iconoclasmo ya citados, probablemente porque, en su propia situación de oposición religiosa, encontraba cierta afinidad con aquella época.

Aparte de esto, en la *vida* escrita por Teodora Raulena aparece otra Teodora, la esposa iconódula del iconoclasta Teófilo; «just as the Empress Theodora urged the restoration of images after the death of her husband —señala Alice-Mary Talbot— so Raoulaina's mother was to urge Andronikos II to repudiate the Union of Lyons as soon as he ascended the throne». Pero todavía hay más; los dos cuñados de Teodora Raulena fueron cegados y encarcelados por Miguel VIII por su oposición a la unión religiosa tal como, siglos antes, los hermanos Graptoi habían sido torturados por sus creencias iconódulas. Otros escritores de vidas y sus posibles razones podrían ser mencionados aquí; de todas formas, lo que nos interesa señalar es que, tras la relativa decadencia del género en el siglo XII —a la que ya se ha aludido varias veces—, hubo un renacimiento que, por cierto, alcanzó también a santos contemporáneos. De Máximo Kausokalibita, asceta del XII-XIII conocido por su hábito de quemar periódicamente su choza y establecerse en

otro lugar (de ahí el sobrenombre), se escribieron cuatro vidas en el periodo; la importancia de este personaje con relación al movimiento palamita ha sido estudiada no hace mucho por K. Ware.

Poco más nos queda por añadir sobre el santo como héroe. Lo más destacable que habría que señalar en estas últimas etapas –y que resulta de especial interés para la tipología que hemos esbozado– es que la tradicional actitud de los primeros *martirios*, en los que, con frecuencia, un soldado renegaba de la milicia y se hacía soldado de Cristo, cambió radicalmente. La evolución consistió en una progresiva militarización de la imagen del santo que, de civil, pasó a ser militar, de soldado a general y de soldado de a pie a caballero. Las fechas y etapas de esta evolución no están del todo claras pero parece haber sido la militarización de la imagen imperial en época de los Comnenos –sobre la que se hablará más adelante– la que acabó por hacer una firme realidad esta tendencia en la hagiografía con la aparición y revitalización de numerosos santos militares. Juan Mauropous, que fue metropolitano en la ciudad de Euchaita entre 1050 y 1075, nos testimonia que allí existía un culto no específicamente aristocrático dedicado a san Teodoro Terón, en el que el santo aparecía como un humilde soldado de a pie. Frente a este Teodoro, del que se conserva un encomio del s. V, tenemos en el IX la *vida* de un Teodoro Stratelates, que vivió siglos antes, cuya hazaña fue haber matado un dragón. Su culto se hizo popular en el X por las razones apuntadas y, como algunos autores sugieren, sustituyó y fue confundiéndose en algunos lugares con el de Teodoro Terón, que era un santo mucho más modesto.

Otros santos militares, además de los dos Teodoros, son san Procopio, san Mercurio (cuyo nombre reposa sobre un error: Mar [= santo] Qurios; su culto está atestiguado ya en el VI en Cesarea de Capadocia), san Néstor y, sobre todo, san Demetrio y san Jorge. Este último, celebrado el 23 de abril, fue martirizado en Lidda (la Dióspolis de Palestina) en época del legendario rey persa Dadianos, aunque otras fuentes nos hablan de su muerte en Nicomedia en tiempos de Diocleciano. Pese a que no hay una sola prueba segura de todo ello, ya en el año 323 está atestiguado su culto en una inscripción; temprano también es el rechazo a la existencia de su figura ya que el Papa Gelasio I, en el año 496, estimó las *actas* de su martirio apócrifas. Fragmentos de sus *pasiones* o *martirios* se conservan desde el s. VI y muchos *milagros* de época tardía le especializan como santo que ayuda a encontrar ganado y liberar cautivos. Es curioso que los *milagros*, a diferencia de los *martirios*, le presenten como caballero; fue el emperador Juan II Comneno

quien le introdujo en las monedas con vestimenta militar. Por otra parte, también la leyenda de la muerte del dragón es tardía ya que no parece remontarse a antes del s. XII. En lo que a san Demetrio se refiere, nos limitaremos a señalar su vinculación a Salónica.

Si la figura del asceta, del esforzado atleta de Cristo, en todas sus variedades, viene a ser para el gran público bizantino un sustituto de los héroes de la Grecia antigua y los valores de éstos son retomados en buena parte por aquéllos, no hay que descuidar en modo alguno la figura del emperador, que, mediante una elaborada ideología, fue para los súbditos del Imperio la figura encarnada del rey ideal, representante de Dios en la tierra y, en ocasiones, héroe también de más de una *vida* de santo y de no pocas leyendas. De este segundo héroe, mucho más institucional que el santo tradicional, arropado más bien por las estructuras políticas y las instituciones religiosas y militares del Imperio pero no exento del cálido apoyo del pueblo en ocasiones, nos toca ahora hablar. Como es sabido, la formalización más importante de la ideología imperial se debe a Eusebio de Cesarea (siglo IV) quien, en un escrito de carácter biográfico a propósito del emperador Constantino, adaptó la filosofía helenística de la realeza –que, por otra parte, había sido precedida por algunos textos platónicos e aristotélicos de mucho interés– a las necesidades cristianas. Efectivamente, la noción de un rey-sacerdote aparece ya en el *AT* con figuras como las de Melquisedec o David y, en parte, con Moisés, cuyo hermano Aarón era el Sumo Sacerdote. Todas estas ideas y personajes, es claro, eran bien conocidos por los primeros cristianos y pasaron a formar parte del bagaje cultural de los bizantinos en su primera época tal como el estudio capital de F. Dvornik ha mostrado.

Un personaje bíblico como José, por ejemplo, aparecerá en los Padres de la Iglesia como el prototipo del héroe defensor de su castidad y el motivo putifarino, tan importante en la historia de este personaje, lo volveremos a encontrar en Bizancio en el *Libro del Filósofo Syntipas*. Se trata de una traducción del siríaco, llevada a cabo a principios del s. XII, en la que se narran las aventuras de Simbad el marino; la historia del rey persa Ciro, que tenía siete esposas y un hijo al que calumnió una de éstas, es un motivo popular que pone de relieve las relaciones entre la cultura bizantina y la árabe a finales del s. XI y, a la vez, no deja de sugerirnos que José, el hijo de Jacob, aunque no un personaje con verdadera talla de héroe popular y, por supuesto, en un ámbito de moral más estricta que el que refleja el *Syntipas*, gozó de cierta popularidad en Bizancio. No hay que perder de vista, de otra parte, que las vicisitudes no siempre del todo edificantes por

las que pasaban los héroes y heroínas de las novelas bizantinas tempranas y tardías –piénsese en las *Etiópicas* de Heliodoro o en *Calímaco y Chryssorroé* (datada la primera de ellas entre los siglos II y IV y la segunda a principios del XIV)– estas vicisitudes, repetimos, parecieron a los bizantinos que las comentaron una especie de visión alegórica de las tribulaciones del alma en busca de la virtud; al menos así pensaba Juan Eugénico en el siglo XV y otros antes que él.

Por lo que hace a Moisés en concreto, los escritos de Filón están llenos de alusiones a la grandeza y sabiduría de este auténtico «rey ideal». No menos interés tiene la *Vida de Moisés* escrita por Gregorio de Nisa donde la alegoría mencionada del alma en pos de su liberación está también presente. Por si fuera poco, lo novelesco de la vida de esta figura bíblica, que será utilizada de nuevo, con el tiempo, como paradigma unido a la figura de algún emperador, encantó a los bizantinos. Pero no es la pervivencia de estos personajes en la literatura de Bizancio lo que nos interesa aquí; a la mera presencia de figuras bíblicas, con auténtica talla heroica o no, como las descritas, hay que añadir que también en otros ámbitos se desarrollaron, en el terreno político, nociones semejantes a las que rodearon a un Moisés, pongamos por caso. Sin ir más lejos, en Persia, siglos antes, había arraigado la noción de un monarca divino, de forma que, en resumidas cuentas, no resulta extraño que encontremos ideas similares hasta cierto punto en la filosofía griega, tal vez con influencias egipcias, que fueron desarrollándose hasta llegar a la ciertamente todavía tibia formulación aristotélica de *Política* 1259 b 13, donde se compara con Zeus al hombre sabio y virtuoso, a quien en la ciudad todos deben obedecer. De todo esto hemos hablado en un trabajo de 1988 al que remitimos.

Fue en el Helenismo cuando esta especial concepción de la realeza recibió un mayor desarrollo; Estobeo, *Antología* 4,28 y ss., 265, 270 y 278, nos ha conservado una serie de opiniones de filósofos de los siglos III y II a. de C. (Arquitas, Estenidas y otros) que nos hablan del rey como una ley animada –la famosa noción de *nómos émpsychos*–, como una imitación de Dios (*mímesis Theou*), como una encarnación del *logos Theou* y se sirven de expresiones similares que coinciden con las que podemos espigar en autores como Dión de Prusa, Elio Aristίδes, el propio Filón ya mencionado y Plutarco. Es todo este conglomerado el que, pasando por Roma, llega a Eusebio en el siglo IV, para quien el emperador vendrá a ser una especie de delegado del gran Rey, es decir, Dios (*hoia megálou basiléos húparchos*), intérprete del verbo divino (*hypothétes tou Theou*), intérprete del Rey supre-

mo (*tou pambasiléos Theou*) y otras cosas por el estilo. Para Eusebio, pues, el emperador no es Dios entre los hombres, sino un representante de Dios; no es el *logos* encarnado, pero está en relación estrecha con Él. Es, eso sí, imagen de Dios, de quien proviene su poder y por cuya gracia accede al trono. Como resume J. Meyendorff, los bizantinos «thought of the emperor as a Christ's representative or messenger, «equal to the apostles» (*isapostolos*), responsible particularly for the propagation of Christianity among pagans and for the «externals» of the Christian religion, such as administration and finances (hence the title used by Eusebius, of *episkopos tôn ektós*)».

Dejando aparte los títulos que nos saltan a la vista, como *theios anér* (equivalente a *divus sacer*) –un título sobre el que ya hemos hablado en las páginas que preceden–, *aeí niktés* (*semper victor*), *theophilés* (predilecto de Dios), *theostephés* o *theósteptos* (coronado por Dios), *éntheos*, *hágios*, el *isapóstolos* ya mencionado y otros muchos que, retórica a un lado, intentan plasmar las características con que el emperador es adornado en esta ideología y presentarle como el modelo más excelso de personaje político, el que ostenta el poder legítimo, lo que nos interesa destacar es que, como todas las ideologías, la bizantina que desarrolla la imagen imperial –la *Kaisergedanke* en la terminología de los estudiosos de la cuestión– es elaborada, difundida y dirigida según patrones que no nos costará mucho caracterizar con brevedad.

En primer lugar –y para ello volvemos a remitir a nuestro trabajo, donde sintetizamos lo que, en su momento, nos pareció importante al respecto– la ideología toma forma y se difunde, como señaló G. Beck, tanto por los discursos de los propios emperadores, de los que son responsables ellos mismos o sus colaboradores más directos, cuanto por los elogios y también las *arengas* (*prooimioi*) de los documentos imperiales, de los que tan enjundiosos estudios realizaron Herbert Hunger y P. Browning en 1964 y 1966 respectivamente. Conexionados con estos medios de elaboración y difusión de la ideología –medios de propaganda diríamos hoy– están ciertos escritos, más o menos parecidos al de Eusebio, que entran dentro de lo que se ha dado en llamar *Specula Principum*. En este tipo de obras –una de las cuales, la de Agapeto (del siglo VI), fue traducida al español dos veces en el siglo XVI y ejerció gran influencia en la Europa oriental y en Francia– se describen la figura del emperador ideal y sus funciones partiendo de la *Biblia* y de otros materiales tradicionales que arribaron a Bizancio desde la Grecia antigua.

Lo más interesante es que el catálogo de virtudes que en estos *Espejos* se despliega va variando conforme pasa el tiempo y las circunstancias so-

ciales o políticas cambian, de forma que, desde la *philanthropía*, presente en Eusebio como un rasgo más de la filosofía política helenística, hasta rasgos mucho más propios de un esforzado capitán guerrero –necesarios estos últimos en épocas especialmente difíciles o de un auge acusado de los elementos militares en la sociedad–, nos vamos encontrando con una larga serie de virtudes que van y vienen, ocupando su lugar en esta literatura. Sucede un poco con ellas como con las notas características de la figura del santo, del asceta, del *theios anér*, cuyos cambios a través de las épocas testimonian mutaciones en la concepción que de ellos tenía la sociedad en cada momento y las necesidades, aspiraciones, sueños –¿por qué no decirlo?– e influencias externas que, confluyendo en lo imaginario social, como hoy se suele decir, trabajan en el diseño de una figura heroica.

Alexander P. Kazhdan ha estudiado también los cambios que se producen en la época de los Comnenos, es decir el siglo XII, y ha llegado a la conclusión de que, como consecuencia del acceso al poder de una aristocracia militar, la imagen del emperador se militarizó igualmente, dando acogida en su seno a virtudes que antes no figuraban dentro de la ideología. En efecto, desde el diácono de Santa Sofía Agapeto –para quien «la sustancia corporal del emperador con la de cualquier hombre es igual, pero en la alteza de la dignidad es (como si dixesemos) semejante a Dios» (la traducción por la que citamos es la de Cristobal Mosquera de Figueroa, del s. XVI)– y desde el discurso de Justino II a su sucesor Tiberio (574), conservado en Teofilacto Simocattas entre otros, se fueron perfilando con el tiempo una serie de conceptos (justicia, filantropía, generosidad, amor a la verdad, inteligencia, etc.) a partir de las bases puestas ya en época bizantina por Eusebio, quien, como es sabido, bebe en fuentes griegas anteriores.

Más adelante, en los siglos IX y X, tres obras conectadas con Basilio I (867-886) los *Capítulos exhortativos* a él mismo atribuidos, un discurso de su hijo León VI (también de autoría dudosa) y una biografía escrita muy posiblemente por su nieto Constantino VII Porfirogéneto (913-959), desarrollaron los antiguos conceptos en la misma dirección, aunque es posible, sin embargo, encontrar algunas diferencias notables. Por ejemplo, el emperador no es honrado por sus éxitos militares y se le presenta más como pacificador que como guerrero; ni que decir tiene que tampoco se hace hincapié –lo que sería poco oportuno– en el valor de un noble origen, cosa que, igualmente, valora en poco Agapeto en su tratado. Para este último, «ninguno se gloríe de la nobleza de sus pasados, pues todos tienen a la tierra por origen y madre de su linaje, y tanto lo son los que andan adornados de

purpura y olanda, como los que biven afligidos con enfermedades y pobreza, y tanto los que estan hermosteados con diadema, como los que duermen por los hospitales, y assi será razón que no nos jactemos deste claro origen, antes nos adornemos con integridad de costumbres».

A finales del siglo X, sin embargo, vuelven a aparecer las virtudes militares y los retratos literarios de algún personaje –Nicéforo Focás, por ejemplo, en los epigramas de Juan Geómetra o la historia de León Diácono– así lo ponen de manifiesto. La moda se continúa en el siglo XI y, finalmente, como han señalado Kazhdan-Epstein y ya hemos anticipado, el retrato del emperador como guerrero alcanzará sus proporciones más colosales con Eustacio de Tesalónica, en el siglo XII, y sus elogios a Manuel I Comneno. Se trata ahora de una militarización muy clara de la imagen imperial que, además, tiene un paralelo en el ritual imperial; en efecto, la antigua costumbre militar de proclamar a un emperador alzándolo sobre un escudo es hecha revivir, muy probablemente, ya en los comedios del siglo XI. Como hemos visto al principio de nuestra intervención, esta fascinación por lo militar en lo que toca a la imagen del emperador llegó a afectar también a la imagen tradicional del santo, lo que demuestra que uno y otro constituían, ambos de manera diferente, la encarnación de un conglomerado de valores sociales conscientes e inconscientes que habían venido a ocupar, con el paso del tiempo, el espacio de los antiguos héroes. La imagen del santo –ya se ha dicho– adopta en esta época rasgos caballerescos, lo que tampoco puede mantenerse aparte del acusado interés por los ideales afines que encontramos en la épica, en buena parte transmitidos desde Occidente a Oriente.

No hay que olvidar, por otro lado, que la figura ideal, heroica, del emperador no se vió libre de críticas, al igual que –como ya hemos tenido ocasión de ver que ocurrió con la figura del santo– no fue inmune a los cambios dictados por los tiempos. Quien lea las historias escritas por iconódulos encontrará retratos sombríos y a todas luces injustos de los emperadores iconoclastas (y no perdamos de vista que, en justo paralelo, hay tanto hagiografía iconódula como iconoclasta, aunque la segunda es infinitamente más escasa). Ya en los siglos XI a XII la ideología imperial o, mejor dicho, las figuras de ciertos emperadores, serán zaheridas por los historiadores y uno de ellos, Juan Zonaras, llegará a poner en duda, a mediados del XII, la existencia de un ideal de emperador. Otro historiador, Nicetas Choniates, que fue quien narró la toma de Constantinopla por la cuarta cruzada (1204), escribirá que «la mayor parte de los gobernantes están llenos de temores y sospechas y se divierten actuando como si fuesen la muerte, el caos y las

tinieblas»; la verdad es que estamos ya muy lejos del panorama una tanto ideal que nos trazan los *Espejos de Príncipes*. El emperador, según sabemos, solía llevar en determinadas ceremonias en su mano derecha una bolsita de seda púrpura (*akakía*) que contenía un puñado de polvo; los comentaristas bizantinos decían que esto había de recordarle al magno personaje la inestabilidad de las cosas humanas y que, en definitiva, polvo era. Por lo visto, muchos lo olvidaron y su falta de prudencia y humildad les llevó a enfrentarse más de una vez con sus súbditos y no sólo en el terreno de las críticas por escrito.

En fin, poco más podemos decir; apenas nos queda tiempo. Tras la heroicidad del santo, que brilla entre el pueblo y no sólo entre él, y la del emperador, incardinada en el poder establecido pero también, en ocasiones, asociada a la santidad, veamos ahora algunos aspectos de interés del héroe literario bizantino. En época de los Comnenos asistimos a un renacimiento de la novela antigua (de Caritón, Aquiles Tacio, Heliodoro y Longo) en las figuras de Eustacio Macrembolites, Teodoro Pródromo, Constantino Manases y Nicetas Eugenio, novelas que algunos estudiosos han denominado «sofísticas» ya que imitan a las antiguas, narran historias de amor y de aventuras y parecen limitarse a recrear –aunque no todo es imitación servil y citas directas– el mundo del pasado. En época de los Paleólogos, sin embargo, un nuevo renacimiento de la novela tiene lugar, destacando en él cinco novelas: *Calímaco y Chrysorroé*, *Beltandro y Chrysantza*, *Libistro y Rhodamné*, *Imberio y Margarona* y, finalmente, *Florio y Platzia-Flora*. Los héroes de estas novelas, a grandes rasgos, participan del mundo bizantino pero también del mundo occidental en buena medida. Ogros, castillos encantados, mensajes misteriosos por doquier, manzanas de oro, talismanes, males de amor, duelos, en ocasiones una castidad que recuerda a la de la novela antigua, y otras muchas cosas coexisten aquí. Para algunos, *Imberio y Margarona* no es sino una adaptación del original francés del canónigo Bernard de Tréviers titulado *Pierre de Provence et la belle Maguelonne*; otros, por el contrario, rastrean en leyendas griegas del XIII, de probable origen francés, y, para esta misma obra, encuentran su fuente en el monasterio de Dafni.

Por lo que toca a *Florio y Platzia-Flora*, los críticos señalan que es adaptación de un poema toscano del siglo XIV, titulado *Il cantare di Fiorio e Bianciflore*, que, a su vez, sirvió de modelo al *Filocolo* de Boccaccio. El origen de toda la tradición, desde luego, parece estar en el cuento de *Floire et Blanchefleur* que remonta al s. XII. Sea lo que sea –y no olvidemos que

de estas novelas también hay versiones o adaptaciones medievales españolas— los héroes que aquí vemos pertenecen a una sociedad greco-franca (la de la Morea, la de Chipre y otras zonas) que no es exactamente igual, ni en sus gustos ni en su pensamiento, a la sociedad bizantina tradicional. No hay que despreciar, sin embargo, el colorido propiamente bizantino ni tampoco, como se ha observado recientemente por algunos investigadores, las posibles influencias del mundo mágico oriental de las *Mil y una noches*.

Hemos dejado para el final dos poemas bien conocidos, el *Digenís* y el *Belisario*, obras que se sitúan también en el siglo XII, aunque la redacción del poema de *Belisario* es de finales del XIV. Este último trata de un personaje, el famoso general de Justiniano, Belisario, que, a causa de la envidia y las acusaciones de sus enemigos, acaba ciego y pidiendo limosna por las calles de Constantinopla. La moraleja del poema es la inestabilidad de las cosas humanas y hay quien ha dicho que su popularidad, puesto que circuló en diversas versiones, tal vez se haya basado en una tensión, no frecuente en la literatura bizantina, entre aristócratas y pueblo llano que parece encontrarse en el poema. La materia del *Digenís Akritas*, finalmente, se remonta a sucesos de los siglos IX y X en su primera parte (las aventuras, entre los árabes de las fronteras del Imperio, del padre de Digenís, un emir árabe precisamente); sin embargo, la segunda parte —se ha notado— viene a ser intemporal ya que se refiere, en una atmósfera novelesca, a la infancia del héroe, su educación, sus hazañas, su boda y su palacio del Eufrates, en cuyas paredes aparecían escenas del *Antiguo Testamento*, de los poemas homéricos y de la vida de Alejandro Magno. Para muchos autores, este héroe de las fronteras no es sino la encarnación —de ahí su popularidad en el s. XII— de las virtudes aristocráticas; su infancia, su precocidad, sus nobles acciones, su valentía le hacen interesante a ojos de una aristocracia militar pujante, pero, a la vez —y esto es de mucho interés—, hay elementos en el poema que muestran cómo su figura casi suplanta o, mejor, rivaliza con la del santo en sus dimensiones heroicas e incluso, para otros, llega a oponerse a la del propio emperador.

Efectivamente, es el mismo emperador quien le manda llamar para que le aconseje —un tópico de las *vidas* de santos— sobre asuntos del Imperio y, como señalan Kazhdan-Epstein, la banalidad de los consejos que Digenís da es mucho menos importante que el hecho en sí sugerido por el episodio didáctico: efectivamente, la aristocracia ha establecido ya su poder en relación con el trono imperial. Tanto es así que Agostino Pertusi ha llegado a pensar que el *Digenís* contiene más de una idea anti-imperial, aunque otro

investigador, E. Trapp, opina de modo diferente. Digenís, pues, no es un héroe antiguo; tampoco es el santo ni el emperador de la ideología imperial; es un héroe que recuerda al de las novelas caballerescas y que se presenta como un poder claramente distinto del emperador. Digenís ha recibido tierras hereditarias de éste y plena capacidad para controlar las fronteras; ha recibido además dinero, goza de su vida como un caballero y, por si fuera poco, en su palacio, tiene una capilla dedicada a san Teodoro, un santo militar como bien sabemos. A su muerte, su fortuna se distribuirá entre los pobres y su morada terrenal será por siempre una tumba de pórfido, visible desde muy lejos, es decir –puesto que esta piedra solía ser la utilizada para enterramientos imperiales– el *summum* de las aspiraciones de un héroe aristocrático.

Terminemos ya; en los mil años que duró el Imperio bizantino, le es dado ver al estudioso cómo la imagen heroica cambió una y otra vez de acuerdo con las épocas, las modas, los géneros literarios y la situación social. Muchas veces, confundidos por el hecho de que los bizantinos conservaron la literatura griega antigua, la leyeron, la editaron y aprendieron en ella la lengua en la que gustaron de escribir buena parte de su propia literatura, pensamos que ellos mismos eran «clásicos» en sus gustos literarios y, en general, en su manera de ver el mundo; nada hay más equivocado. Cierto que se empeñaron en escribir en una lengua ya muerta –el griego antiguo– y que se sirvieron sin tasa del arsenal retórico heredado de la Antigüedad, sin olvidar aludir de cuando en cuando a los héroes literarios de la vieja literatura griega, pero, por destacar aquí una primera conclusión, está bien claro que sus héroes no eran los homéricos.

En segundo lugar, es evidente también que la evolución del héroe bizantino no puede ser estudiada sino mediante un análisis en profundidad de la sociedad como un todo, que vaya más allá de lo puramente literario. Por supuesto, las formas literarias empleadas, los recursos, sus precedentes y evolución son también de interés, pero sólo un estudio como el propuesto pondrá de relieve las curiosas relaciones que, entre las dos figuras heroicas principales estudiadas, santo y emperador (pero también el aristócrata soldado de la literatura épica) existen y el papel secundario que la pervivencia de los héroes de la Antigüedad desempeña en relación con una serie de parámetros culturales no sin interés (la educación bizantina, las líneas de la transmisión de los textos, etc.). Tal vez un ejemplo excelente de este tipo de análisis, con el que acabar nuestra intervención, pudiera ser el paralelismo que Kazhdan ha establecido entre san Lázaro y el personaje literario Dige-

nís. La *vida* de san Lázaro de Galesion, un santo que nació en torno a 1054, fue escrita por Gregorio, su discípulo, en la segunda mitad del siglo XI. Resulta especialmente interesante en ella el viaje que el joven Lázaro llevó a cabo a Jerusalén, en una de cuyas etapas encontró a una muchacha que había sido engañada por unos desalmados y se había visto forzada a huir de la casa familiar tras llevarse de ella no pocas riquezas. Llorosa, arrepentida, temiendo por su virginidad, imploró al santo y éste aceptó conducirla de nuevo junto a sus padres. Sin embargo, el malvado demonio, enemigo de los hombres, decidió hacer caer al santo varón y envió a una mujer con aspecto de monja para que le animase a tener relaciones con la joven (o bien con la mujer enviada, ya que el texto es poco claro). ¡Vano intento! El santo huyó del lugar (tampoco está claro de qué lugar se trata) y la historia termina con un Lázaro que salva a la desgraciada joven y su propia virtud.

Lo que le interesa destacar a Kazhdan es el paralelismo y, a la vez, las diferencias que esta narración presenta con un episodio del *Digenís*, obra de la misma época aunque perteneciente a otro estrato cultural, social y literario. En la segunda parte del poema, el personaje principal se encuentra también a una joven en apuros, deshecha en llanto, que, más o menos, atraviesa por una situación parecida a la anterior, ya que, enamorada de un cautivo «romano» (*Romaiogenén*), ha huido con él llevándose dinero de su hogar y luego ha sido abandonada bajo una palmera. La conducta de Digenís, que se ofrece a ayudar, no puede ser en principio más igual y, a la vez, más diferente a la postre ya que, tras su ayuda inicial, enardecido por el malvado demonio, acaba tomando por la fuerza a la doncella. El paralelismo no casual de los dos relatos le sirve a Kazhdan como prueba de que, en el siglo XI, guerrero y santo son defensores del pobre e indefenso y de que cada uno, a su manera (sin duda mejor el monje que el caballero a tenor del ejemplo que comentamos), cumple la misma función social; lo que la coincidencia de los dos textos revela, en definitiva, es simplemente «the emulation of two social ideals». Sin embargo, es el santo quien vence al diablo. A todos nos gustaría saber más acerca de lo que pensaban los lectores u oyentes cuando comparaban ambas historias, pero no hay más remedio que dejar cuestión de tanto interés para mejor ocasión.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

1) Una información general acerca de muchos de los aspectos tratados en esta conferencia encontrará el lector en A.P. Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 vols., Oxford 1991 (*ODB*), así como consultando las obras generales siguientes, de las que nos hemos servido: R. Lane Fox, *Pagan and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, Londres 1986, A.A. Vasiliev, *Historia del Imperio Bizantino*, 2 vols., tr. esp., Barcelona 1946, H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 2 vols. Munich 1978, H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich 1959, Idem, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, Munich 1971, B. Knös, *L'Histoire de la littérature néo-grecque. La période jusqu'en 1821*, Upsala 1962, A. Pertusi, *Il pensiero politico bizantino*, Bolonia 1990, K.Th Dimarás *Ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς λογοτεχνίας*, Atenas 1975, 7ª ed., C. Mango, *Byzantium: The Empire of New Rome*, Londres 1980, H.G.Beck, *Il millennio bizantino*, tr. ital., Roma 1981, A. Kazhdan-G. Constable, *People and Power in Byzantium*, Washington DC 1982, A. Kazhdan-A. Wharton Epstein, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Century*, Berkeley 1985, G. Cavallo, (ed.), *L'uomo bizantino*, Bari 1992, P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, N. York 1988 y P. Kawerau, *Il cristianesimo d'Oriente*, tr. ital., Milán 1980, pp. 115-164. Hacemos alusión a algunas vidas de santos; en general, puede verse para sus ediciones la *Bibliotheca Hagiographica Graeca* de F. Halkin (Bruselas, 1957, 3ª ed.) con dos suplementos (1969 y 1984); sobre la identidad de los santos, en general también, puede verse, entre otras obras, H. L. Keller, *Reclams Lexikon der Heiligen und der biblischen Gestalten. Legenden and Darstellung in der bildenden Kunst*, Stuttgart 1987, 6ª ed. y D.H. Farmer, *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford 1987, 2ª ed.; utilísimo para orientarse con respecto a los autores griegos (antiguos y bizantinos, así como los latinos de la Antigüedad y de la Edad Media) es W. Buchwald-A.Hohlweg-O. Prinz, *Dictionnaire des auteurs grecs et latins de l'Antiquité et du Moyen Age*, Turnhout 1991. Referida a diversos puntos concretos de nuestra exposición, la bibliografía que sigue está listada en el orden aproximado en que se hace referencia a ella en el texto.

2) Para la fortuna de los héroes antiguos en los primeros siglos del Cristianismo y Bizancio véase, entre otros, N. Zeegers van der Vorst, *Les citations des poètes chez les apologistes chrétiens du II siècle*, Lovaina 1972, I. Sevchenko, «A Shadow Outline of Virtue. The Classical Heritage of Greek Christian Literature (Second to Seventh Century)» en K. Weitzmann (ed.), *Age of Spirituality: A Symposium*, N. York 1980, G. Glockmann, *Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus*, Berlín 1968, R. Browning, «Homer in Byzantium», *Viator* 8 (1975), pp. 15-33 y A. Basilikopoulou-Ioannidou, «Ἡ ἀναγέννησις τῶν γραμμάτων κατὰ τὸν IB' αἰῶνα εἰς τὸ Βυζάντιον καὶ ὁ Ὅμηρος, Atenas 1971; una exposición de conjunto sobre el destino de las obras poéticas antiguas en el Imperio encontrará el lector en A. Bravo García, «La poesía griega en Bizancio: Su recepción y conservación», *Revista de Filología Románica* 6 (1989), pp. 277-324. El trabajo a que aludimos a propósito de san Basilio es el de E. L. Fortin, «Hellenism and Christianity in Basil the

Great's Address *Ad Adulescentes*» en H.J. Blumenthal-R.A. Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A.H. Armstrong*, Londres 1981, pp. 189-203 y el libro de M. Simon es *Hercule et le christianisme*, París 1955 (sobre este mismo personaje véase ahora el artículo «Herakles» en el *RAC* 108/9 [1988], 559-583, especialmente en los apartados dedicados al *NT* y a los Padres). Citamos, además, las opiniones de J. Sánchez Lasso de la Vega, *Héroe griego y Santo cristiano*, Universidad de La Laguna 1962 (recogido en *Ideales de la formación griega*, Madrid 1966, pp. 181-272). Acerca de la figura de Alejandro Magno véase, entre otras muchas cosas, H.J. Gleixner, *Das Alexanderbild der Byzantiner*, Munich 1961 y St. Gero, «The Alexander Legend in Byzantium: Some Literary Gleanings», *DOP* 46 (1992), pp. 83-87. Para la *Teseida* boccacciana se verá J.H. McGregor, *The Image of Antiquity in Boccaccio's «Filocolo», «Filostrato» and «Teseida»*, N. York 1991, *passim*; ni que decir tiene que la obra del italiano se remonta a la *Tebaida* de Estacio y no a la tradición griega. Es de interés citar que paralelismos con la sociedad heroica homérica en el mundo del bandolerismo griego de época otomana y sus canciones, estudia J.K. Campbell, «El héroe griego» en J. Pitt-Rivers – J.G. Peristiany (eds.), *Honor y gracia*, tr. esp., Madrid 1993, pp. 173-199. Finalmente, sobre la construcción del héroe literario en las obras históricas (su descripción, comparaciones etc.) puede verse, entre otros, M.V. Bibikov, «Antike und byzantinische Geschichtsschreibung. Raum und Zeit als historische Dimensionen. Der historische Held», *Philologus* 129 (1985), pp. 271-273.

3) Sobre el santo, desde un punto de vista general igualmente, hemos utilizado, entre otros, P. Brown, «Le saint homme. Son essor et sa fonction dans l'Antiquité tardive», trad. fr. de un artículo publicado inicialmente en *JHS* 61 (1971), pp. 80-101, recogido en *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, París 1982, pp. 59-106, Idem, «The Saint as an Exemplar in Late Antiquity» en R.C. Trexler (ed.), *Persons in Group: Social Behavior as Identity Formation in Medieval and Renaissance Europe*, Binghamton, N. York 1985, pp. 183-194, G. Fowden, «The Pagan Holy Man in Late Antique Society», *JHS* 102 (1982), pp. 33-59 (útil por su material comparativo), S. Ashbrook Harvey, «The Politicisation of the Byzantine Saint» en S. Hackel (ed.), *The Byzantine Saint*. University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, Londres 1981, pp. 37-42, E. Patlagean, «Sainteté et Pouvoir» en *The Byzantine Saint*, pp. 87-105, R. Browning, «The 'Low Level' Saint's Life in the Early Byzantine World» en *The Byzantine Saint*, pp. 117-127 y el artículo «Saints. I. Dans les Eglises byzantine et russe» en el *Dict. de Spiritualité* 91 (1988), 197-202, con una clasificación de los tipos de santos que simplificamos. Monografías que han marcado una época en estos estudios son las de H. Delehayé, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruselas 1934, *Les légendes hagiographiques*, Bruselas 1955, 4ª ed., *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas 1933, *Les passions des martyrs et les genres littéraires...*, Bruselas 1921 y la de P. Peeters, *Orient et Byzance: le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine...*, Bruselas 1950.

Acerca del concepto «homo byzantinus» es necesario señalar lo que se dice en Kazhdan-Constable, *o.c.*, *passim*; recordemos que el número 46 (1992) de los *Dumbarton Oaks Papers* (DOP) está dedicado al profesor Kazhdan con el título *Homo Byzantinus. Papers in Honor of Alexander Kazhdan*. A propósito de los libros de Eustacio Boilas, ejemplo citado por diversos autores, puede verse, con acompañamiento de otros materiales, J. Bompaire, «Les catalogues de livres manuscrits d'époque byzantine (XIe-XVe siècles)» en *Byzance et les slaves. Mélanges Ivan Duijcev*, París 1979, pp. 59-81. R. Browning es el autor de un conocido artículo titulado «Literacy in the Byzantine World», *BMGS* 4 (1978), pp. 39-54 (recogido en tr. ital. en G. Cavallo [ed.], *Libri e lettori nel mondo bizantino*).

Guida storica e critica, Roma-Bari 1982, pp. 3-20) y el de M. Mullett, aludido igualmente, es «Writing in Early Mediaeval Byzantium» en R. McKitterick (ed.), *The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe*, Cambridge 1990, pp. 157-185; se trata de dos trabajos excelentes sobre la capacidad de leer y escribir en Bizancio, que pueden ser completados con N. Oikonomides, «Mount Athos: Levels of Literacy», *DOP* 42 (1988), pp. 167-178. El mejor estudio sobre el llamado primer humanismo en Bizancio sigue siendo P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, París 1971. Sobre la «rueda de la fortuna» en tierras bizantinas hemos recogido algunas indicaciones en nuestro «*In circuitu impii ambulat*. Sobre las concepciones del tiempo en la religión, la historia y la herejía» en F. J. Lomas-F. Devís (eds.), *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, Heterodoxos, Marginales*, Cádiz 1992, p. 30, n.89. Es de destacar, a propósito del *Pratum* de Mosco, la tesis doctoral de J. Simón Palmer, *La vida monástica en el Pratum spirituale de Juan Mosco*, Madrid 1990, a punto de ser publicada. La opinión de Kazhdan sobre las muertes individuales y colectivas está recogida en «Collective Death and Individual Deeds», trabajo incluido como número 14 de sus «Hagiographical Notes», *Byzantion* 56 (1986), p. 160 [está anunciada una reimposición de las 20 notas hagiográficas de este autor, junto con otros artículos, en un volumen titulado *Authors and Texts in Byzantium*, que ha de ser publicado por Variorum Reprints, Aldershot, Hampshire (Inglaterra)]; hay que señalar que se pueden encontrar grupos de mártires aún más numerosos: véase, por ejemplo, F. Halkin, «Les quarante-cinq martyrs de Nicopolis en Arménie: deux Passions inédites?», *AB* 103 (1985), pp. 383-384. Para los viajes milagrosos de ciertos iconos puede verse lo que decimos en «El monte Atos, faro de la Ortodoxia. Aspectos de la religiosidad oriental», *Erytheia* 10 (1989), pp. 229-230; el trabajo de José María Blázquez a que aludimos es «La demonología en la *Vida de Antonio* de Atanasio, de *Martín de Tours* de Sulpicio Severo, de *Hilarión de Gaza* de Jerónimo, en la *Historia Lausiaca* de Palladio, y en la *Vida de Melania* de Geroncio» en J. Alvar-C. Blázquez-C.G. Wagner (eds.), *Héroes, semidiosos y daimones*, Madrid 1992, pp. 311-344 y, sobre el tópico de la mujer disfrazada de hombre, puede verse E. Patlagean, «L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance», *SM* 17 (1976), pp. 597-623 (recogido en *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance*, Londres 1981) así como K. Aspegren, *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church*, Upsala 1990 (sobre santa Tecla, pp. 99 y ss.). Resaltamos en el texto el valor que las *vidas* suelen tener para el estudio de la economía, la historia, el derecho, la magia, la vida privada, el arte y otras muchas parcelas de la civilización antigua y medieval oriental; una ojeada a la bibliografía que aquí recogemos lo demuestra. Mencionemos además la puesta al día de L. Halkin, «L'hagiographie byzantine au service de l'histoire» en *Thirteenth International Congress of Byzantine Studies*, Oxford 1967, pp. 345-354; un buen ejemplo de la utilidad de la hagiografía para la historia política, con un análisis detallado y crítico de las fuentes de este tipo, puede verse en la tesis doctoral de Juan Signes Codoñer, *El segundo Iconoclasmo en Theophanes Continuatus. Análisis y comentario de los tres primeros libros de la crónica*, Salamanca 1993, inédita en la actualidad.

La victoria de santa Isabel sobre el dragón fue conseguida por la fuerza de la oración; véase Kazhdan, «A Female St. George», número 4 de sus «Hagiographical Notes», *Byzantion* 56 (1986), p. 170 y para ciertos detalles sobre la dieta del asceta remitimos a A. Rousselle, *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial del siglo II al siglo IV de la era cristiana*, tr. esp., Barcelona 1989; muchos de los datos objetivos que sobre la alimentación nos transmiten las *vidas* necesitan, sin embargo, ser contrastados con otras fuentes, como ha señalado E. Kislinger, «How reliable is Early Byzantine Hagiography as

an Indicator of Diet?», *Dypticha* 4 (1986-7), pp. 5-11. El estudio de E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1968 (hay tr. esp.), que mencionamos, tiene mucho interés y toca también aspectos filosóficos. Las influencias sobre la *Vida de s. Antonio* fueron estudiadas en su día por R. Reitzenstein, «Das Athanasios Werk über das Leben des Antonios», *Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften* 8 (1914), pp. 26-57; más recientemente puede verse A. Priessnig, «Die biographische Form der Plotinvita des Porphyrios und das Antoniosleben des Athanasios», *BZ* 64 (1971), pp. 1-5. Numerosas referencias a la estructura literaria y otros aspectos de la biografía de este tipo pueden encontrarse en P. Cox, *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1983, que analiza detenidamente la de Plotino (escrita por Porfirio) y la de Orígenes, cuyo autor es Eusebio. De Sp. Vryonis Jr., a propósito de las celebraciones en honor de los santos, hemos utilizado «The *Panegyris* of the Byzantine Saint : a Study in the Nature of a Medieval Institution, its Origins and Fate» en Hackel (ed.), *The Byzantine Saint*, pp. 196-226 y sobre los milagros de Apolonio de Tiana, un material comparable con el que aparece en el *Nuevo Testamento* y en la hagiografía, puede verse C. Padilla, *Los milagros de la «Vida de Apolonio de Tiana». Morfología del relato de milagro y géneros afines*, Córdoba 1991; véase, en general, sobre este punto, L. Cracco-Ruggini, «Il miracolo nella cultura del tardo Impero: Concetto e funzione» en la obra colectiva *Hagiographie, cultures et société. IVe-XIIIe siècles*, París 1981, pp. 161-204. Para curaciones, puede consultarse, entre otros, P. Horden, «Saints and Doctors in the Early Byzantine Empire: The Case of Theodore of Sykeion» en W.J. Sheils (ed.), *The Church and Healing. Papers read at the Twentieth Summer Meeting and the Twenty-first Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Oxford 1982, pp. 1-13; no olvidemos que existe un tipo de santos denominado en función de las curaciones hechas, como médicos, gratuitamente: se trata de los *anárgyroi* (recordemos a Cosme y Damián, Ciro y Juan, Sansón, Panteleimón y otros). El tópico del libro antiguo encontrado en circunstancias misteriosas las más de las veces es estudiado por W. Speyer, *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike. Mit einem Ausblick auf Mittelalter und Neuzeit*, Gotinga 1970; la consideración estructural de los «modelos» en la hagiografía es llevada a cabo por Patlagean en «Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale», *Annales ASC I* (1968), pp. 112 y ss. (recogido en *Structure*) y la opinión de C. Mango aludida está en «Diabolus byzantinus», *DOP* 46 (1992), p. 219.

Sobre los estilistas, en general, es básico H. Delehaye, *Les Saints stylites*, Bruselas 1923; sobre los «santos locos» puede verse, entre otras cosas, L. Rydén, «New Forms of Hagiography: Heroes and Saints» en *The XVII International Byzantine Congress. Major Papers*. Dumbarton Oaks-Georgetown University, Washington DC (1986), N. Rochelle, N. York 1986, pp. 537-554 e *Idem*, «The Holy Fool» en la obra ya varias veces citada *The Byzantine Saint*, pp. 105-116, donde se recoge la anécdota de las columnas azotadas, de la que hablamos en nuestra exposición. Resulta de interés señalar aquí que el motivo del recién nacido que dice quién es su verdadero padre para exculpar al santo injustamente acusado, presente en diversas obras hagiográficas (por ejemplo en el *Pratum*), ha sido estudiado por P. Canart, «Le nouveau-né qui dénonce son père», *AB* 84 (1966), pp. 309-333. También sobre el mundo de los *saloí* es de interés, J. Grosdidier de Matons, «Les thèmes d'éducation dans la Vie d'Andrè Salos», *TM* 4 (1970), pp. 277-328 y véase E. Kislinger, «Symeon Salos'Hund», *JÖB* 38 (1988), pp. 165-170. Las observaciones sobre la sexualidad en las *vidas* están sacadas especialmente de I. Sevcenko, «L'agiografia bizantina dal IV al IX sec.» en el vol. colectivo *La civiltà bizantina dal IV al IX secolo. Aspetti e problemi*, Bari 1977, pp. 114-115 y de Kazhdan, «Byzantine Hagiography and Sex in the

Fifth to Twelfth Centuries», *DOP* 44 (1990), pp. 131-143, aunque hay que señalar que en ambos trabajos los puntos de vista difieren; notemos en este último (p. 141) la afirmación de que, en la literatura bizantina, con frecuencia las imágenes que se emplean tienen un significado ambiguo. Las coordenadas de la sexualidad en Bizancio están trazadas en H.G. Beck, *Byzantinisches Erotikon*, Munich 1986, libro sobre el que debe verse C. Cupane, «Byzantinisches Erotikon: Ansichten und Einsichten», *JÖB* 37 (1987), pp. 213-233. El estudio donde se recoge una historia algo parecida a la del orinal de plata es el de H.J. Magoulias, «The Lives of Byzantine Saints as Sources of Data for the History of Magic in the Sixth and Seventh Centuries A.D.: Sorcery, Relics and Icons», *Byzantion* 37 (1967), pp. 232-233; las dos obras mencionadas con respecto a los temas sexuales son la de J. Wirth, *L'image médiévale. Naissance et développement (VIe-XVe siècles)*, París 1989 y la de G. Bataille, *El erotismo*, tr. esp., Barcelona 1988, 5ª ed., pp. 306-363. El trabajo de Magdalino al que hacemos referencia es «Eros the King and the King of *Amours*: Some Observations on *Hysmine and Hysminias*», *DOP* 46 (1992), pp. 197-204, con buena bibliografía sobre el Ἔρως βασιλεύς en la literatura bizantina. Por lo que se refiere a las visitas al más allá, mencionemos el *ODB*, sv. «Hell» y «Paradise», con la bibliografía básica; añadamos C. McDannell-B. Lang, *Historia del cielo*, tr. esp., Madrid 1990, J. Delumeau, *Une histoire du Paradis. Le jardin des délices*, París 1992, ambas obras con interesante material comparativo, y P. Xella (ed.), *Archeologia dell'inferno*, Verona 1987. Un catálogo de visitas de este tenor tanto del medioevo occidental como del oriental, así como de la antigüedad grecolatina, encontrará el lector en Alison Morgan, *Dante and the Medieval Other World*, Cambridge 1990, pp. 201-233.

La consideración diacrónica de la hagiografía, desde distintos puntos de vista, merece una atención especial; mencionemos los siguientes trabajos: H. Chadwick, «Pachomios and the Idea of Sanctity» en *The Byzantine Saint*, pp. 11-24, L. Bréhier, «L'hagiographie byzantine des VIIIe et IXe siècles à Constantinople et dans les provinces», *Journal des Savants* 14 (1916), pp. 358-367 y 450-465, *Idem*, «L'hagiographie byzantine des VIIIe et IXe siècles, hors des limites de l'Empire et en Occident», *Journal des Savants* 15 (1917), pp. 13-25, *Idem*, «Les populations rurales au IXe siècle d'après l'hagiographie byzantine», *Byzantion* 1 (1924), pp. 122-190, G. da Costa-Louillet, «Saints de Constantinople aux VIIIe, IXe, Xe siècles», *Byzantion* 24 (1954), pp. 179-263 y 453-511; 26-27 (1958), pp. 783-852, *Eadem*, «Saints de Grèce aux VIIIe, IXe, et Xe siècles», *Byzantion* 31 (1961), pp. 309-369, *Eadem*, «Saints de Sicile et d'Italie Méridionale aux VIIIe, IXe, et Xe siècles», *Byzantion* 29-30 (1959-60), pp. 89-173, A. Garzya, «Lingua e cultura nell'agiografia italo-greca» en *La chiesa greca in Italia dall' VIII al XVI secolo. Atti del convegno storico interecclesiale (Bari...1969)* III (= *Italia Sacra* 22), Padua 1973, pp. 1179-1186, E. Follieri, «Il culto dei santi nell'Italia greca» en *La chiesa greca in Italia* II (= *Italia Sacra* 21), pp. 553-577; también sobre hagiografía de la Italia del sur y Sicilia véase M.B. Foti, *Cultura e scrittura nelle chiese e nei monasteri italo-greci*, Mesina 1992, pp. 40-48. Para otras épocas y lugares –continuamos nuestra enumeración–, véase G. Dagron, «L'ombre d'un doute: L'hagiographie en question, VIe-XIe siècle», *DOP* 66 (1992), pp. 59-68, Sevchenko, «Hagiography of the Iconoclast Period» en A. Bryer-J. Herrin (eds.), *Iconoclasm. Papers given at the 9th Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham 1977, pp. 113-131 (recogido en *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World*, Londres 1982), A. Bravo-Mª.J. Alvarez, «La civilización bizantina de los siglos XI y XII: Notas para un debate todavía abierto», *Erytheia* 9 (1988), pp. 108-109, con bibliografía sobre esa «tendencia hacia la independencia y el individualismo dentro del monasterio», W. Lackner, «Die Gestalt des Heiligen in der byzantinischen Hagiographie des 9. und 10. Jahrhundert» en

The 17th International Byzantine Congress, pp. 523-526, R. Morris, «The Political Saint of the Eleventh Century» en *The Byzantine Saint*, pp. 43-50, P. Magdalino, «The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century» en *The Byzantine Saint*, pp. 51-66 (las opiniones de Max Weber a propósito de la dificultad de integrar al asceta en el esquema hierocrático las tomamos de *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, tr. esp., México 1987, 8ª reimpr. de la 2ª ed. española, pp. 896 y 897; en general, sobre las ideas de este autor acerca de la antigüedad cristiana véase W. Schluchter [ed.], *Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretationen und Kritik*, Stuttgart 1985), Kazhdan, «Looking Back to Antiquity: Three Notes», *GRBS* 24 (1983), p. 377 (sobre Eustacio y el paralelismo que establece entre eremitas y cíclopes; véase igualmente, *Idem*, «Hermitic, Cenobitic, and Secular Ideals in Byzantine Hagiography of the Ninth [to Twelfth] Centuries», *GOTR* 30 [1985], pp. 484-487), R. Macrides, «Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period» en *The Byzantine Saint*, pp. 67-87, A. Laiou-Thomadakis, «Saints and Society in the Late Byzantine Empire» en *Eadem* (ed.), *Charanis Studies. Essays in Honor of Peter Charanis*, New Brunswick, N.J. 1980, pp. 84-114, y A. M. Talbot, «Old Wines in New Bottles: The Rewriting of Saints' Lives in the Palaeologan Period» en S. Curcic-D. Mouriki (eds.), *The Twilight of Byzantium. Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire. Papers from the Colloquium held at Princeton University...1989*, Princeton, N.J. 1991, pp. 15-26. Especial interés, a nuestro juicio, tiene el trabajo de Kazhdan, «'Ο τέλειος μοναχός ή ό τέλειος πολεμιστής; 'Ο συγκερασμός τών κοινωνικών ίδωνικών στο Βυζάντιο», *Δωδώνη* 15 (1986), pp. 203-217 (véase igualmente el ya citado «Hermitic, Cenobitic» del mismo autor) a la hora de establecer un resumen de la evolución de los diversos ideales que se superponen. El párrafo de Geremek que citamos es de su libro *La piedad y la horca. Historia de la miseria y de la caridad en Europa*, tr. esp., Madrid 1989, p. 266. Sobre san Máximo ha escrito K. Ware, «St. Maximos of Kapsokalyvia and Fourteenth-Century Athonite Hesychasm» en *Kathegetria. Essays Presented to Joan Hussey for her 80th Birthday*, Camberley 1988, pp. 409-430. Para los santos militares debe consultarse Delehayé, *Les légendes grecques des saints militaires*, París 1909; Kazhdan-H. Maguire, «Byzantine Hagiographical Texts as Sources on Art», *DOP* 45 (1991), p. 8, han analizado las diferencias, tal como se reflejan en el arte, entre los dos Teodoros. Acerca de s. Jorge mencionaremos únicamente M. Cortés Arrese, «La imagen de s. Jorge en el arte bizantino» en P. Bádenas- J.M. Egea (eds.), *Oriente y Occidente en la Edad Media. Influjos bizantinos en la cultura occidental*, Vitoria-Gasteiz 1993, pp. 247-259 (el volumen recoge las «VIII Jornadas sobre Bizancio» organizadas en abril de 1988 por la Universidad del País Vasco [Euskal Herriko Unibertsitatea] y la «Asociación Cultural Hispano-Helénica») y, sobre san Demetrio y Salónica, limitémonos a remitir a R. Janin, *Les églises et les monastères des Grands centres byzantins (Bithynie [...] Athènes, Thessalonique)*, París 1975, pp. 365-372 y a R. Cormack, *Writing in Gold. Byzantine Society and its Icons*, Londres 1985, pp. 50-94.

4) Para lo que toca al emperador ideal y su ideología en Bizancio véase, con la bibliografía reciente, A. Bravo García, «Orden humano y orden divino: La realeza en el Mundo Bizantino» en J.M. Candau-F.Gascó-A. Ramírez de Verger (eds.), *La imagen de la realeza en la Antigüedad*, Madrid 1988, pp. 207-240 y también S. Calderone, «Eusebio e l'ideologia imperiale» en C. Giuffrida-M. Mazza (eds.), *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità. Atti del convegno tenuto a Catania...1982*, Roma 1985, pp. 1-20; los precedentes están expuestos de manera exhaustiva en el estudio de F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Washington DC 1966 y, en general, puede verse también St. Runciman, *The Byzantine Theocracy*, Cambridge 1977 y M.V. Anastos, «Byzantine Political Theory: its Classical Precedents and Legal Embodiment» en Sp. Vryo-

nis, Jr. (ed.), *Byzantína kaí Metabyzantína I. The Past in Medieval and Modern Greek Culture*, Malibu, California 1978, pp. 13-53. De mucho interés es también el estudio de Kazhdan, «The Aristocracy and the Imperial Idea» en M. Angold (ed.), *The Byzantine Aristocracy IX to XIII Centuries*, Oxford 1984, pp. 43-57 (y véase también *Idem*, «Ο τέλειος μοναχός», pp. 212-216). Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric. The Development of Christian Discourse*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1991, p. 145, ha señalado que las vidas de santos funcionaban como ejemplos literarios e ideológicos; «Moses» —añade— «is the model for Constantine: in turn, seeing Constantine as Moses enabled the audience to see Constantine more clearly» y la cita de Meyendorff la tomamos de su «The Byzantine Church», recogido en *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, Crestwood, N. York 1982, p. 14. Sobre las leyendas que, con frecuencia, corrían acerca de los emperadores, véase como un ejemplo y a propósito de Constantino I, Kazhdan, «*Constantin imaginaire*. Byzantine Legends of the Ninth Century about Constantine the Great», *Byzantion* 57 (1987), pp. 196-250; su popularidad fue tanta que, según lista L. Halkin, «Une nouvelle vie de Constantin dans un légendier de Patmos», *AB* 77 (1959), p. 67, se conservan más de 25 *vidas* y panegíricos. De su permanencia en la memoria colectiva a través del arte —un tipo de estudio que podría aplicarse a cada héroe de los que aquí hablamos— poco diremos excepto notar su presencia en múltiples iglesias, donde se le veneraba como santo; nos detendremos brevemente en una de ellas. En la pequeña población cretense de Pyrgos, en la iglesia de san Constantino precisamente, se conservan unos frescos alusivos a su vida. Su nacimiento, por ejemplo, está realizado siguiendo el patrón del de la Virgen; Helena, su madre, contempla cómo el recién nacido es bañado y la mano de Dios aparece señalando desde arriba al futuro emperador (véase reproducción en K. Gallas, *Byzantinisches Griechenland. Festland, Inselwelt, Zypern*, Dortmund 1993, pp. 36-37, libro sobre el que nos ha llamado la atención —cosa que agradecemos aquí— nuestro amigo y colega el Dr. D. Félix Piñero). Otra pintura nos muestra la escena en que el emperador marcha contra Majencio y recibe la señal divina (Gallas, *o.c.*, pp. 38-39). Por cierto que las lanzas de los soldados romanos, alzadas «hasta el borde del cuadro» tal como se volverán a alzar «dos siglos después, en una inmortal obra de Velázquez» —así se expresa algún crítico en relación con la misma escena, pero esta vez realizada por Piero de la Francesca en el s. XV (véase O. del Buono-P. de Vecchi, *La obra pictórica completa de Piero della Francesca*, tr. esp., Barcelona 1974, p. 95 [comentario a 15 F])— y los cascos militares que Piero pintó recuerdan mucho a los del fresco cretense de mediados del XIV. Sobre Syntipas nos informa Beck, *Volksliteratur*, pp. 45-48 (el motivo putifarino aparece también en la hagiografía; por ejemplo, puede verse al respecto Halkin, «Histoire édifiante de Philothée injustement accusé par une femme et miraculeusement sauvé», *JÖB* 37 [1987], pp. 31-37) y para el opúsculo de Juan Eugénico sobre las *Etiópicas*, H. Gärtner, «J. Eugenikos Protheoria zu Heliodors Aithiopika», *BZ* 64 (1971), pp. 322-325; Filagato de Cerami (Sicilia), muerto a mediados del siglo XII, es también, por ejemplo, autor de una *Commentatio in Charicleam*, una defensa en realidad, anterior a la de Juan; véase sobre este autor, entre otros, B. Lavagnini, «Filippo Filagato promotore degli studi di greco in Calabria», *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* 28 (1974), pp. 1-12. La supervivencia de la costumbre de alzar sobre el escudo al futuro emperador es estudiada por C. Walters, «Raising on a Shield in Byzantine Iconography», *REB* 33 (1975), pp. 133-175. Otras obras a las que aludimos son las de H. Hunger, *Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*, Viena 1964, R. Browning, *Notes on Byzantine Prooimia*, Viena 1966 y A. Bravo García, «Dos traducciones de Agapeto impresas en el siglo XVI», *Revista de Filología Románica* 2 (1984), pp. 225-232.

5) Aparte de las obras generales citadas, para la figura del héroe en la última parte de nuestra intervención son de interés R. Beaton, «The Greek Novel in the Middle Ages» en *Idem* (ed.), *The Greek Novel (AD 1-1985)*, Londres 1988, pp. 134-143, *Idem*, *The Medieval Greek Romance*, Cambridge 1989 y la crítica que A.A. Panagiotis-O.L. Smith, *The Study of Medieval Greek Romance. A Reassessment of Recent Work*, Copenhague 1992, realizan de esta obra; por lo que toca a los influjos orientales de que hablamos puede verse V. Pecoraro, «La nascita del romanzo moderno nell'Europa del XIIo secolo. Le sue origini orientale e la mediazione di Bizancio all'Occidente» en *XVI. Internat. Byzantinistenkongress. Akten II,3* (= *JÖB* 32,3 [1982], pp. 301-319) y, en general, resulta ilustrativo para un tema poco conocido por los filólogos clásicos (y algunos bizantinistas) un trabajo que estudia justamente lo inverso: G.E. Grunbaum, «Greek Form Elements in the Arabian Nights», *Journal of American Oriental Society* 62 (1942), pp. 277-292 (recogido en *Islam and Medieval Hellenism: Social and Cultural Perspectives*, Londres 1976). A propósito del *Filocolo* de Boccaccio, véase McGregor, *o.c.*, *passim*. Sobre el *Belisario*, en general, puede consultarse E. Follieri, «Il poema bizantino di Belissario» en *La poesia epica e la sua formazione. Atti del convegno internazionale... (Acc.Naz.dei Lincei. Quad. 139)*, Roma 1970, pp. 583-615. Las diversas opiniones en torno al *Digenis*, obra para la que la bibliografía es muy abundante, las tomamos de Kazhdan-Epstein, *o.c.*, pp. 117-118; sobre el paralelismo Lázaro/Digenis ha de verse Kazhdan, «' Ο τέλειος μοναχός» *passim* e *Idem*, «Digenis Akritas and Saint Lazarus», número 6 de sus «Hagiographical Notes», *Byzantion* 54 (1984), pp. 182-184; sobre la función del ἔρωσ como fuerza violenta que destruye todo orden en el mundo aristocrático véase Magdalino, «Eros the King», *passim* e *Idem*, «Honour among Romaioi: The Framework of Social Values in the World of Digenes Akrites and Kekaumenos», *BMGS* 13 (1989), pp. 198-200; para las tentaciones que el demonio presenta constantemente en el terreno sexual no es preciso listar aquí bibliografía especial aparte de la ya señalada; toda la literatura ascético-mística y la hagiografía rebosan de ejemplos sobre el particular. A propósito de los géneros literarios que se utilizan para recoger la vida del héroe, recordemos aquí que, para Walter Scott –citamos la opinión de M. Stanesco-M. Zink, *Histoire européenne du roman médiéval. Esquisse et perspectives*, París 1992, p. 95– «la vie de saint et le roman étaient les deux aspects, spirituel et profane, d'un même genre».

Antonio BRAVO

LA CARACTERIZACIÓN DEL HÉROE EN LA POESÍA ÉPICO-HEROICA DEL INGLÉS ANTIGUO

El concepto de héroe, según decía E.R. Curtius, es un ideal humano como lo es el santo y el sabio¹. Este concepto de héroe, sin embargo, es demasiado vago y poco preciso, de ahí que en nuestro trabajo esta idea vaya unida al concepto del valor épico-heroico del hombre que es a su vez noble de cuerpo y alma y, por lo tanto, no se corresponde necesariamente con el concepto de santo, sabio, líder o artista, que son los tipos axiológicos de persona o modelo ejemplar propugnado por Max Scheler². El héroe del que tratamos en este estudio es el ser que se proyecta hacia lo noble y hacia la realización de lo noble desde una perspectiva épico-heroica y en un contexto germánico. Es nuestro propósito presentar la caracterización del héroe que aparece en la épica escrita en inglés antiguo; este tipo de héroe presentará unas características comunes con los héroes épicos de otras lenguas y culturas; pero, a su vez, también ofrece rasgos distintivos culturales, sociales, religiosos y estéticos propios.

El héroe épico anglosajón participa de todas aquellas virtudes que adornan al concepto de héroe, de ahí que su origen sea aristocrático, su historia y sus hechos sean más propios de la leyenda e incluso de la mitología que de la realidad histórica objetiva, su valor, su fuerza, su honra y sus dineros sean casi inmensurables, y el resto de las virtudes o cualidades pueden resumirse en la idea de *Sapientia et fortitudo* que debe ornar la imagen de

¹ E.R.Curtius, *Literatura europea y Edad Media Latina*, Madrid, México. 5ª ed. 1989. p. 242.

² Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 3ª ed. Halle, 1927. p. 609.

cualquier héroe³. Pero la épica escrita en inglés antiguo y, por lo tanto, el héroe que aparece en los poemas anglosajones también se define en función del concepto de raza, en este caso la germánica, que indudablemente es más limitador que el concepto de héroe universal, pero a su vez es más amplio que el del héroe nacional o de un país o pueblo concreto⁴. Es, pues, en este marco germánico donde debemos encuadrar en primer lugar al héroe anglosajón, pues como decía F. Robinson refiriéndose al *Beowulf*, el poema más representativo del inglés antiguo, “it may be said that by virtue of its large scale, refined style and lofty theme, *Beowulf* is also the chief glory of early Germanic poetry at large”⁵.

Los orígenes de la épica germánica no están nada claros y hay diversas opiniones e interpretaciones al respecto⁶.

El profesor Heusler fue uno de los primeros críticos que apuntó el hecho de que el poema heroico germano es creación de los ostrogodos y lo llegó a definir en estos términos:

El poema heroico germano no se propone ensalzar a los antepasados, ni a la tribu, su enfoque no es dinástico ni patriótico, y su finalidad no es la alabanza. Lo que importa es lo humano en general y no lo artístico, y a pesar de su admiración por los héroes, lo que domina es el elemento trágico, en la acción como clima espiritual. El alma de la antigua canción heroica germana es el heroísmo, concepto que no coincide con el ideal guerrero⁷.

³ Entre los innumerables trabajos sobre la figura del héroe, especialmente el germánico, son de destacar los siguientes estudios que son considerados como clásicos en esta materia. F.R.Gummere, *The Beginnings of Poetry*, New York and London, 1901. pp. 187 ff., 222 ff., 434 ff.; W.P.Ker, *Epic and Romance*, London and New York, 1908/1958 y *The Dark Ages*. Edinburg, London, 1904; Lord Raglan, *The Hero: A Study in Tradition, Myth, and Drama*, London, 1936. Más recientemente se han publicado entre otros *Heroic Song and Heroic Legend*, de J. de Vries, trad. B.J.Timmer, London, 1963 y *Oral Poetry, its nature, Significance and Social Context*, Cambridge, 1977.

⁴ Sobre el ideal germánico del héroe anglosajón véase el estudio de R.Frank. «Germanic Legend in Old English literature», en *The Cambridge Companion to Old English Literature*, eds. M. Godden and M. Lapidge. Cambridge, 1991. pp. 88-106.

⁵ F.C. Robinson, «*Beowulf*» en M.Godden and M.Lapidge. eds. *op.cit.* p. 142.

⁶ Probablemente entre las mejores introducciones a la épica de los pueblos germánicos se encuentran las de H.H.Chadwick *The Heroic Age*, Cambridge, 1912 / 1926, y la de Sir Cecil M. Bowra *Heroic Poetry*, London, 1952.

⁷ A. Hausler, *Die altgermanische Dichtung*, 2ª ed., Wildpark-Potsdam, 1943. p.155. Cita-do por Curtius *op.cit.* pp. 243-44.

Estas ideas de Heusler fueron expresadas hace ya mucho tiempo y en un contexto socio-cultural muy distinto al nuestro, de ahí que tengamos ciertas reservas para aceptar todos los puntos y principios aquí apuntados por este insigne filólogo y erudito alemán, especialmente si analizamos detenidamente los poemas épicos del inglés antiguo. Sabemos por ciertos documentos históricos y literarios que el posible origen de la épica germánica se encuentra en los primitivos relatos que se cantaban en los salones de la “dulce bebida” y posiblemente también en los antiguos cantos que entonaban los guerreros antes de enfrentarse a sus enemigos. En una antigua antología latina medieval hay una alusión a la poesía de los godos que nos sugiere que existían ciertos cantos épicos breves que se recitaban en los banquetes y que en opinión del escritor latino no merecían tal consideración:

Inter eils goticum, scapia, matrizia ia drincan
non audet quisquam dignos edicere versus.

Por otra parte, Tácito nos cuenta en su *Germania* que los guerreros germanos recitaban cantos repetitivos en los que el recurso sonoro tenía un efecto sobre sus enemigos. “Adfectatur praecipue asperitas soni et fractum murmur, obiectis ad os scutis, quo plenior et gravior vox repercussu intumescat”⁸. Referencias a los cantos heroicos germanos se pueden leer tanto en historiadores romanos como en escritores latinos de la Alta Edad Media, así en Tácito, Ammiano, Ausonio, Prisco, Procopio, Gregorio Magno, Pablo el Diácono, Alcuino, Einhart y Thegan entre otros.

Así pues, la existencia de cantos heroicos germánicos primitivos está constatada a lo largo de la historia, pero no así su naturaleza ni la descripción de los héroes a los que se recuerda y se canta; de hecho, será la épica anglosajona donde encontremos las primeras descripciones de aquellos antiguos héroes germánicos, una épica que presenta héroes de muy distintos pueblos, pero comunes a toda la raza aria. Consecuentemente, en este trabajo presentaremos algunos rasgos germánicos que adornan y caracterizan a los héroes anglosajones, en concreto, trataremos del carácter pan-germánico de los héroes, de su relación con la mitología teutona y de su conexión con las leyendas populares nórdicas.

Antes de examinar estas características germánicas del héroe anglosajón conviene tener en cuenta que la épica del inglés antiguo presenta dos

⁸ Tácito, *Germania*, Cap. III.

modelos de cantar heroico bien diferenciados por su temática y época de composición. La primera serie la constituyen los poemas épico-heroicos de naturaleza básicamente germánica y escritos posiblemente no después del siglo VIII, apenas tienen influencia cristiana y se basan en historias y leyendas de la época de la primera gran migración de los pueblos germanos y nórdicos; estos poemas son sólo cinco, *The Finnsburh Fragment*, también es conocido como *The Battle of Finnsburh, Waldere, Widsith, Deor y Beowulf*. En realidad, los dos primeros son breves fragmentos, los otros dos son cantos más líricos que épico-narrativos; de hecho, en estos cuatro textos anglosajones apenas se puede apreciar descripción alguna de los héroes que aparecen. Sólo el quinto de estos poemas, *Beowulf*, es un canto heroico digno de ser considerado entre los mejores y más representativos poemas épicos en lengua vernácula de la Edad Media y en el que las descripciones de los héroes es suficientemente amplia como para su estudio y análisis.

La segunda serie de poemas épico-heroicos anglosajones está constituida por un grupo de breves cantos, excepto uno el resto no llega a los cien versos, de carácter básicamente histórico y anglosajón, y escritos en los siglos X u XI, todos ellos presentan unos héroes reales conocidos o próximos a los oyentes, de ahí la ausencia de rasgos mítico-legendarios que es común al héroe del primer período. Los poemas más significativos son *The Battle of Maldon* y *The Battle of Brunanburh*; además hay cinco poemas muy breves de estructura y ritmo muy irregular incorporados en la *Crónica Anglosajona* y a los que se denomina *The Capture of the Five Boroughs, The Coronation of Edgar, The Death of Edgar, The Death of Alfred* y *The Death of Edward*⁹.

La primera característica de los héroes anglosajones es su carácter pan-germánico. Es sabido que la épica del inglés antiguo es una épica germánica y por lo tanto los héroes tendrán aquellas cualidades distintivas de los héroes que aparecen en esa épica. Se ha de tener en cuenta que los anglosajones procedían de los anglos, jutos, sajones, frisones y de otras tribus de la Germania y que trajeron consigo, junto a sus costumbres y formas de vida, sus canciones, historia, leyendas y mitos. Los reyes godos Ermanarico y Teodorico, por ejemplo, son citados en textos procedentes de diferentes lenguas germanas. El estudioso W.P. Ker captó este espíritu de raza de los

⁹ Una edición y estudio de estos cinco poemas breves se encuentra en *The Anglo-Saxon Minor Poems*, ed. Van Kirk Dobbie, vol. VI de *The Anglo-Saxon Poetic Records*, New York, 1942/1968.

distintos pueblos situados más allá del «limes» de Roma y que hablaban una lengua relativamente común.

En las guerras de las migraciones el espíritu de cada uno de las tribus germanas se debilitó y al mismo tiempo el espíritu de toda la Germania, de modo que cada parte simpatizó con todas las demás, y la fama de sus héroes se extendió fuera de sus propios límites. Ermanarico, Atila y Teodorico, Sigfredo el franco y Gundahari el burgundo, son héroes de todas las tierras en las que se hablaba la lengua teutona¹⁰.

Así pues, el héroe descrito en la literatura del inglés antiguo participa de los rasgos del héroe común en toda la Germania. El carácter pan-germánico de la épica anglosajona se puede observar muy especialmente en el poema *Widsith*, un texto épico en el que más que la narración de unos hechos heroicos se trata de un catálogo de reyes y héroes de muy distintos pueblos en su mayoría germanos; de hecho, el poeta, que se denomina *Widsith*, menciona unos setenta caudillos y un número aproximado de tribus en sus ciento cuarenta y tres versos.

Atila gobernó a los hunos, Eormanrico gobernó a los godos, Beca a los baningos, Gibico a los burgundios, César gobernó a los griegos, Celik a los lapones. Hagen a los rugios, Hegín a los glomas, Wita gobernó a los suevos, Weda a los helsingas...(ll.18 ss.)

También el poema *The Finnsburh Fragment* recoge héroes pertenecientes a distintas tribus germanas que aparecerán mencionados en el poema *Beowulf*. Asimismo en *Waldere* y especialmente en *Deor* se encuentran nombres de héroes a los que se alude en diferentes textos históricos y literarios de las distintas lenguas germanas; en *Deor*, por ejemplo, se alude en sus cuarenta y dos versos a cinco o seis historias diferentes del período de las grandes migraciones de los pueblos germanos. Los escritores anglosajones nunca olvidaron que ciertos pueblos del continente, daneses, frisios, sajones etc. eran «gens nostra» y consecuentemente sus antiguos reyes y héroes eran en cierto modo comunes. Este mismo sentimiento era compartido en el continente pues se era consciente de una misma rama lingüística, y así en un texto carolingio de finales del siglo VIII se emplea el término “theodisca lingua”, y en el 830 aparece el término “nationes theotiscaae” y hacia el 860 un escritor hablaba de una “gens teudisca” es decir, era una raza

¹⁰ Ker, *Epic and Romance*, London, 1908/1958, pp. 21-22.

que hablaba una lengua germana como opuesta y distinta a las lenguas románicas¹¹

It is true that each of the three non-fragmentary Old English poems dealing with Germanic story treats its Scandinavian and Frankish material together. That they do so probably reflects their date and encyclopedic intention rather than a fourth to sixth century reality, a pan-Germanism that never was¹².

Esta interpretación, sin embargo, no creo que cuestione la idea de un héroe pangermánico en la épica anglosajona, la prueba más evidente se puede observar en el poema *Beowulf* donde se canta la gloria de los antiguos y mitológicos héroes daneses, se alude a los legendarios reyes suecos, se ensalzan las hazañas de un héroe géata, y se enumeran las virtudes y el valor de otros héroes pertenecientes a muy distintos pueblos y tribus germánicas a lo largo de 3182 versos. Creemos, pues, que estamos ante una épica en la que se describe a un héroe más germánico que de una tribu particular o de un pueblo concreto; este concepto de héroe pensamos que es muy distinto al que se describe en la *Canción de Roland* y sobre todo en la épica castellana, especialmente *Mío Cid*, que tiene un fuerte carácter nacionalista o al menos ha sido interpretado así por muchos estudiosos, este rasgo nacionalista es impensable en el héroe *Beowulf*, pues ni siquiera es un héroe relacionado con los pueblos y tribus que se asentaron en la Inglaterra anglosajona, pues su origen es géata, un pueblo situado al sur de la actual Suecia.

El héroe más significativo de la épica anglosajona es *Beowulf*, un personaje al que se ha relacionado con los antiguos mitos germánicos. Cuando consideramos este hecho no se puede olvidar que la mitología de un pueblo es bastante más que una colección de bonitos y terroríficos cuentos para niños. De hecho, es la concepción de los hombres de una época concreta o civilización sobre los misterios de la vida del hombre y de su inteligencia, son modelos para el comportamiento social y un intento de definir con historias de dioses la perfección de la realidad más íntima¹³.

Los héroes que aparecen en el poema *Beowulf*, Hengest, Horsa, Hyge-

¹¹ Véase H.Eggers, «Der Volksname Deutsch»

¹² Roberta Frank, «Germanic legend in Old English Literature», en M.Godden and M.Lapidge eds. *op.cit.* p. 95.

¹³ Entre las más renombradas obras son de destacar G.R.Owen, *Rites and Religions of the Anglo-Saxons*, London, 1981; y R.H.Ellis Davidson, *Myths and Symbols in pagan Europe*, Manchester, 1985.

lac, Hrothgar, Scyld o Beow, entre otros, así como el propio Beowulf forman parte de aquel mundo próximo a la mitología germana. Las hazañas que la tradición popular atribuía a sus héroes mitológicos fueron aplicados a personajes semihistóricos como eran los antiguos reyes daneses, suecos, géatas, frisios, burgundios etc., y así numerosos críticos suponen que las luchas de Beowulf contra monstruos y dragones eran las hazañas propias de seres mitológicos que posteriormente fueron aplicadas a un personaje de la prehistoria de los pueblos nórdicos. Una gran parte del poema *Beowulf* está impregnado de una atmósfera mítico-religiosa, especialmente al principio del poema, cuando se habla del origen de la dinastía danesa y en aquellos otros pasajes en los que se relatan los funerales de ciertos guerreros, en concreto de Beowulf al final del poema. Posiblemente en las primeras etapas del desarrollo de la leyenda de Beowulf habría más elementos míticos, pero tras la influencia cristiana del último poeta que llegó a componer el *Beowulf*, tal como lo encontramos en el manuscrito actualmente, es obvio que son escasas las referencias a los mitos y antiguas creencias de los anglosajones antes de su conversión, de ahí que las ideas paganas de la época precristiana apenas son perceptibles debido especialmente al poeta o a los monjes que copiaron el texto, pues como dice J. Niles, “Anglo-Saxon paganism from the period before the conversion remains opaque to our eyes. chiefly because of the cloak of silence that the early clerics cast over the whole subject of cursed rites”¹⁴.

Al principio del poema se nos habla del mítico origen del fundador de la dinastía danesa Scyld, que al igual que otros héroes semidivinos proceden del mar y llegan a un país desconocido donde son recogidos y posteriormente rigen su destino.

Muchas veces Scyld, el Sceafo, arrancó los bancos del salón de la dulce bebida a bandas de guerreros enemigos, pertenecientes a muchas tribus e infundió terror en el corazón de sus jefes. El había sido recogido antiguamente tras ser abandonado en el mar, pero recibió su recompensa; éste creció bajo los cielos y prosperó en fortuna hasta el día en que todos los pueblos vecinos, que viven allende los mares, camino de las ballenas, llegaron a respetar sus órdenes y pagar tributo. Aquél fue un gran rey. (ll.3-11)

Donde mejor se aprecia el carácter mitológico de los héroes anglosajo-

¹⁴ John D. Niles, «Pagan survivals and popular belief», en M. Godden and M.Lapidge eds. *op.cit.* p. 128.

nes es en la descripción de sus funerales. Las siguientes líneas recogen la descripción del funeral del rey Scyld que es colocado sobre un barco para partir hacia el otro mundo a través de las olas del mar al igual que había sido su llegada a este mundo.

El intrépido Scyld, después, a la hora predestinada, se dirigió al encuentro del Todopoderoso, entonces sus fieles camaradas se lo llevaron hasta la orilla del mar, como él les había ordenado en vida, mientras el monarca de los scyldingos pudo dirigirles la palabra, el querido caudillo que por tanto tiempo les había gobernado. Allí en la bahía esperaba un navío engalanado con la proa curva y los costados cubiertos de hielo dispuesto para partir, era el barco del soberano. Ellos colocaron a su amado rey, el señor de los anillos, en el interior de la embarcación, junto al palo mayor. Allí había muchos tesoros y joyas traídas de tierras lejanas...No le engalanaron peor ni con menos adornos que en aquella ocasión en que fue enviado hasta aquí, cuando aún era un niño y había sido abandonado sobre las olas del mar... Ningún hombre puede decir con certeza, ni ningún consejero del palacio, ni héroe alguno bajo los cielos quién llegó a recibir tal cargamento. (ll.26-52)

El héroe que aparece en el poema *Beowulf*, además de relacionarse con los antiguos mitos nórdicos, es un personaje básicamente legendario. Beowulf es un héroe que mata monstruos y dragones y en estas luchas encuentra su gloria y finalmente su muerte. Las historias de caballeros que mataban gigantes y dragones era un tema ampliamente recurrido por los poetas de la Alta y la Baja Edad Media, y el argumento del más importante poema épico inglés trata de estos hechos maravillosos. El poema se estructura en torno a tres enfrentamientos del héroe, primero con un monstruo, denominado Grendel, posteriormente con la madre de aquél, una ogresa que mora en las profundidades de un lago, y finalmente con un dragón que arroja fuego por la boca y en cuya lucha mueren el dragón y el héroe. Esta leyenda o mezcla de leyendas de origen popular germánico e indoeuropeo están relacionadas con episodios más o menos históricos, con crueles batallas y enfrentamientos entre distintos pueblos escandinavos; asimismo hay numerosas digresiones cristianas y en algunos casos didácticas, igualmente hay varias interpolaciones, unas de carácter épico, como el episodio en el que se nos cuenta la batalla de Finnsburh, y otras de carácter religioso, como la descripción de la muerte de Abel por su hermano Caín o la del Diluvio Universal. Pero, en su conjunto, el poema trata de los enfrentamientos del héroe con seres fantásticos, de ahí que los críticos admitiesen una relación entre el poema *Beowulf* y las leyendas y sagas escandinavas, especialmente

con la *Saga de Grettir* composición escrita en Islandia en el siglo XI y en la que se nos habla de un monstruo devorador de hombres y de la mujer monstruo que habitaba en las profundidades de un lago. Como dice R.W. Chambers, el paralelismo entre estas dos obras no está en su posible dependencia, sino que tienen como fuente una misma tradición popular que se extendía por el mundo germánico¹⁵.

Esta relación del héroe Beowulf con seres fantásticos, propios de las leyendas populares, caracteriza en cierto modo al héroe del poema anglosajón, pues se presenta con unas características que no aparecen por ejemplo en la épica castellana, mucho más realista y más próxima a hechos verosímiles y cotidianos.

Además de estas características, que hemos considerado básicamente germánicas y que definen en parte al héroe anglosajón, hay otra serie de características en los héroes presentes en la literatura del inglés antiguo que vienen determinadas por la propia cultura que dio origen y desarrolló estos poemas épicos entre los siglos VIII y XI aproximadamente. Ciertamente se trata de una cultura con base germánica, en realidad los escritores anglosajones siempre hacen énfasis en esta identidad germánica, pero ahora modificada tras la conversión al cristianismo a lo largo del siglo VII. Se ha de tener en cuenta que es impensable un estudio riguroso de la literatura anglosajona, incluida la épica, sin una consideración de estos dos factores presentes en la cultura anglosajona: el carácter germánico y el elemento religioso que envuelve la inmensa mayoría de los textos escritos en inglés antiguo.

En este estudio distinguimos tres características que consideramos propias de los héroes anglosajones: la piedad cristiana, la lealtad y el deseo de fama. Es obvio que estos rasgos que caracterizan al héroe del inglés antiguo también están presentes en la caracterización de otros muchos héroes pertenecientes a otras épicas; sin embargo, pensamos que por el número de referencias y, sobre todo, por el tono y el contexto en el que se muestran estas características en la épica anglosajona deberían considerarse como cualidades de los héroes anglosajones.

Los héroes por principio suelen ser religiosos y en la épica anglosajona es una constante. Durante largos períodos de la cultura anglosajona conceptos como monoteísmo, caridad cristiana, humildad, etc. que se oponían a

¹⁵ Véase especialmente las dos obras siguientes: R.W. Chambers *Beowulf: an Introduc...* 3ª ed. Cambridge, 1959, y W.W. Lawrence *Beowulf and the Epic Tradition*, Cambridge (Mass.) 1928.

principios germánicos como pluralidad de dioses, venganza, arrogancia, etc. debieron de extrañar a los habitantes de la isla. Los primeros predicadores de la doctrina de Cristo, aquellos que llegaron con Agustín de Canterbury a finales del siglo VI y todos los que les siguieron en el siglo VII, tuvieron que enfrentarse con el problema de explicar sus ideas en términos comprensibles para los neófitos cristianos; consecuentemente, debemos admitir que cierto tipo de semejanzas, imágenes y alegorías tuvieron que ser utilizadas para su adoctrinamiento. No es de extrañar, pues, que los poetas cristianos, «cristianizaran» a los héroes de aquellas canciones épico-heroicas conocidas por los oyentes y a los que deleitaban con sus historias sobre un pasado heroico. Así, el poema *Beowulf*, tal y como lo tenemos actualmente, es un producto de un poeta cristiano y en él se refleja a un héroe que puede considerarse como espejo de príncipes, aunque resulta difícil explicarse el grado de cristianismo que se puede aplicar al héroe Beowulf, puesto que en ningún momento hay una referencia directa del héroe al Nuevo Testamento, a Jesucristo o a los santos, de hecho, si nos suponemos que la única fuente sobre la religión cristiana en la Inglaterra anglosajona fuese el *Beowulf* no podríamos probar que el autor fuera un cristiano, pues en teoría las referencias bíblicas o los adjetivos aplicados a un Dios único se podrían atribuir igualmente a un judío. En cualquier caso, parece obvio que el héroe Beowulf es un personaje piadoso que con frecuencia alude a Dios a lo largo de la narración. Así, una vez que los géatas mandados por Beowulf llegan a la costa danesa para librar al reino del monstruo Grendel, el poeta dice: “Saltando a tierra, los géatas colocaron el barco en la arena y sacaron las armas rápidamente de la embarcación, y después todos ellos dieron gracias a Dios por la feliz travesía”. (ll.224-28). En otras ocasiones es el propio héroe el que da gracias a Dios y el poeta lo expresa en estilo directo: “Doy gracias al Soberano, que todo lo gobierna, al Rey de la gloria, con estas palabras, al eterno Señor por los tesoros que aquí contemplo y que he podido lograr para mi pueblo antes del día de mi muerte...” (ll. 2794 ff). La esperanza del héroe en el Todopoderoso se pone de manifiesto en los versos 685-6 cuando se va a enfrentar al monstruo cuya naturaleza y fortaleza aún no conoce: “Dejemos a la Divina Sabiduría, al Eterno Dios, que elija quién ha de ser el vencedor de entre nosotros dos”. El tono de piedad del héroe es tan evidente que Fr. Klaeber, uno de los más insignes estudiosos del poema, no duda en comparar al héroe con Cristo del que incluso puede considerarse una imagen o alegoría.

We might even feel inclined to recognize features of the Christian Savior in the destroyer of hellish fiends, the warrior brave and gentle, blameless in thought and deed, the king that dies for his people¹⁶.

Aunque en *Widsith* hay una alusión a Dios, así como en uno de los fragmentos del *Waldere*, estas posibles referencias cristianas no son significativas para caracterizar a los héroes, y lo único que pueden demostrar es que el poeta que escribió estos textos en su última etapa era un cristiano.

En los poemas épico-históricos escritos al final del período anglosajón la influencia cristiana es más evidente, en especial en el caso de poema *The Battle of Maldon* donde el héroe está caracterizado como un fiel y piadoso cristiano que reza una plegaria antes de morir:

Ic gethancie the, theoda waldend,
ealra thaera wynna the ic on worulde gebad.
Nu ic ah, milde metod, maeste thearfe
thaet thu minum gaste godes geunne,
thaet min sawul to the sithian mote
on thin geweald, theoden engla,
mid frithe ferian. Ic com frymde to the
thaet hi helsceathan hynan ne moton. (ll.173-80).

[Te doy gracias Señor de las naciones por todos estos bienes que he disfrutado en el mundo. Ahora misericordioso Dios necesito lo más importante, que tú otorgues la gracia a mi espíritu, que mi alma pueda dirigirse hacia tu potestad, Príncipe de los ángeles, por medio del descanso eterno. Yo te suplico que los enemigos infernales no puedan hacerme daño]

No es este el momento del análisis de esta plegaria, un texto muy comentado e interpretado para demostrar el carácter cristiano del héroe, pero su lectura nos confirma que el héroe Byrhtnoth queda caracterizado como un personaje piadoso y un reflejo del modelo de héroe anglosajón en la Inglaterra del siglo XI poco antes de la conquista normanda.

Como ya se indicó anteriormente, el héroe épico anglosajón es un guerrero que concibe la lealtad como un principio de su propia naturaleza como sujeto perteneciente a una banda de soldados a las órdenes de un caudillo. El origen de esta cualidad de la que están adornados los héroes anglosajones habría que buscarla en la organización de bandas de soldados germanos que se disponían a luchar con su jefe y a defenderle hasta la muerte según el principio del «comitatus» germánico apuntado por Tácito en su *Germania*.

¹⁶ Fr. Klaeber *Beowulf*, Lexington, Mass. 1922/1950. p. LI.

Este historiador romano del siglo I de nuestra era, cuando hace referencia al comportamiento del «comitatus», nos dice que era grande el interés de los guerreros por estar al lado de su caudillo no sólo en la lucha sino también en los banquetes de los salones reales. Tácito nos cuenta que existía un gran estímulo de los guerreros germanos por ocupar el puesto más próximo al jefe, mientras que éste se esforzaba por tener el mayor número y los mejores de entre los jóvenes soldados para así mostrar su poder. Estas bandas de guerreros constituían la gloria y la fama de sus jefes en tiempo de paz y su protección en tiempo de guerra, *in pace decus, in bello praesidium*; en otro momento Tácito dice “Nec solum in sua gente cuique, sed apud finitimas quoque civitates id nomen, ea gloria est, si numero et virtute comitatus eminea”¹⁷.

La fidelidad en el «comitatus» era algo personal y no de grupo o tribu, los nobles guerreros deberían proteger e incluso atribuir sus hazañas a sus jefes, éstos luchan por la victoria, los soldados por su caudillo, “principes pro victoria pugnant, comites pro principe”¹⁸.

En los distintos poemas épicos anglosajones hay continuas referencias a la fidelidad de los guerreros para con su jefe; pero donde mejor se aprecia la descripción de esta cualidad épica es en el *Beowulf* y en *The Battle of Maldon*. En el *Beowulf* las alusiones a la fidelidad del héroe son muy numerosas; sirvan como ejemplo las siguientes referencias:

El poderoso príncipe se adelantó rodeado de valientes guerreros, excelente banda de camaradas. (ll.399-400)

Beowulf, el hijo de Egceo habló así: éste fue mi propósito cuando me hice a la mar rodeado de mi grupo de guerreros. (ll.631-33)

Después que el poderoso caudillo géata reclinara su cabeza para descansar, sus soldados se colocaron junto a él, prestos para defenderle. (ll.688-90)

Todos los compañeros de Beowulf se levantaron de sus lechos y tomando sus espadas, ya dispuestas, estuvieron al instante prestos para proteger a su jefe. (ll.794-7)

Uno de los ejemplos más significativos de la lealtad de Beowulf se puede apreciar en el pasaje en el que se describe a la reina Hygd, una vez viuda del rey géata Hygelac, pidiendo al héroe, su sobrino, que acepte el trono, pues no confiaba en su joven hijo Heardred para defender al reino.

¹⁷ Tácito, *Germania* c. XIII.

¹⁸ *Ibíd.* cap. XIV.

Pero el héroe Beowulf rechaza tal ofrecimiento pues le parece que así faltaría a la fidelidad que debe a su señor.

Allí Hygd le ofreció el tesoro y el reino, sus riquezas y el trono; ella no confiaba en que su hijo pudiera proteger el país de su padre de los ejércitos enemigos, ahora que Hygelac estaba muerto. Sin embargo, el afligido pueblo no pudo conseguir que el valiente noble fuera el señor de Heardred, el heredero, ni que fuera elegido para gobernar el país. No obstante Beowulf apoyó a aquél para dirigir su pueblo como consejero y amigo, y desinteresadamente le ayudó hasta el día en que Heardred fue mayor de edad y pudo gobernar a los wedras. (ll.2369-79)

La mayor parte de la crítica, sin embargo, cree que el poema épico anglosajón que mejor encarna el espíritu de la fidelidad germánica es *The Battle of Maldon*. No es fácil encontrar un verso en el que se describa textualmente el hecho de la fidelidad, es todo el poema en su conjunto el que ofrece un tono de gran dramatismo precisamente por el desarrollo del principio de la fidelidad germánica que ya Tácito había descrito siglos antes en su *Germania* al comprobar el comportamiento de aquellos guerreros germanos. Este poema, por otra parte, debido a su carácter histórico, es un claro ejemplo del comportamiento de fidelidad entre señor y camaradas en el siglo X al final del período anglosajón y con el que estaban familiarizados los oyentes. La descripción «objetiva» de los hechos que se nos cuenta en este texto dota al poema de un gran dramatismo y nos ofrece a los lectores modernos una visión más diáfana de lo que representaba la fidelidad de un héroe y de sus guerreros en tiempos de guerra.

Sin embargo, de entre todos los rasgos heroicos que hemos examinado en los distintos personajes de la épica anglosajona el que más nos ha llamado la atención por su tono y frecuencia es el deseo de fama. En los poemas épicos de las lenguas clásicas, así como en los escritos en la Edad Media en lengua vernácula, la fama se presenta como un rasgo deseado por los héroes, pero en ningún caso tiene la relevancia que la que presenta esta característica en los poemas anglosajones. Así, si quisiéramos reflejar tal vez el rasgo más distintivo del héroe castellano Mío Cid tendríamos que seleccionar su carácter real e histórico y la importancia que éste da a los aspectos domésticos y paternos que, como dice Colin Smith, enaltece su humanidad, pero no su condición heroica¹⁹.

¹⁹ Colin Smith ed., *Poema de Mio Cid*, Madrid, 1980, p. 80.

El poema *Widsith* es demasiado breve y su estructura en forma de catálogo de héroes y la ausencia de descripción de éstos no nos permite conocer el motivo que mueve a los héroes a conseguir grandes hazañas; sin embargo, los últimos versos de este cantar reflejan claramente el deseo de los reyes de que los “gleomen”, los bardos, reciten sus hazañas y así permanezcan en el recuerdo de las generaciones siguientes:

Así los cantores de los hombres caminan errantes, según el destino decide, por todas las tierras. Ellos cuentan sus hazañas y expresan palabras de agradecimiento. Siempre al sur o al norte ellos encuentran algún soberano, sabio por sus conocimientos, y dadivoso en dones, que desea exaltar su fama ante los guerreros, y expone sus hazañas heroicas para que se conozcan hasta el final del mundo, de la luz y de la vida. Así él logra alabanza y alcanza bajo los cielos una fama sublime.

En estas líneas el término *dom* es traducido por «fama», y en realidad no parece que tenga otro significado en este contexto; de hecho, esta palabra es la más frecuentemente utilizada por los escritores anglosajones para expresar el concepto de fama.

En uno de los fragmentos del *Waldere* es también muy significativa la alusión a la fama, aquí también el poeta emplea el término *dom*.

Ahora ha llegado el día en el que tú tengas que hacer una de estas dos cosas, perder tu vida o alcanzar la fama para siempre entre los hombres, tú, hijo de AEIhere.

En la línea 22 de este fragmento aparece el hemistiquio “Weortha the selfne”, cuya traducción al inglés moderno por parte de distintos traductores ha sido «win fame», y aunque el término *weorthian* tiene otros significados, nosotros también creemos que esta traducción está perfectamente justificada en este contexto; así, la expresión “Weortha the selfne / godudum daedum, thenden thin God recce!” podemos traducirla como “Alcanza tú mismo la fama con valientes hazañas y ojalá Dios te proteja en adelante”

El poema épico-histórico *The Battle of Brunanburh*, que celebra la victoria de los nietos del gran rey Alfredo sobre sus enemigos, también nos ofrece al principio del poema una referencia a la fama como uno de los objetivos de sus victorias.

Her AEthelstan cyning, eorla dryhten,
beorna beahgifa, and his brothor eac,

Eadmund aetheling, ealdorlangne *tir*
 geslogon aet saecce sweorda ecgum
 ymbe Brunanburh.

[Este año el rey AÆthelstan, señor de los nobles, generoso en joyas para con sus hombres, y también su hermano, el príncipe EAdmund, ganaron en la batalla fama imperecedera con el filo de sus espadas cerca de Brunanburh.]

En este texto es el término *tir* el que se traduce por fama, la palabra *tir* sólo aparece en poesía y generalmente en contextos religiosos, de ahí que normalmente se traduzca por *glory*, pero obviamente en este poema épico la gloria de los guerreros se refiere a la fama, y así en *The Battle of Brunanburh* el término *tir* alude a la fama que el rey AÆthelstan y su hermano alcanzaron ante sus enemigos. Asimismo, encontramos esta palabra en el poema *Beowulf* en el verso 1654, y formando un término compuesto *tirea-dic*, *tirfaest* en los versos 2189 y 922, significando glorioso o famoso.

También aparecen alusiones a la fama en el poema *The Battle of Maldon*, en este texto el héroe del cantar, Byrhtnoth, insta a sus valientes guerreros a pensar en la fama cuando entren en combate, pues tanto si vencen como si son derrotados con honor alcanzarán la fama por su comportamiento en la batalla.

Stodon staedefaeste, stihte hi Byrhtnoth
 baed thaet hyssa gehwylc hogode to wige
 the on Denon wolde *dom* gefeohtan.

[Ellos permanecieron allí inamovibles, Byrhtnoth les animaba y les ordenaba que cada guerrero pensara en la batalla, aquél que quisiera ganar fama en la lucha contra los daneses]

Como ya se indicó anteriormente, el poema que mejor refleja el concepto épico-heroico anglosajón es el *Beowulf*, por lo tanto nada tiene de extraño que sea en este poema donde más abundantemente y con mayor intensidad se recoge este deseo de fama por parte de los héroes. Ya desde el principio del poema se puede observar el interés del poeta por cantar las glorias de los antiguos héroes y reyes daneses.

Hwaet, we gardena in geardagum,
 theodcyninga *thrym* gefrunon,
 hu tha aethelingas ellen fremedon.

[Escuchad, nosotros hemos oído cantar alabanzas a la fama de los reyes daneses, guerreros de lanza, y cómo sus nobles lograron hechos heroicos en tiempos pasados]

Aquí traducimos el término *thrym* por fama, aunque otros estudiosos lo traducen por fuerza, poder, proeza etc. como sucede en el verso 1918; sin embargo, la mayoría de las traducciones de los versos antes expuestos prefieren traducir *thrym* como fama o gloria.

Cuando el bardo del *Beowulf* nos habla del rey danés mítico-legendario Beow o Beowulf, considerado como una prefigura del héroe del poema, Beowulf el géata, menciona por tres veces la fama de aquel rey, siendo esta cualidad su atributo más importante.

Beowulf waes *breme*, blaed wide sprang,
 Scyldes eafera Scedelandum in.
 [Beowulf, el hijo de Scyld, fue famoso en Escandinavia, su fama se
 extendió por todas partes]
 in maegtha gehwaere man getheon
lofdaedum sceal.
 [Con famosas hazañas en cualquier tribu prospera un señor]
 Tha waes on burgum Beowulf Scyldinga,
 leof leodcyning longe thrage
 folcum *gefraege*.
 [Beowulf el scyldo, amado señor de su pueblo, fue renombrado por
 mucho tiempo entre las gentes que habitaron la fortaleza]

Respecto al héroe principal del poema, Beowulf, el príncipe y más tarde rey de los géatas, parece que vive y finalmente muere pensando en la fama y la gloria que le proporcionaron sus maravillosas hazañas. Las alusiones a la fama atribuida al héroe son constantes, y así la palabra *maertho* con el significado de fama aparece en los versos siguientes: 408, 504, 828, 857, 659, 687, 1471, 1530, 2134, 2514, 2640, 2645, 2678, 2996. El número de alusiones a la fama y el tono del poema en su conjunto nos hace pensar que lo que más desea el héroe en esta vida es la gloria ante sus camaradas, y en los versos 1386 y siguientes puede apreciarse su pensamiento respecto a la fama que aguarda a los guerreros que mueren en combate.

Ure aeghwylc sceal ende gebidan
 worolde lifes, wyrce se the mote
domes aer deathe; thaet bith drihtguman
 unlifigendum aefter selest.
 [Nosotros debemos esperar el final de la vida aquí en el mundo, que
 consiga fama quien pueda antes de su muerte. Ese será el mejor
 premio para el guerrero que ha muerto]

La palabra «*dom*» que en el párrafo anterior traducimos por fama o gloria terrena después de la muerte, es un término ambiguo al que se le

aplican dos conceptos muy distintos según se le atribuya una interpretación cristiana o germánico-pagana. Así en la expresión que aparece en el *Beowulf* “Swa hit oth domes daeg diope benemdon / theodnas maere” (l.3069-70) es obvio que el poeta quiere referirse con *domes daeg* al concepto cristiano del Juicio Final²⁰, pero en los otros casos *dom* suele significar «fama», así en las líneas 885, 954, 1388, 1491, 1470, 1528, 1645, 1720, 2179, 2666 y 2820.

El deseo de perdurar a través del tiempo y mantener así una fama imperecedera queda también recogido en los versos 1802 y siguientes cuando el héroe Beowulf siente que ha llegado el final de su vida aquí en la tierra y que una nueva vida nace después de la muerte en este mundo, es la vida de la fama. Aunque el último poeta que dio la forma definitiva al poema *Beowulf* fue un cristiano, posiblemente un monje, sin embargo, el héroe es presentado como un hombre deseoso de la fama terrena y así éste no menciona la gloria celestial como recompensa por sus hazañas, sino la fama tras la muerte, el recuerdo en las generaciones futuras, de ahí que el héroe antes de morir pide que se levante un túmulo en su memoria sobre el lugar más alto y visible de la costa.

Hatath heaathomaere hlaew gewyrcean
 beorhtne aefter baele aet brimes nosan;
 se scel to gemyndum minum leodum
 heah hlifian on Hronesnaesse,
 thaet hit saelithend syththan hatan
 Biowulfes biorh, tha the brentingas
 ofer floda genipu feorran drifath. (ll.2802-8)

[Haced que los famosos guerreros levanten un túmulo sobre el mar después que la pira funeraria sea quemada; éste se levantará en lo alto sobre Hronesnaesse, el promontorio de la ballena, que sirva de recuerdo para mi pueblo y para que los navegantes lo conozcan como la roca de Beowulf cuando surquen con sus barcos el tenebroso océano y lo divisen allá a lo lejos.]

Una prueba más de la importancia de la fama como rasgo que caracteriza al héroe anglosajón se puede observar al final del poema, en los tres últimos versos; se trata de un texto que quiere resumir, a la manera de epílogo final, la personalidad del héroe del poema.

²⁰ G.D.Caie, *The Judgment Day Theme in Old English Poetry*, Copenhagen, 1976.

Cwaedon thaet he waere wyruldcyninga
 manna mildust ond monthwaerust,
 leodum lithost ond *lofgeornost*...(ll.3180-83)
 [Y decían que había sido de entre los reyes de la tierra el más bonda-
 doso y el más noble, el mejor para el pueblo y el más deseoso de
 fama]

El término *lofgeornost* ha sido interpretado de muy diversas maneras a lo largo de la historia crítica del *Beowulf*. En la *Historia Eclesiástica* de Beda, en su versión anglosajona, *lofgeornost* traduce el término latino original «gloriae cupidissimus», y éste parece ser el significado que la mayoría de la crítica atribuye al término *Lofgeornost*, aunque algunos críticos hacen énfasis en el posible carácter religioso de la palabra y otros en el carácter germánico-pagano, pero como dice F. Robinson probablemente este término tiene un significado que los oyentes considerarían ambiguo, al igual que el resto del poema, y que cada uno podría interpretar a su gusto²¹.

En cualquier caso, parece que el deseo de fama terrena es una de las características más presentes en la descripción de los héroes anglosajones y que mejor les caracteriza junto con la fidelidad y la piedad cristiana, según hemos visto anteriormente.

²¹ F. Robinson, *Beowulf and the Appositive Style*, Knoxville, 1985. pp. 80-82. Sobre este punto véase también Bruce Mitchell «Linguistic Facts and the Interpretation of Old English Poetry» *ASE* 4 (1975), p. 28.

Roberto RUIZ CAPELLÁN

DEL HÉROE ESFORZADO AL HÉROE MENGUADO

I. GENERALIDADES

El concepto de héroe o, más bien, el término *héroe* se ha degradado considerablemente en el uso corriente y, en particular, cuando se aplica a obras de ficción, cine y, por lo que nos toca, literatura: héroe puede decirse sencillamente del protagonista, no encierra necesariamente ningún valor, y hasta es posible adjudicar tal título a personajes del todo carentes de valores positivos, cuando no a individuos siniestros. A veces se dice, sin más, el *personaje*; hablando de cine, se suele emplear o se ha empleado el *chico*, y podría rastrearse en otros ambientes.

Como quiera que sea, *héroe* implica, al menos en el empleo que suelo hacer del término, siempre una valoración positiva y no fácilmente alcanzable para el común de los humanos. Ello no exige que el héroe deba responder a un paradigma de perfección en todo; basta con que descuelle en grado sobresaliente en una faceta o aspecto del ser o del obrar. Tampoco implica mi imagen de héroe la idea de éxito en la empresa ni el estar a salvo de errores, sino que admite que pueda ser víctima del más adverso destino. Ese rasgo o virtud sobresaliente llega a veces tan lejos, que no repugna la idea de que sea justificado mediante intervención divina o por el concurso de circunstancias extraordinarias en el momento de ser concebido; y aun siendo su origen enteramente humano, tampoco se descarta el que al final de sus días sea honrado el héroe como semidiós; y, al contrario, que se convierta en blanco de divinidades celosas, como Sísifo o Prometeo.

Un simple listado de virtudes de todo tipo e incluso un elenco de actividades humanas podría servirnos para establecer un catálogo de las diversas modalidades de héroe. Pero procederé de una manera más académica.

1. Los estudios antropológico-literarios de Georges Dumézil ponen de

manifiesto una articulación social tripartita del pueblo indoeuropeo, la cual se presenta en la literatura y mito de este pueblo desde el *Mahabharata* sánscrito a la literatura y mito iranos, griegos, latinos, nartas, germánicos, etc. Aún en la Edad Media occidental la distribución en tres estados es patente, no sólo en la realidad cotidiana sino en la literatura: lo hemos demostrado para el *Roldán*, y es visible para el cantar de *Mío Cid* en el trío del obispo don Jerónimo, Rodrigo y Martín Antolínez. En realidad, se trata sólo y nada menos que de las tres necesidades cuya satisfacción es del todo insoslayable para la supervivencia de cualquier agrupamiento humano: la administración o magistratura de lo sagrado, la defensa y la intendencia o el sustento. Proveer a cada una de estas necesidades es objeto de una función; ejercer una función de estas exige unas aptitudes y obligaciones específicas. Tres necesidades, tres funciones, tres tipos de hombre para desempeñarlas, tres modelos. La administración de lo sagrado y la potestad mágico-jurídica recae en el rey-sacerdote, en quien se concentra la soberanía y el trato con la divinidad o Providencia; puede existir un clero más o menos especializado u organizado: en la Edad Media el rey posee aún ese carácter sagrado, que distingue a los *oratores*. La protección frente al desorden o la agresión interior y exterior y otros cuidados análogos están a cargo de la casta guerrera: los defensores o *bellatores*. La tercera función agrupa a todo tipo de actividad humana productiva o de servicios: son los *laboratores*. Llevar a la perfección el cumplimiento de cada uno de estos cometidos conduce a una ejemplaridad o heroísmo triple: tendremos al *santo*, al *héroe* de base guerrera y detentor de la fuerza y al *artesano* perfecto, al maestro que hace la obra perfecta.

2. Platón, en el *Fedro*, parece considerar que ciertas capacidades, dotes o disposiciones, cuando se dan en el hombre en grado elevado, pueden no ser humanas, sino obra directa de un dios, que en cierto modo suplanta al hombre y actúa a través de él, de modo que el hombre así invadido se transforma en vehículo e instrumento de la deidad. Esta posesión divina lleva anejo necesariamente un estado de ánimo que es justamente el *entusiasmo*, del que en principio podría haber tantos tipos como número de dioses. El filósofo menciona como principales la posesión dionisiaca, extática y mística; la de Apolo o mántica, propia de profetas, adivinos y sabios; la de las Musas, que afecta a todas las variedades de artista; la principalísima de Eros y Afrodita, que da las formas de enamoramiento. En otros textos se menciona el furor e intrepidez combativos que Ares inspira. He aquí otros tantos modelos o ejemplos de ser hombre, superhombre, esto es, héroe.

3. Max Scheler cita y estudia en profundidad los valores humanos fundamentales, que en orden decreciente de importancia son: 1) los valores de lo santo y lo sagrado, encarnados en el santo originario, de quien son imitadores los otros santos; 2) los altos valores del espíritu, que se encarnan en el genio; 3) lo noble y sus valores vitales, que dan lugar a lo que en el uso común se conoce propiamente como héroe; 4) lo útil, que se plasma en el héroe civilizador; 5) finalmente, lo agradable, que se materializa en el artista. Estos son los tipos puros. Las variantes y los casos de hibridez, en la realidad literaria y mítica, son múltiples, evidentemente.

4. Otro criterio fundamental podría ser la dicotomía y oposición que Nietzsche detectara en el espíritu griego entre lo apolíneo y dionisiaco.

5. Más recientemente, la antropología de la imaginación ofrece la oposición radical entre el régimen diurno y el nocturno, con sus variaciones complejas de lo sintético, lo místico, etc. Este esquema ha sido aplicado a múltiples estudios, tesis y artículos sobre literatura francesa con excelentes resultados.

6. Sería posible aplicar otros muchos sistemas o inventariar parejas de oposiciones y estructuras más complejas que permitieran ampliar el panorama, admitir modulaciones, matizar, completar. Citaremos algunas:

- dominancia del espacio externo/interior, campo/mansión, naturaleza/ciudad, campo abierto/bosque, arriba/abajo, horizontal/vertical, etc.
- acción, movimiento/quietud, reposo; vigilia/descuido
- guerra/amor
- los otros/yo
- héroe que hace/héroe que padece
- optimismo, euforia, expansión/pesimismo, repliegue
- héroe adaptado al mundo/héroe problemático
- materia/espíritu, cuerpo/alma
- razón/pasión; pensamiento/sentimiento; consciente/inconsciente; mental/afectivo; reflexión/intuición
- humano, inmanente/celeste, transcendente; humano/animal
- profano/sagrado.

A estos regímenes, valores, oposiciones señalados siempre cabe la posibilidad de combinarlos entre sí, la posibilidad de aplicárseles los diversos registros del humor, la ironía, la parodia, lo burlesco. Así se obtienen personajes intermedios o que son contra-figuras, héroes marcados más o menos intensamente por el ridículo. El héroe, además, puede invalidarse, pecar por

abuso de su función propia (el guerrero que hace uso desmesurado de la fuerza, esto es, que la pervierte), o por indebida apropiación de objetos de otras funciones (el guerrero que invade por la fuerza en el ámbito del poseer: riqueza, amor, ambición; o que irrumpe en el ámbito de la soberanía, usurpándola), o por destrucción o mal uso de otras funciones o valores (lo sagrado, la fecundidad, etc.), o por abandono de su función específica, en el caso del guerrero que cae en la poltronería y apatía, por el amor, la riqueza, etc. Lo que se reduce a un único y mismo pecado. O el que usa su saber para el mal; o el soberano que se transforma en tirano mediante el uso de la fuerza o la ley inicua, que de suyo no le pertenecen.

Hay que observar, sin embargo, que, como en otras literaturas, los héroes franceses de primera y segunda generación suelen estar tocados de una pizca, o un mucho, de desmesura, insensatez, empecinamiento, que, sin dejar de recordar la *húbris*, puede explicarse a la perfección en el contexto cristiano, principalmente el paulino, tan lleno de invitaciones a la competición, al coraje y a la lucha denodada, y en el que pueden leerse pensamientos como este: «¡Nadie se engañe! Si alguno de vosotros cree ser sabio según este mundo, hágase necio para hacerse sabio, pues la sabiduría de este mundo es necesidad para Dios» (*I Cor.* 3, 18-9). Los trágicos griegos, Platón entonan más de una vez el elogio de la «locura».

Huelga casi decir que pocas veces los héroes representan a modelos puros, aunque pueden poseer rasgos tan dominantes que excluyan a otros. No todo héroe épico se encuentra únicamente en la epopeya y en el cantar de gesta, ni en el cantar de gesta todo héroe es épico. En ningún género hay un modelo único, aunque a veces se simplifique así en los resúmenes. Los héroes del cantar de gesta son polifacéticos y variados, no sólo de un ciclo a otro, sino en el seno del mismo ciclo y aun dentro del mismo cantar: los personajes del *Roldán* son muy distintos, pues aunque compartan ciertos valores, pueden entenderlos de muy diferente manera. En su largo período de difusión el cantar de gesta, pese a su marcado carácter tópico y tradicional, acoge cambios, mutaciones, influencias, nuevos temas (amor, aventura). Por otro lado, en otros géneros, como la novela, el héroe se presenta con una carga épica importante. Obviamente, no todos los héroes de novela lo son en el mismo sentido: la novela –me refiero a la medieval– ofrece mundos y héroes muy diversificados.

En la creación de los héroes o en su evolución parece procederse paso a paso, por ligeros avances, pequeñas pinceladas o retoques sucesivos; otras veces, se trata de muy visibles invasiones o intrusiones de un tipo en otro;

también se opera por inversión total: así se crean el mundo al revés, las contrafiguras, el antihéroe o el héroe anti, como *Renart* frente al ideal caballeresco y cortés. También, claro es, se crean figuras nuevas por envilecimiento o degradación, o por superación.

En fin, el asunto es importante y daría para mucho, pero pasará ya, sin más, al campo concreto de la literatura francesa medieval y, más estrictamente, al de su narrativa.

II. CANTAR Y VIDA DE SANTO

No es fácil, al tratar del origen de los géneros, establecer cuál sea el primero en hacer su aparición en lengua romance francesa: hay quien se inclina por la primogenitura del cantar de gesta que, siendo ajeno a la escritura, no habría dejado huella de sus manifestaciones más antiguas. En cambio, si no se sale del terreno de los testimonios conservados, la primera materia es hagiográfica; esto es, el primer héroe es el santo; el guerrero viene luego.

Como quiera que sea, santo y guerrero –figuras de las dos primeras funciones dumézilianas– son los primeros ideales del hombre propuestos a la admiración e imitación del público francés, ideales que pese a sus diferencias, no dejan de tener rasgos comunes en la práctica: cada cual, a su modo, sigue un camino de esfuerzo, de abnegación y sacrificio, esto es, de perfección, con frecuente desprecio de la propia vida. Con sus peculiares armas, el santo es un soldado de Cristo, y el caballero pone a menudo su espada al servicio de la fe; las vidas de uno y otro acaban bien a menudo en el martirio. Turpín es una fusión de los dos heroísmos en la ficción; el monje soldado de las órdenes de caballería lo es en la vida real. La celebración de los héroes, santos o guerreros, en la iglesia o la plaza pública, es una manifestación, en dos variantes, del culto a los antepasados ilustres, antepasados en la sangre o en la fe, ya sean históricos o legendarios y míticos –poco importa–, y el relato de sus vidas cumple en ambos casos función ejemplarizante y de cohesión social, de unión con el pasado y con la esperanza. Aparte del efecto de distracción y divertimento, santo y héroe comparten con el pueblo un mismo origen; santo y héroe son autóctonos: en efecto, el héroe está en los orígenes histórico-míticos de Francia; el santo pertenece a una misma comunidad cristiana, aun en el caso de que fuera extranjero de nación. El detalle es importante diferencia respecto al héroe novelesco, venido de fuera, de otra cultura, en especial, de la grecolatina y de la céltica.

Obviamente, santo y héroe épico no se identifican, aunque intercambien rasgos. La meta del santo trasciende al mundo, aunque su acción se ejerza en el mundo; también su modelo es suprahumano, y su ideal es «la igualdad, el parecido con Dios»; la instancia sancionadora de sus actos es, por supuesto, también divina. Las variedades de la santidad son infinitas. Voy a poner cuatro ejemplos de santo que representan dos variantes básicas respecto al mundo: tres de esos santos son, por otro lado, los más antiguos del santoral en francés; el cuarto es objeto de la más perfecta obra hagiográfica.

El primer ejemplar francés (c. 881-2) de santo en vulgar es la doncella española Eulalia. En veintinueve versos escuetos –se trata de una *secuencia*, poema de uso litúrgico o paralitúrgico–, su oposición al mundo y sus poderes es absoluta: la llevan al martirio el servicio de Dios y la defensa de su fe y de su virginidad, y el emperador no consigue doblegarla en ese terreno, «ni con amenazas ni con ruegos».

Saint Alexis (c. 1040), obra maestra del cantar de santo, ilustra con gran arte y detalle la renuncia frontal al mundo, su vida es una prueba perfecta del *contemptus mundi* en varios frentes:

- renuncia al «cursus honorum» de las armas. La oposición al mundo épico militar y político es absoluta en él. Con ello la esperanza, la ilusión y proyectos paternos se vienen abajo
- renuncia al placer legítimo, al amor conyugal el mismo día de la boda
- renuncia también al afecto familiar con el abandono de la casa paterna
- renuncia a la patria
- renuncia a todo bienestar y a la dignidad de patricio romano
- humildad extrema.

Ambos santos ejemplifican la variable de santo replegado, de espaldas al mundo.

Los dos que vienen a continuación son ejemplo de santo abierto: actúan en el mundo aunque sus miras puedan rebasar todo ideal mundano.

Leodegario, Léger (2^a mitad s. X), es mártir de la intriga política y de un sínodo venal, mártir de sus principios.

De Tomás Becket tenemos, entre otras varias, una bellísima y apasionada historia debida a Guernes de Pont-Sainte-Maxence, terminada en 1.174, a los cuatro años de su muerte. Es como un segundo Leodegario: este primado de Inglaterra, antes canciller del reino, es también mártir de la intriga política; su meta es ultraterrena, pero su acción o su forma de santificarse se ejerce en el mundo, implicándose, no aislándose.

Es campeón de la causa del clero y de la dignidad de la Iglesia frente al

Estado. Ello exige dotes para el combate, virtudes estilizadamente épicas en la medida en que lucha por transformar el mundo. Las imágenes, los epítetos pertenecen con frecuencia al campo semántico de la bravura, la intrepidez, la resistencia al cansancio, la capacidad de sacrificio y reacción ante la adversidad. Es un *miles Christi* inerme y muere en la lid, derrotado no vencido, lleno de dignidad, dando la cara al adversario, y muere en su puesto y en su función: celebrando en su catedral.

La Pasión de Cristo es el modelo visible del martirio del santo. Este modelo e ideal de muerte, que es objeto primario de imitación en la vida de santo, rebasa con mucho el género hagiográfico, y se convierte fácilmente en modelo de todo hombre sufriente: el esquema evangélico se detecta en Roldán, en Vivien, en Lancelot y en otros. No puede ser menos este intercambio de caracteres en la literatura de un período fuertemente marcado por lo religioso y la acción bélica: hay, pues, santos que pelean y guerreros que alcanzan la santidad.

Y con esta transición paso al cantar de gesta.

III. CANTAR DE GESTA

El héroe del cantar de gesta, o mejor dicho su tarea, trasciende generalmente al ámbito del individuo: su acción tiene como objeto el mundo y, más precisamente, una sociedad determinada (su territorio, sus creencias, sus intereses, su civilización), y a veces el linaje. En esto se diferencia tajantemente del ideal de santidad, cuyo fin último nunca es el mundo.

La temática de la gesta, y de ahí el tipo de héroe, es de predominancia bélica y se manifiesta, las más de las veces, en el enfrentamiento de cristianos e infieles; ocasionalmente, en la lucha del vasallo contra el señor y en otro tipo de conflictos de carácter más o menos general o familiar. En diferentes grados de intensidad y desarrollo, según los cantares, se defiende la fe cristiana, la integridad territorial (reino, feudo) y la legitimidad monárquica, sólo discutida en el caso de cantares de vasallos rebeldes. El héroe es, obviamente, el caballero, dotado física y anímicamente para el ejercicio de la guerra (fuerza, destreza, capacidad de decisión e intrepidez, resistencia al cansancio y a las privaciones, disposición al sacrificio hasta la muerte); está estrechamente ligado tanto al señor por el fuerte lazo de fidelidad jurada como a su propio linaje por la sangre —lo que crea más de un caso de incompatibilidad—, y está comprometido en una rigurosa ética del honor y animado por la generosidad al servicio de valores colectivos (nacionales,

religiosos) y de linaje. Los más antiguos cantares afirman un mundo primordialmente masculino en que la mujer, si no del todo ausente, no encuentra fácil acomodo (Alda) o es objeto de denigración (la reina en la segunda parte de la *Chanson de Guillaume* y en *Aliscans*), a menos que comparta, a su manera, el mismo ideal heroico que el varón, como es el caso de Guibourc, imagen de la fuerza y la entereza en la mujer. El recto empleo del entusiasmo, del ardor guerrero y de la fuerza lleva a la proeza, virtud emblemática del guerrero en la gesta, pero el orgulloso exceso puede convertirlos en cólera ciega, desmesura y crueldad, que son, como ya lo eran en el poema homérico, la principal tentación del héroe épico.

Con estos pocos trazos debidamente combinados y dosificados en distintas proporciones se obtiene una amplia galería de caracteres épicos bien diferenciados.

1. El Cantar de Roldán

En el cantar rolandiano esto es tan cierto como en la escultura contemporánea, la románica, que se sirve de escasos rasgos de una figura a otra, pero son rasgos indelebles, que jamás dan lugar a la confusión de caracteres. Es más, esta austeridad de trazo no produce seres planos, sino profundos, a menudo enigmáticos e irreductibles.

«Intrépido es Roldán, y Oliveros prudente;
ambos a dos poseen bravura sorprendente» (1093-4).

El contraste, como es sabido, es de vieja tradición grecolatina. Roldán, aparte su vanidad casi adolescente y su altivez, es de una magnanimidad sin límite en su entrega incondicional y en el olvido de sí. Es el personaje más optimista y resuelto a la acción en todo el cantar. Rigen su conducta el servicio del rey, el honor de Francia y del linaje, su honra personal y la fe cristiana. Nadie, salvo Ganelón, es tan apasionado, pero al mismo tiempo es, con Carlos, el que más evoluciona: del orgullo al reconocimiento de su error.

Quiero expresar mi opinión sobre el personaje frente al tópico y la crítica. Roldán es impulsivo, irreflexivo, Oliveros es prudente: es cierto en un plano del entender, no en todos. Lo que ocurre es que Roldán acierta sin hacer uso de la prudencia y reflexión: no acierta por razonamiento, sino por instinto e intuición, por el sentimiento. Y afirmo que él tiene razón frente a todos los francos. Su fama de hombre belicoso le viene de que en efecto es partidario de la guerra contra Marsilio; y el que no se le dé la razón procede

del prejuicio de que quien propone la guerra pasa siempre por ser menos razonable que quien propone la paz, olvidándose entonces que hay paces y pactos deshonrosos, insensatos y catastróficos. Rechazando la oferta de paz de Marsilio, el conde irreflexivo da a todos una lección de sabiduría, de buena memoria, de experiencia y de coraje. Los acontecimientos dan en esto la razón a Roldán: la oferta de paz era una trampa, para no cumplirse. Puede ser ilustrativo a este respecto recordar, con toda la distancia que media entre el siglo XI y el XX, el célebre comentario del político inglés al acuerdo vergonzante entre la Alemania nazi, Francia e Inglaterra. El alguna ocasión más –pero no debo extenderme– tiene Roldán razón frente a la prudencia oficial.

Oliveros es moderado, temperado, actúa por sentido común. En valor no queda detrás de Roldán, pero sí en intrepidez. En cambio, Oliveros es mucho más patético y su posición, con frecuencia, más conmovedora que la de Roldán, y, en cierto punto, más difícil: Oliveros está cierto de la derrota, pero camina al sacrificio sin vacilar, en contra de su criterio, sin escatimar esfuerzo, lo que es inmensa prueba de fidelidad al amigo, de disciplina leal al jefe, de renuncia al propio parecer. Nada diré de Turpín, que, en parte, se sitúa entre Roldán y Oliveros, algo escorado hacia el primero, y que compagina la tiara, el deber pastoral y las armas, cada cual en su momento. De él es el siguiente comentario, no exento de cierto orgullo de casta y de humor, en el cual propone esta división de funciones afirmando que el caballero

«en la batalla debe ser esforzado y fiero;
de otro modo no vale ni aún cuatro dineros,
o debe hacerse monje en esos monasterios
y rezar cada día por los pecados nuestros» (1879-82).

Ganelón es un personaje lleno de contrastes, y no es pequeño el de su prestancia física y catadura moral. Pero es más un antihéroe y lo dejaré de lado, por más que su función en el drama sea primordial.

El emperador no es el personaje más negro –que lo es Ganelón–, pero sí el más misterioso y equívoco. Hierático, inerte e inhibido en toda la primera parte, pasivo, ¿calcula, medita? Acaso. Lo seguro es que está angustiado y solo. Es un personaje majestuoso y sombrío y taciturno:

«Debajo de su manto la pesadumbre guarda» (830),
«Más que los otros todos Carlos está angustiado» (823).

Pese a su valor, que demuestra contra Baligant, Carlos tiene una faceta antiépica y absurda que prefiero perfilar más tarde. Son rasgos que parecen ir ligados a su ancianidad, a la desilusión de la edad, al cansancio de la vida.

2. El Cantar de Guillermo

Es rasgo esencial del ciclo, aparte otros menores, su postura ideológica respecto al poder: como en el ciclo del rey, la legitimidad monárquica no se discute, pues la soberanía viene directamente de Dios; se pone en tela de juicio su carácter absoluto. Es una postura entre monárquica y feudal: el principio de la realeza no se discute, pero el rey no se basta y necesita de la colaboración leal de las grandes familias feudales. De aquí deriva en parte el talante de los héroes del ciclo.

Muy por debajo del *Roldán* en tantos aspectos, *La Chanson de Guillaume* es, en cambio, poesía más robusta y feroz, más patética, sublime en la creación de situaciones límite. Por otro lado, cantar y personajes, rompiendo con el alto acento de la emoción heroica, admiten el contraste, el rasgo típico, la caricatura y la risa.

Guillermo posee rasgos físicos y psíquicos muy personales y detallados. La fuerza de sus brazos es descomunal y grandes sus carcajadas, la nariz deforme. Conoce a la mujer, el amor, la ternura, y es menos grave que Roldán, más humano. Su entusiasmo y constancia son inagotables, pese a la edad y al cansancio. Desborda alegría, y su libertad de criterio y de expresión son de temer. De otro lado, es reflexivo y de fecundo ingenio para idear operaciones y tretas. En él se conjugan armoniosamente lo sublime y lo humano, lo grave y lo pintoresco y jocoso.

Pero en este primer cantar del ciclo el protagonista es Vivien, pese a su temprana muerte en el poema –como Roldán–. Lúcido como Oliveros, su fortaleza es inquebrantable como la de Roldán; es víctima de su promesa, y víctima inocente, pues muere sin pecado o error que expiar. La relación de Vivien con sus hombres, el abandono de los suyos, su muerte, el escarnio de su lacerada carne son de resonancia evangélica. Su figura es de una pureza de trazo y de una grandeza épica no igualada. Su destino es menos afortunado que el de Roldán:

- Vivien agoniza sin esperar ya el auxilio de su tío. Roldán muere oyendo los clarines de Carlos que regresa y tras recibir la bendición del arzobispo.
- Vivien muere vencido, ultrajado. Roldán muere invicto y haciendo huir al enemigo.

– El cadáver de Roldán es honrado. El de Vivien es escondido para privarle de sepultura.

– Roldán ha sido el último en morir, como Vivien, pero no ha sido abandonado por sus hombres.

Por romper un poco esta expansión épico-lírica y para dar una muestra del tono de ciertos pasajes del *Guillermo*, traemos aquí el breve diálogo entre Guillermo y su sobrino Guiot, aún niño; el tío le reprocha haber rematado al rey sarraceno herido e indefenso:

«¡Ah insolente y traidor, cómo eres tan osado
que a hombre malherido te atreviste a tocar!
¡En la más alta corte se te ha de reprobar!
Y Guido le responde: ¡Jamás oí otro tal!
Si pies ya no tenía con que poder andar,
aún le quedaban ojos para poder mirar,
y tenía cojones para hijos engendrar;
tal vez a su país se haría trasladar
Deramed, y heredero podría procrear
que a estas tierras volviera buscando nuestro mal.
De ese riesgo, cuanto antes, se debe uno librar» (1965-75).

3. Ciclo de vasallos rebeldes

La figura del monarca se hunde en el desprestigio: con su arbitrariedad y despotismo se hace indigno; el vasallo ofendido le hace la guerra y es visto con simpatía por juglares y público. Los héroes de este ciclo siguen siendo guerreros, obviamente, pero el ideario ha variado de forma sustancial respecto a los dos ciclos mencionados: no se defiende al rey, no hay enfrentamiento de cristianos e infieles, ni se lucha por la patria en peligro. El ámbito de la lucha se ha estrechado; se combate por el honor ultrajado y, todo lo más, por recuperar un feudo.

El caso más antiguo es el de *La Chanson de Gormont et Isembart*, que ejemplifica la triple –única en el fondo– rebelión contra Dios, del que el héroe reniega, contra el rey, a quien combate, y contra el padre, a quien sin conocerlo –pero aquí el cantar eufemiza– ataca y derriba.

La cumbre del ciclo es *La Chanson de Raoul de Cambrai*, y Raúl como héroe debe ser situado entre los tres más logrados de la épica francesa. La violencia pasional y la crueldad extremada de las situaciones hacen del *Raúl* un cantar sin par. Guerri, tío de Raúl, encarna el insoslayable sentimiento de la sangre y del linaje como lazo indestructible, y un concepto arraigado y extremo de la reivindicación feudal. Una fuerza ciega y fatal arrastra a Raúl a la violencia; Raúl es culpable de impiedad, como Isembart: sin llegar

abiertamente a renegado, Raúl escarnece lo sagrado, se mofa de la cuaresma, entra a saco en el monasterio de Origni, pretende plantar sus pabellones en el templo, tender su lecho frente al altar, profanar las cruces usándolas de alcándaras para sus gavilanes y, en el colmo del furor, pega fuego al burgo y a la abadía, con la madre de Bernier y las otras cien monjas ardiendo como teas vivas. Para remate, a las quejas de Bernier, su vasallo, responde con la bofetada y el insulto. Luego, en la refriega, llega a amenazar a un adversario:

«Ni Dios ni hombre te pueden [de mi espada] librar,
ni aun los santos todos, que a Dios deben loar» (3018-9).

Todos los héroes de cantares antiguos son muy épicos, aunque, como se ha visto, muy matizados y diferenciados. En cantares tardíos, se hacen más eclécticos, se contaminan, pierden nitidez. La contaminación con la novela se va viendo más patente con el paso del tiempo.

IV. LA NOVELA

El campo de acción del héroe en la novela tiende a centrarse en el propio héroe, en el individuo, y representa los intereses de una casta, aunque sus actos puedan resultar benéficos a la comunidad. El ámbito se estrecha considerablemente respecto al cantar de gesta. Tratemos de resumir los contrastes entre un héroe y otro, dejando de lado las diferencias formales de los géneros.

El ideal de defensa de valores colectivos tradicionales desaparece en la práctica de la novela: la lucha no es una cruzada en defensa de la fe, no se combate por el territorio de los antepasados, ni se vierte la sangre por el rey, y la idea de linaje tiende a desdibujarse. Eran el pilar de la gesta. El héroe novelesco es laico, aunque Dios pueda estar más o menos presente; su lucha y su aventura es personal, y el fin es la perfección de la persona. El héroe novelesco pertenece siempre a la nobleza y la mitad de su totalidad personal es épica: sigue siendo un guerrero, y, en este ámbito del cumplimiento del deber el héroe se relaciona con la comunidad humana. Pero la otra mitad de su personalidad es privada e íntima. Así que, en líneas generales, el héroe novelesco atiende a la dimensión social por sus hazañas, hechos de caballería y cumplimiento del deber; y, por otro lado, atiende a su dimensión y perfeccionamiento espiritual personal, a través, sobre todo, del amor; este es el elemento totalmente nuevo respecto a la épica. El héroe épico es hombre de guerra; el novelesco es hombre de armas, de aventura y de amor;

otro elemento nuevo, relacionado comúnmente con el amor, es la *quête* o búsqueda, aunque no se da necesariamente. Por otro lado, frente al espacio primariamente exterior de la gesta, el de la novela es un espacio interno, más cerrado; y por eso, el héroe novelesco es más cortesano. Pero, además, frente al campo abierto y luminoso en que se desenvuelve la acción del cantar de gesta, el escenario predilecto de la novela es el bosque confuso y sombrío, imagen del alma profunda del héroe, de la afectividad, de la transformación interior. La masculinidad cede la mitad de su lote a los valores de la feminidad. El héroe épico lucha al frente de su ejército, el novelesco lo hace en solitario. Cuando la coordinación entre ambas metas (caballería y amor) chirría, se llega a oposiciones amor/deber, Eros/Polemos, yo/mundo, héroe integrado/héroe problemático, héroe abierto/replegado.

Desde una óptica estrictamente épica la mujer y el amor, la riqueza, y hasta el vino son sinónimos: paralizan al héroe, lo apartan de la acción, o lo detienen en el piélago de la molicie y la *recréantise*. Abundan los ejemplos de prevención en torno al mundo femenino y al amor, cuando el varón se prepara para la caza, la guerra o cualquier tipo de actividad de alto riesgo. Son elementos que cargan, lastran al héroe. Un caso bien real es el de aquellos soldados de Cortés que, por no renunciar al oro, se hundieron en la laguna al retirarse de México, según narra Bernal Díaz.

Esa misma tentación de la mujer y el oro se halla en filigrana en el *Roldán*. El vino obnubila a Thibaut en la *Chanson de Guillaume* y le hace dejar el campo de batalla. Del filtro de Tristán habrá ocasión de hablar. El vino y los encantos de Circe y de Calipso, el loto amenazan a Odiseo, y transforman en bestias a sus compañeros. El amor es *lysimele*, como dicen los líricos griegos arcaicos, y el amor también, esto es, aflojan los miembros.

Claro que se observa que con frecuencia mujer, amor y vino dan alas, vigor y empuje. ¿Dinamizan, paralizan? Las dos cosas son verdad: hay borrachera agresiva y depresiva, una risueña y otra llorona, una eufórica y otra dormilona. Depende del momento, de la cantidad ingerida, de la naturaleza de cada uno. Será muy instructivo entrar en terreno ajeno para ilustrar lo que se quiere decir trayendo aquí un breve diálogo entre Héctor y Hécuba, en una pausa del combate, acerca de las propiedades del vino, que resultan ser diametralmente opuestas para madre e hijo:

«...Espera un momento
que vino dulce cual la miel
te traiga,
para que con él hagas libaciones
a Zeus, padre
y, a la postre, tú también te aproveches

si tú mismo lo bebes.
 Porque cuando un varón está cansado,
 como tú estás ahora,
 defendiendo a tu gente,
 el vino grandemente
 aumenta su ardor.
 Y a ella luego así le respondía
 el gran Héctor del yelmo refulgente:
 No me des vino dulce, Augusta madre,
 cual la miel, no suceda
 que me dejes lisiado de mi ardor,
 y mi vigor olvide defensivo».

En la modalidad épica del ser, en el cantar de gesta más característico, no hay noche, ni escenas nocturnas, quiero decir que la noche es caos: no hay acción. En la noche sólo existe lo nocturno, el sueño, el abandono, lo inconsciente:

- Los sueños, pesadillas, visiones y presagios de Carlos tienen lugar de noche.
- La borrachera de Thibaut, desde la tarde al alba en *Guillaume*, como en *Voyage de Charlemagne*.
- En la novela, en cambio, hay veladas nocturnas, en el interior de los castillos, y ciertas aventuras.
- Pero en ambos géneros el héroe como tal actúa con el sol, de día, y de noche cesa y reposa.

1. La Novela Antigua

En este sector concreto de la novela francesa, el más antiguo, el amor no es aún un elemento fundamental en el tratamiento; en general, domina la temática épica. Entre los dos mundos la rivalidad es casi absoluta: armas y amor son irreconciliables.

El amor es envilecedor, una pasión que arrastra a la perdición e indignidad; acaso por su origen grecolatino y pagano, tiene mucho de fatídico y trágico: por él los intrépidos héroes se transforman en peleles, como Troilo por Briseida, en el *Roman de Troie*. En *Thèbes*, el objeto es más la rivalidad fraterna. En *Enéas* hay amor de dos clases: uno benéfico, el de Lavinia, que suscita la procreación, promueve la alianza y la paz y la fusión de pueblos y razas enfrentadas; otro, nefasto y destructivo, el de Dido, que querría retener a Eneas y apartarlo de su misión.

2. Tristán

La oposición de amor y deber en *Tristán* es vivísima. Hay en el héroe tres fases sucesivas muy nítidamente marcadas: antes del filtro, durante el filtro y después.

La primera etapa, dejando de lado la infancia, es casi exclusivamente épica, aunque no idéntica a la del cantar de gesta: victoria sobre el Morholt y el dragón de Irlanda. Son patentes el carácter benéfico y comunitario de la hazaña, la ausencia de la mujer, la supremacía de la acción y de las armas, la adecuación del héroe al mundo.

La segunda etapa, tras beber el filtro, se caracteriza por una inversión total de valores: inacción, actitud extática y mística de la vivencia de los héroes, repliegue y aislamiento, siendo el momento cumbre el idilio de amor en el bosque de Morrois.

La tercera etapa, concluido el efecto del filtro, lejos de producir una síntesis de los dos mundos enfrentados, ahonda el abismo definitivamente. Una progresiva depauperación física y psíquica arrastra al héroe a la muerte. Tristán no tiene proyecto: su único proyecto es recuperar, reconstruir el pasado.

3. Chrétien de Troyes

Chrétien, una de cuyas intenciones al menos parece la de neutralizar los efectos devastadores de la pasión del *Tristán*, suele comenzar sus novelas contraponiendo también deber y amor. Pero la crisis es provisional, aunque sea duradera, desembocando siempre en una síntesis o armonización de ambas instancias. El yo personal, el mundo privado e individual no anula la parcela de la actividad, sino que ambos se potencian y complementan benéficamente: es un equilibrio inestable difícilmente alcanzable y que exige esfuerzo y vigilancia, y en ello reside la perfección; Chrétien detiene su relato en el momento apoteósico y más esplendoroso de esa armonía de contrarios: tal sucede en *Erec*, *Cligés*, *Yvain*. La vida de estos héroes es una tarea de la voluntad racional y del corazón al mismo tiempo.

Pero en *Yvain* parece Chrétien haber dado un paso más en el terreno del deber; en su tarea benéfica el héroe sigue una tácita orientación evangélica lindante con la caridad.

En *Lancelot* Chrétien vacila, dándose un cierto desequilibrio ventajoso al amor. El tema es impuesto, y el autor parece trabajar a disgusto, encargando el final de la obra a Godefroy de Leigny: no está muy de acuerdo con el perfil extático en que el héroe pierde parcelas de consciencia y de control, y se sume en la contemplación peligrosamente.

Perceval o *El Cuento del Grial*, última novela del autor, asume los valores caballerescos y cortesés, pero diríase que es para superarlos: serían etapas necesarias, pero no ya la meta.

– La iniciación del héroe en el amor ocupa un breve episodio, es dada sin demasiado detalle y tiene alguna pincelada de ironía. El momento de la sublimación amorosa tiene lugar en la contemplación extasiada de las gotas de sangre en la nieve, de cuya materialidad es capaz Perceval de elevarse hasta llegar a ver en ella el rostro de su amada. No es un adiós al amor humano, pero Chrétien parece significar que el amor no es todo, sino una faceta, un componente, una etapa.

– En lo relativo a las armas y al deber caballeresco Chrétien se muestra aún más reticente: la madre de Perceval designa a los caballeros en general con el poco elogioso título de *ángeles de la muerte*; y unos penitentes reprochan a Perceval el ir armado y a caballo el día de Viernes Santo. Es un duro golpe a la caballería, al estilo del pasado.

– Chrétien plantea también un conflicto entre naturaleza y educación. La naturaleza, el instinto en estado puro pueden llevar al mal y a la crueldad (la muerte de la madre; la violencia con la doncella del pabellón); pero la educación puede arrasar todo rastro de espontaneidad e inocencia e impedir la acción del bien (silencio de Perceval ante el cortejo del Grial y de la lanza que sangra).

– Podría decirse, pues, que Chrétien desautoriza o, al menos pone en tela de juicio, los valores y los héroes de su obra anterior.

– Al mismo tiempo, propone un ideal más alto, más espiritual y, desde luego, más impreciso, el *grial*, algo vago en sus contornos, pero infinitamente valioso, origen de toda vida y todo bien.

– No se trata, probablemente, de una renuncia al mundo, pero el destino de Perceval entra, al término de su aventura, en la esfera de lo religioso y lo trascendente de raíz cristiana (episodio del ermitaño). Es un replanteamiento, un cambio de rumbo: amor, sí; mundo caballeresco, sí, pero todo envuelto e inspirado en una concepción cristiana de la vida.

Es esta una dimensión que tiende a hacerse extremosa en varias novelas de los ciclos en prosa.

4. La Novela en prosa

Creo que puede mantenerse el rasgo genérico de la novela de que el campo de acción sigue centrado en el propio héroe, en el individuo y su perfeccionamiento, el cual redundaba en bien para la comunidad; sigue siendo cierto que el héroe representa a una casta, a la nobleza de sangre. Sin

embargo, y esto es fundamental, la perfección del héroe es ahora entendida como vía a la salvación eterna.

Por lo demás, como ya se veía apuntar en *Perceval*, hay una grave decadencia de los valores caballerescos mundanos y un repliegue —o apertura— al mundo transhumano, de fuerte impregnación monástica, verosímelmente cisterciense. Los caballeros que en estas novelas no evolucionan en ese sentido, que son casi todos, acaban en fracasos estrepitosos. Claro que, al margen de esta novelística en prosa, los valores caballerescos siguen cultivándose en la narrativa, pero digamos que cansinamente y a la baja, en obras de no excesivo interés, como por pura rutina, hasta el siglo XV.

Una obra muy significativa de uno de estos ciclos en prosa, *La Queste du Saint Graal*, proclama abiertamente la vieja doctrina del *contemptus mundi*:

- certifica la vanidad del mundo frente a la vida eterna,
- combate la violencia caballerescas y erige un ideal pacifista,
- denigra el amor humano, sensual, proponiendo un ideal de castidad.

Se trata de una caballería espiritual, ascética, antihumanista. El nuevo ideal tiende a converger con una especie de monacato, y la virtud por excelencia parece ser la castidad, pues, si bien se mira, por ella principalmente se juzga del grado de perfección del caballero: Gauvain, Lancelot, Bohort, Perceval y Galaad.

Dentro de la misma concepción y del mismo ciclo, pero con menor rigorismo y sin la obsesiva intolerancia que hallamos en *La Queste*, en una atmósfera de melancolía y desencanto, *La Mort le Roi Artu* es testigo de la aniquilación del mundo artúrico y de su caballería: el exceso, la violencia en el uso de las armas, los odios y disensiones entre linajes, el adulterio (Ginebra y Lancelot), el incesto (del que es fruto Mordret, quien a su vez lo intenta con la esposa de su padre), el pecado en suma, son el germen de la corrupción y destrucción: el mundo, ese mundo, se viene abajo en la batalla de Salesbieres-Salisbury por la discordia interna:

- mueren Arturo y todos sus hombres; su espada, Excalibur, símbolo de la soberanía y de la transcendencia, desaparece de este mundo. Es el no a las armas.
- Los escasos supervivientes del reino, Lancelot, Ginebra, se retiran a la soledad eremítica, cada uno por su lado. Es la renuncia al amor.

Curiosamente, esta orientación nueva de la novela en prosa no retrata o anuncia propiamente al héroe que la sociedad espera, sino que es síntoma o, mejor, reacción alarmada contra la muy real y palpable devaluación pro-

gresiva de los valores espirituales, morales y religiosos. En este sentido, los héroes fracasados de estas novelas son seres más reales y mucho mejor estudiados que los modelos de héroe propuestos para substituirlos, tan alejados de la humanidad, tan in-humanos.

5. Renart y su linaje

Hasta ahora, finales del siglo XII y comienzos del XIII, todo héroe procedía siempre de la clase noble y guerrera, si se exceptúa el cantar y la vida de santo, a cuyo ideal en principio están llamados los tres estados.

Cuando el sector más activo y emprendedor del tercer estado en las ciudades, esto es, lo que llamamos la burguesía, se hace fuerte e influyente, crea modos y pautas de vida bien diferenciados y en competencia con los de la casta dominante hasta el momento, es decir, con los de la aristocracia tradicional.

Así, pues, desde este final del siglo XII asistimos, al menos en lo que a literatura se refiere, a dos corrientes nuevas, muy distintas entre sí, que se oponen al espíritu caballeresco y cortés: una, de origen clerical y monástico, que acabamos de ver encarnarse en la novela en prosa; y otra, procedente de ese activo sector que es la burguesía urbana. En el campo de la especulación filosófica y del pensamiento en general, se viene asistiendo a un debilitamiento de la concepción tardoplatónica del mundo y a un despertar del racionalismo que, por otro lado, arranca desde Abelardo, y aun antes.

Aunque en la creación del *Roman de Renart* no todo tiene esta explicación, este variopinto relato o conjunto de relatos constituye acaso el mejor ejemplo literario de esos contravalores, de los que daremos un breve muestrario:

– En el *Roman de Renart* y en su personaje principal, el zorro Renart, el móvil fundamental de la conducta es la supervivencia y el interés individuales, y, todo lo más, de familia. Ha desaparecido todo rastro de proyección benéfica del héroe en su entorno.

– No hay fidelidad alguna a la persona del rey, como prueban las mentiras y chirigotas de Renart en la corte de Noble, el león.

– La mofa de la justicia que emana de esa corte es otro rasgo del zorro, que no respeta tregua o tratado.

– También se detecta en el personaje acusado desafecto por el clero y falta de respeto por lo sagrado: Renart se lanza sobre su confesor para engullirlo; conculca la ley del respeto debido al peregrino, y él mismo se

desdice de sus juramentos y promesas; para cometer sus fechorías no se detiene ni ante la santidad del templo.

– En general, Renart es una contrafigura de los valores caballerescos y corteses.

– Renart aplica la ley del cálculo frente a la fuerza vital y al impulso espontáneo.

– Las razones del corazón ceden siempre a las razones de la mente.

– La nobleza se eclipsa, domina la inteligencia, la astucia y el engaño, que son las armas del débil, del pequeño.

– La palabra empeñada no compromete a nada.

– Frente al amor cortés, idealizado, ennoblecedor, impulsor de acciones heroicas, el amor de Renart es vulgar, puramente instintivo, y su satisfacción justifica cualquier engaño y seducción (escena con la leona); hasta se detecta a veces no tanto el deseo de disfrutar de la coyunda como de poner los cuernos al cónyuge (violación de Hersent, la loba, esposa de Ysengrin). Claro que ciertos representantes femeninos, como la misma Hersent en este caso, distan mucho de la dama y suspiran por una aventura con el burlador Renart.

– Estos contrastes pueden formularse brevemente como contraposición del espíritu y de la materia, de lo ideal y lo real, bajo la cual yace también la antítesis sociológica nobleza/ burguesía, y la cronológica siglos XII/XIII.

– Renart es, en cambio, un marido obsequioso y padre muy preocupado por la prole.

Como la institución monárquica no es discutible, la sociedad renardiana no se concibe sin rey ni vasallos, ni caballeros, pero los principios y la moral y el espíritu de la antigua caballería son objeto de escarnio y regocijo.

El *Roman de la Rose*, por ser obra de dos autores sucesivos y de tan contrastada sensibilidad, es otro ejemplo eminente de ese litigio entre idealismo y racionalismo. En la segunda parte, el amor se entiende como la trampa que la madre Naturaleza tiende al ser humano para perpetuarse, como pura atracción de la materia por la materia. Se ha perdido todo sentido de la transcendencia. Por efecto, el prestigio de lo femenino cae del pedestal cortés, reintroduciéndose una visión de la mujer utilitaria y de puro objeto.

6. Las flaquezas de los héroes

Al tratar de las diversas modalidades del héroe en cada uno de los géneros que hemos repasado, me he abstenido expresamente de cargar las tintas en ciertos ejemplos que podrían introducir la contradicción en esa

visión que yo deseaba presentar como unitaria y coherente. Tal presentación sólo se justifica por motivos de claridad expositiva. Pero, llegados a este punto en que tenemos muestras suficientes de la evolución del héroe, se hace conveniente dejar la abstracción y el área de los caracteres genéricos para descender a la realidad textual y literaria, que es más diversa y variada de lo que hasta ahora se ha manifestado. Hemos asistido a ciertos casos de evolución del héroe que más parecen de decadencia, y aún desearía llegar a un caso extremo que concluiría mi exposición y que, además, pone el cierre a la producción narrativa medieval: me refiero a la novela *Jehan de Saintré* de Antoine de la Sale. Quiero antes, digo, atemperar esa impresión de uniformidad del heroísmo anterior.

Como paradigma de la acción y del optimismo pocos géneros pueden equipararse al cantar de gesta; y, sin embargo, no faltan en él ejemplos de lo contrario, incluso en los cantares más antiguos y característicos del espíritu épico. Hay casos menores, pero algunos tienen abultado relieve.

Si Vivien no hubiera sido tan lacónico y su muerte tan desnuda y austera, acaso habría expresado un hondo pesar por la inutilidad de su esfuerzo y de su muerte. Muere vencido, como hemos dicho, y sin esperanza alguna de que alguien remedie el descalabro atroz. Su acción y su muerte son útiles, es cierto, pero Vivien lo ignora.

El rey Luis y Guillermo dudan, en más de una ocasión, de cuál sea su deber. Luis es, por otra parte, un rey pusilánime de quien su propio padre llega a dudar de que sea hijo suyo.

Metidos en larga campaña, más de una vez los héroes épicos añoran el reposo y el placer de la caza, emblema aquí de la paz y de la holganza.

Aunque ha pasado su larga vida en guerras justas y derrochado esfuerzo siempre en causas legítimas, Guillermo en su vejez se siente abrumado por el peso de tantos muertos sobre sus hombros, vacila sobre la licitud de su proceder y acaba buscando la paz y la expiación en el claustro. Bien es cierto que su ingreso en religión no acaba así.

Oliveros se bate sin esperanza de victoria, seguro de la muerte de todos, y hasta considera inútil tocar el olifante cuando la primera batalla llega al fin.

Pero, de la actitud antiépica no hay ejemplo más señero que el de Carlomagno en *El Cantar de Roldán*, el cantar más antiguo, es decir, el cantar en que menos cabría esperar ese déficit de espíritu combativo, esa oposición frontal entre la intrepidez y la duda paralizante y el cansancio. Es harto notoria la angustia del rey y su pasividad casi total hasta que muere

Roldán. Pero hay otro momento más significativo. Estamos ya al término del cantar; el orden y la paz han sido restablecidos, el mal destruido, España entera es cristiana: hay motivos de alegría y optimismo. Sin embargo, los acordes de la última estrofa suenan graves y aplazan el descanso y el gozo, o lo hacen imposible. Parecía definitiva y total la derrota del infiel, pero el mal, monstruo de múltiples cabezas, emerge siempre en otra parte. Es la primera noche que Carlos descansa en su palacio de Aquisgrán tras siete años de guerra; sin esperar al día siguiente, el mensajero de Dios interrumpe su sueño:

«Carlos, convoca huestes de tu imperio de prisa,
Pues por fuerza irás a la tierra de Bira,
A Bibiano su rey socorrerás en Impha,
En aquella ciudad que los paganos sitian;
Ya todos los cristianos te reclaman y gritan» (3994-8).

Elegido de Dios, esto es, su siervo, Carlos no es libre, no tiene derecho al descanso ni a la elección voluntaria: su destino es cumplir el mandato divino, «por fuerza», quiera o no quiera. Carlos llora, se tira la barba; el juglar observa que

«Allí el emperador, cierto, ir no quería».

El emperador deja escapar un lamento profundo:

«¡Ay Dios, qué penosa es mi vida!».

Lúcido y solitario, Carlos acepta irremisiblemente, sin entusiasmo, como haría el hombre absurdo que nos describe Albert Camus. Esta última imagen de Carlos es la de Sísifo condenado fatalmente a un trabajo sin fin, esto es, la imagen del propio hombre y de su condición precaria y sin sentido, tan contraria al pensamiento cristiano que, por otro lado, impregna el cantar.

Este pesimismo, subrepticio en el *Roldán*, es muy patente en el *Tristán*, y así lo hemos señalado. Tristán abandona el deber por el amor; cuando el filtro deja de actuar, el amor pervive, pero el idilio acaba para siempre. Vencido por la vida, Tristán tropieza en las trampas y es víctima de los señuelos y espejismos del amor. Su único proyecto es el pasado feliz, irrecuperable. Minadas sus fuerzas, degradada su alma, leproso, loco, frío como el hielo, ser de ultratumba –estoy citando casi textualmente–, Tristán en su yacija se volvió hacia la pared, esto es, dio la espalda al mundo, y expiró.

A Carlos podrían cuadrarle aquellas palabras de A. Camus: «Les conquérants savent que l'action est en elle-même inutile. Il n'y a qu'une action utile, celle qui referait l'homme et la terre. Je ne referai jamais les hommes. Mais il faut faire comme si...».

Pensar es pesar: no es un juego de palabras, la mera formulación de una relación etimológica, de una evolución fonética y semántica. «Commencer

à penser c'est commencer d'être miné», dice otra vez A. Camus. Y el autor de *La Folie Tristan*, adelantándose ocho siglos, delara: «Penser cunfunt hume e ocit», «pensar trastorna al hombre y lo mata».

El carácter aleatorio de la existencia, sus aspectos más inesperados se justifican por la Providencia, muchas veces por la acción de Fortuna, o se expresan con frecuencia en un lenguaje paradójico y de renuncia a la explicación racional. El cazador cazado, el burlador burlado y otras muchas variaciones del mundo al revés son tópico de amplia circulación en la Edad Media. El fracaso, la imposibilidad del hombre para modelar su destino, esa es la clave de tales experiencias.

7. Jehan de Saintré

Última novela de interés del período medieval, si se exceptúa *Jehan de Paris*, *Jehan de Saintré* narra un caso de rehabilitación fallida de la caballería cortés: el protagonista es héroe, o aspirante a héroe, del siglo XII en pleno siglo XV (c. 1456). Es decir, el *Saintré* es el acta de defunción, muy retrasada, del mundo caballeresco.

Es la historia de un pajecillo inexperimentado de trece años que entra al servicio de una gran señora de la corte de Francia, la Dame des Belles Cousines, la cual lo sostiene y educa en los ideales caballerescos y corteses del siglo XII esperando hacer de él su caballero amante, él que por ahora ignora todo del amor. El joven va escalando puestos en la vida cortesana merced a la influencia de la señora y a sus propias gracias naturales, que ya no se trata de virtudes. Llegado a sus veintiún años, recorre diversos países donde se da a conocer. Luego, participa nada menos que en una cruzada contra los sarracenos en Prusia, donde descuella. A todas estas empresas se ha visto movido por su señora. Vuelto de Prusia, quiere emprender algo por propia iniciativa, lo que desencadena una crisis que precipita el fracaso sentimental. La señora, muy de mal grado, concede la venia al caballero y, muy contrariada, se retira de la corte por un tiempo a sus posesiones de provincia. Enseguida olvida su pena en una tórrida pasión con el fogoso abad de un monasterio. A su regreso, Saintré es objeto del escarnio procaz del abad y de la señora en un cuerpo a cuerpo del que el religioso conoce todas las trampas y ardides; en la lucha caballeresca, en cambio, el clérigo recibe una buena lección, y, finalmente, la señora es cubierta de oprobio en presencia de la corte en pleno.

De entrada, el doncel al amparo de una señora de más edad y rango superior parece responder a una situación cortés. Pero, las primeras escenas

en que la señora des Belles Cousins y sus damas de compañía sacan los colores al muchacho hablándole del amor, que le es totalmente desconocido, y preguntándole por su inexistente amada, más parecen una desfloración prematura y cruel que les procura un regocijo insano y hasta perverso. Se da, además, cierta analogía, expresa en la novela, entre la señora des Belles Cousins y la madre del doncel (el cual justifica en público el gran gasto del cuidado de su persona como sufragado por el dinero de su madre; y cuando, al final, visita a la dama en su retiro provinciano, se disculpa diciendo que va a ver a su madre), lo que insinúa maliciosamente una relación incestuosa, siquiera atenuada. Desde el principio, la dependencia del doncel respecto a la señora es absoluta: en su educación se aprecia un marcadísimo influjo del gineceo, un «onfalismo» exagerado.

Todos los principios de orden religioso, moral, caballeresco y cortés que la dama inculca a su joven protegido son legítimos y forman parte de la ortodoxia tradicional, pero son puramente ornamentales, pues resulta de buen tono invocar tales valores. Su aplicación es epidérmica, o, lo que es peor, el muchacho los toma al pie de la letra en un mundo que dejó tiempo ha de creer en ellos y que los cultiva por puro gusto de la apariencia. En este sentido, la pedagogía es nociva, pues educa seres para la desilusión y el fracaso por ese divorcio abismal entre realidad y sueño, entre forma y fondo. Saintré es, por ello, un héroe anacrónico y fuera de lugar, y el modelo que imita es un falso recuerdo, una ilusión del recuerdo o nostalgia del pasado.

Las costumbres del entorno real son más bajas y viles de lo que se enseña, y la cortesía no es más que el ropaje que envuelve y oculta la mezquindad y la miseria.

El deber caballeresco, tal como lo ejerce Saintré con total buena fe, se limita a participar en pueriles torneos donde se ventila una fama efímera y un premio material, pura competición de prestigio y simulacro de combate, entretenimiento sin riesgo y sin resultado benéfico alguno ni para sí, ni para la comunidad. Importa en todo el fasto, el aparato, la etiqueta y el ceremonial, las proclamas de los heraldos y sus trompeterías, los vivos colorines de las libreas, el espectáculo. Frente al desmedrado arnés y nula impedimenta del viejo caballero, Saintré lleva gran compañía de caballeros, escuderos, reyes de armas, heraldos y todo un servicio de intendencia, cocineros, mulos y acémilas con el ajuar, la vajilla, la ropería, etc.

Ni siquiera en la expedición de Prusia tiene interés lo que se refiere al verdadero esfuerzo, privación y sacrificio del combate. Importa el nombre de los duques y grandes señores que participan, la cuantía de los efectivos,

la variedad de las libreas, enseñas y oriflamas, importan los preparativos, el desfile de las tropas camino de la guerra o su regreso entre vivas al vencedor.

En el terreno del amor la pareja no parece compartir un sentimiento profundo: en sus encuentros se trata siempre de conversar y de «baisers donnés et baisers rendus». El amor como fuente de ennoblecimiento y de proeza también está ausente. Podría pensarse que la discreción en las escenas de intimidad se debe a pudor del autor, pero esta explicación se viene abajo ante el desparpajo erótico del clérigo y la señora y sus desvergonzados tocamientos de pies por debajo del mantel de la mesa. La relación amorosa entre señora y caballero es somera.

El descalabro de Saintré se da, sobre todo, en el terreno sentimental, en que se manifiesta la duplicidad de la señora des Belles Cousines. Claro que la señora es probable víctima también de un ideal estéril e inerte en que creyó por frivolidad, y que ha perdido su razón de ser. Como sea, la eficacia amatoria del clérigo, con su amor sensual y todo lo vulgar que se quiera, arrasa y pulveriza el amor del caballero. Y es que la catástrofe de Saintré no resulta sólo de la infidelidad de su dama, sino de la catadura del rival, hombre de Iglesia indigno, que para colmo es de origen burgués y cuyo padre obtuvo para él mediante dinero la dignidad abacial. Este fracaso rebasa el ámbito de lo personal: es el fracaso de la vieja aristocracia y el de su papel como clase dirigente. Por otro lado, el cuento ilustra la vieja disputa sobre si en el amor son mejores los clérigos o los caballeros.

La crueldad de la venganza del mismo Saintré, aunque merecida por la señora, lo descalifica como caballero, desmereciendo considerablemente, pese a que le asista la razón.

Hay un lado más amable de la historia. Saintré, como don Quijote, es un ser perdido en la realidad y fracasado porque está cegado por el brillo novelesco del pasado, aunque las miras del francés no son tan elevadas y desinteresadas, ni el grado de su extravío llega al delirio de confundir molinos de viento con guerreros.

Con toda su desvergonzada rusticidad, el talante jovial del clérigo es más vital y positivo, y su alegato contra la nobleza tardía y sus valores degradados no está falto de tino.

Los héroes de verdad, al viejo estilo, han abandonado la literatura. Pronto van a reaparecer, reales como nunca, en la epopeya americana. Pero esto ya no es ficción ni sucede en Francia.

Ismael ROCA MELIÁ

**EL HÉROE CLÁSICO Y EL SABIO HUMANISTA.
TOMÁS DE AQUINO Y JUAN LUIS VIVES**

INTRODUCCIÓN

Cabría afirmar que el héroe clásico está abocado plenamente a la acción, que no se resigna a fenecer en el seno de su familia arrastrando una existencia apagada y vulgar, sino que pretende ennoblecerse con brillantes gestas, pues camina en pos de la gloria para dejar un buen nombre tras de sí. Podríamos decir en términos griegos que es más Diónisos que Apolo¹.

En cambio, el sabio humanista medieval, y en buena medida el renacentista, quiere conjugar la acción con la contemplación quiere ser Diónisos y Apolo al propio tiempo, quiere *contemplata aliis tradere*², si tenemos en cuenta que la contemplación no es sólo visión intelectual del objeto contemplado, sino una operación de amor hacia el mismo objeto y que en una sociedad teocéntrica como la medieval se identifica con Dios conocido, vivido y compartido con los demás³.

Aquí la virtud primordial, más que la σωφροσύνη, es la caridad que no absorbe las restantes virtudes, sino que respeta la naturaleza y los fines específicos de ellas, de las otras teologales, como también de las cardinales, especialmente de la prudencia, virtud de gran tradición clásica grecolatina, que supone un equilibrio armónico de las facultades y potencias anímicas del hombre y que se refleja en la serenidad interior, y hasta en el semblante risueño y atrayente, como se afirma por sus coetáneos que era el de Domingo de Guzmán⁴.

¹ Cf. P. Dumas, *Humanités chrétiennes*, Paris, 1952, págs. 52-57.

² Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 2ª pars, II, quaest, 188, art.6.

³ Cf. M.D. Chenu, *St. Thomas d'Aquin*, Paris, 1959, págs. 58-65.

⁴ Cf. *Ibidem*, pág. 155.

La virtud es razón, recta razón y sabiduría, en la que existe una jerarquía de valores (Dios, los semejantes, el mundo inferior) y una cosmovisión que nos lleva a ver a Dios en el mundo y en los hombres (en el macro y microcosmos) para consagrar con el estudio y la acción todas las realidades humanas⁵.

I. EL HÉROE CLÁSICO EN LA LITERATURA

Desarrollando la síntesis introductoria, insistiremos en que el rasgo principal que caracteriza al héroe clásico es su gusto por la acción, por la noble acción. Sin ésta la vida no tendría sentido. Es digno de notarse que ἀρετή como sinónimo de virtus ha querido significar «valentía», «intrepidez» antes de «valor moral»⁶. Pindaro dice que ninguno quería quedarse atrás y contemplar como su juventud se marchitaba sin riesgo permaneciendo junto a la madre⁷. Es por el afán de la gloria que los héroes obran de este modo, porque tienen deseos de inmortalidad.

El héroe, en efecto, se mantiene firme ante la perspectiva de la muerte. El hombre magnánimo, cuyo retrato teje Aristóteles, se preocupa poco de su vida, porque estima que no debe querer vivir a toda costa⁸. Por ello Aquiles, aun a sabiendas de que morirá en plena juventud si da muerte a Héctor, decide vengar el honor de su amigo Patroclo⁹. Y es de notar que este pasaje de la *Ilíada* es el que recuerda Sócrates ante el tribunal ateniense al

⁵ Cf. I. Roca, «Razón universal y sociabilidad en el estoicismo senequista», *Millars*, I (1974), págs. 94-98; M.D. Chenu, *O.c.*, 138-149: donde se habla de la virtud=razón, de la prudencia y construcción del mundo.

⁶ Cf. O. Bauernfeind, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1965, s.v. ἀρετή donde se analiza ampliamente el término en la literatura griega (cols.1219-1225) hasta la misma época del Nuevo Testamento (cols.1226-1228) con las siguientes acepciones: excelencia, valentía y valor militar, mérito, virtud, acto con que dios se da a conocer y gloria.

⁷ Cf. *Pit.* IV,184 s. No quiere uno verse privado de nobles gestas εἶναι κάλων ἄμμορος. Cf. Virgilio, *En.* V,230 y XII,49.

⁸ Cf. *Etic. Nicom.* lib. IV, cap. III, 23.

⁹ *Il.* XVIII, 90-96: «Mi ánimo no me incita a vivir, ni a permanecer entre los hombres, si Héctor no pierde su vida atravesado por mi lanza, recibiendo así la merecida pena por la muerte de Patroclo Menetiada». Respondióle Tetis derramando lágrimas: «Breve será tu existencia, a juzgar por lo que dices, pues la muerte te aguarda así que Héctor perezca».

asumir ser ejecutado para mantenerse fiel a sus convicciones¹⁰. Tal asunción lúcida de un destino trágico no es el aspecto menos seductor del héroe antiguo.

Mas es ante la prueba donde se mide la grandeza y los límites del héroe tanto griego como romano. La tentación más frecuente será la del suicidio cuando de otra suerte no se puede mantener la dignidad personal. Séneca nos presenta numerosos ejemplos de ello, particularmente en la Epístola 70¹¹.

Ahora bien, hablamos del héroe literario y no del héroe histórico político. Así, en el relato épico, el héroe aparece señalado con frecuencia ya desde el principio: v.gr. en la *Iliada*, en la *Odisea*, en la *Eneida*¹², y en el desarrollo de la narración presenta rasgos casi divinos, en sus gestas sale triunfante de los peligros, resulta simpático y atrayente, y aunque puede ser objeto de reconvención, nunca lo será de burla o menosprecio. De esta forma se muestran el impetuoso Aquiles, el paciente Odiseo y el piadoso Eneas.

Por esta causa no faltan quienes piensan que en la *Farsalia* de M. Aneo Lucano no existe dicho héroe literario: tal no puede ser J. César el triunfador de la contienda, pues la admiración de Lucano hacia él no es sostenida, es más, aparece tergiversada y hasta se convierte en verdadera antipatía; tampoco puede serlo Pompeyo el Magno, el derrotado; más que héroe del relato es un ex-héroe o anti-héroe, aunque atraiga en buena medida las simpatías del autor; pudiera ser el héroe político. Menos todavía puede ser el héroe Catón de Útica, por el que Lucano siente simpatía y admiración, pues se trata de un personaje episódico, realmente ausente en la trama esencial de la narración¹³.

¹⁰ Cf. Platón, *Apol.*, 28 c-d.

¹¹ Cf. §§ 5-10: el sabio no debe continuar su existencia a cualquier precio, ni menospreciar su vida, pero sí la fortuna.

¹² Cf. los primeros versos de los respectivos poemas, donde aparece o el nombre del mismo héroe, así en la *Iliada*, o los rasgos característicos que lo definen con claridad, como en la *Odisea* o en la *Eneida*.

¹³ Cf. S. Mariner, «La *Farsalia*, poema sin dioses, ¿también sin héroes?», *Est. Clás.*, XV (1971), págs. 132-159 con abundante bibliografía. Para toda la cuestión, cf. W.S. Chetter, *Das Romische Epos*, Wiesbaden, 1978.

II. EL SABIO CLÁSICO FRENTE AL HÉROE

El héroe clásico puede seducirnos por su entrega a la acción, por su intrepidez, por su sentido del honor y la gloria. Mas permanece en una atmósfera de leyenda, bañada de luz irreal. Frente a él el sabio clásico aparece como quien encarna mejor un ideal realizable.

Ciertos textos permiten subrayar, aunque brevemente, cuál es para el sabio la jerarquía de valores: así en varios diálogos platónicos¹⁴. De este modo aprendemos que la gloria sin más es un falso bien, que la fuerza sin la «razón» o la «cordura» (φρόνησις) más que ayudar perjudica a quienes la poseen, que todo el oro del mundo no merece ser puesto en la balanza frente a la virtud, que preferir la hermosura corporal a la espiritual supone anteponer el cuerpo al alma, lo cual no implica renunciar a un ideal en el que la belleza moral se conjugue con la física¹⁵, el ideal del καλός-κάγαθός que implica «virilidad» (ἀνδρεία), «medura» (μηδὲν ἄγαν), «piedad» (εὐσέβεια), «justicia» (δικαιοσύνη), «razón» (φρόνησις) y muy particularmente la temperancia o «prudencia» (σωφροσύνη); tales son las cualidades esenciales a las que complementan las virtudes anejas que constituyen el encanto de la vida social¹⁶.

Es sobre todo ante la prueba cuando el sabio se nos muestra superior al héroe: comprende el valor educativo del sufrimiento: los παθήματα son para él μαθήματα¹⁷ y se pone en manos de la Providencia como lo enseña Séneca en el diálogo filosófico del mismo título¹⁸. El propio Séneca en la Epístola 66, aprovechando las enseñanzas de Epicuro, acepta una división de bienes similar a la estoica; Epicuro preferiría conseguir los bienes del sosiego en el cuerpo y de la serenidad en el alma, pero aprueba y elogia los bienes que derivan del sufrimiento, de la enfermedad y de los dolores más graves, de que dio prueba este maestro del placer en sus últimos días,

¹⁴ V.gr. *Apol.*, 30 a, o bien *Leg. I*, 7260-7281.

¹⁵ Como en el *Carmides* platónico donde se trata de definir el concepto de σωφροσύνη o en el *Teeteto*, donde se discute lo que es o mejor lo que no es la ciencia.

¹⁶ Cf. A.J. Festigiére, *La Sainteté*. Paris, 1942, págs. 117 ss. Del mismo autor: *Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, págs. 17-43, y el art. «La Sage et le Saint» reproducido en un capítulo de su obra *L'Enfant d'Agrigente*, Paris, 1941.

¹⁷ Cf. Esquilo, *Agam.* 177-178 y 249-250.

¹⁸ V.gr. *V*, 6-8: la existencia del mal en el mundo entra en los designios de la mente divina. Por ello el sabio debe obedecer a Dios y secundar el Destino. Así mostrará su entereza ante la prosperidad y el infortunio.

soportando con entereza la tortura de la vejiga y de la úlcera intestinal; Séneca hace una afirmación más audaz: supuesto que unos bienes pudieran ser superiores a otros, él elegiría éstos que parecen lúgubres, en lugar de los suaves y delicados, y los hubiera proclamado más grandes. Porque es más meritorio superar las dificultades que moderar las alegrías¹⁹. Tal actitud es la «punta fina» de la sabiduría antigua que converge con el ideal de la sabiduría y santidad cristianas.

III. EL SABIO Y SANTO CRISTIANO MEDIEVAL Y RENACENTISTA

Será necesario mostrar aquí cómo la sabiduría y santidad cristianas superan el heroísmo y la sabiduría antigua sublimando sus valores. En realidad Cristo y los santos son también héroes y sabios en un plano distinto al de los clásicos antiguos, pero, a nuestro juicio, más auténtico. Los trabajos de Pablo de Tarso son tan cautivadores como los de Hércules y son verdaderos. El primer tipo de sabiduría y santidad cristiana es la del mártir que es un héroe. En la comunidad cristiana para ser proclamado santo se precisa la heroicidad de las virtudes. Y Francisco de Asís es para el cristiano más sabio que los cínicos, como Domingo de Guzmán, Tomás de Aquino, y hasta el propio Vives, lo son más que los estoicos.

No será difícil mostrar lo que falta al héroe clásico a menudo rebosante de orgullo, empeñado en su propia gloria y desprovisto, en ocasiones, de algunas virtudes morales, cual es el amor a la vida y la disposición al perdón.

El sabio antiguo podrá parecer en algún momento el tipo perfecto de hombre, mas su ideal resulta demasiado limitado, a la medida tan sólo de lo humano, es decir, no del todo trascendente; si bien debemos admitir que se trata de un humanismo abierto, esto es, humilde, consciente de su limitación y deseoso de encontrar noble y sinceramente la verdadera solución al destino del hombre²⁰. Este sabio aun cuando aspira hacia Dios y le procla-

¹⁹ Cf. *Ep.* 66, 45-50.

²⁰ Síntesis basada en la doctrina expuesta por Ch. Moeller en el cap.: «Homero y Virgilio o el clasicismo pre-cristiano» de su obra *Humanismo y santidad*, Barcelona, 1967, págs. 56-81.

ma, por boca de Séneca, padre²¹, creador²² y bueno²³, basado en la comunidad de la razón, no se atreve a considerarse integrado en la familia divina, llamado a ser perfecto hombre con el Hijo de Dios y a dejarse invadir por la fuerza de su gracia y a vivir en su intimidad. De hecho la santidad cristiana es un don del todo gratuito y transformante: el cristiano vive una vida nueva²⁴, lo que traduce espléndidamente Bossuet: «como en una mañana de primavera».

En fin, la caridad cristiana (agápe y no éros) lleva a su plenitud toda la vida moral y amplía las posibilidades del héroe y santo medieval; en la regeneración de la humanidad ya no se trata de predicar como Sócrates la moral a sus conciudadanos, sino de promover por toda la tierra la solidaridad y fraternidad universales.

La santidad clarifica y orienta la sed de acción del héroe, satisface las más nobles aspiraciones del sabio hacia el Absoluto y la trascendencia, y fundamenta al hombre en la alegría al ir realizando en su vida la imagen exultante del rostro de Dios²⁵.

De lo dicho se desprende cuán bien encaja en el desarrollo posterior de nuestra exposición la consideración de la figura vigorosa de Tomás de Aquino, humanista cristiano. Tampoco queda fuera de cuestión la consideración de J. Luis Vives, más vinculado a la doctrina y al espíritu medieval de cuanto podría parecer²⁶; también en su condición de humanista cristiano, y cuya obra en el V Centenario de su nacimiento se halla en plena actualidad.

²¹ *Ep.* 110,10: *parens noster*; *Prov.* 1,5: *parens ille magnificus*.

²² *Ep.* 119,15: *id actum est ab illo mundi conditore*; *Nat. Quaest.*:...*operis huius dominum et artificem*.

²³ *Ep.* 65,10: *Quaeris quod sit propositum deo?* *Bonitas*.

²⁴ S. Pablo, *Rom.* 6,4: *in novitate vitae*= ἐν καινοτητι ζωῆς.

²⁵ Cf. P. Dumas, *O.c.*, pág. 55.

²⁶ En efecto, como señalamos en nuestra edición del tratado vivesiano *De anima et vita*, Valencia, 1992, págs. 24-25, algunas de las enseñanzas del Doctor Angélico en la *Summa Theologica* han sido asumidas por Vives.

IV. TOMÁS DE AQUINO EN LA CORRIENTE HUMANÍSTICA MEDIEVAL

Sin duda los historiadores y filólogos estarán de acuerdo en que es lícito hablar de un renacimiento humanístico en la época carolingia²⁷, promovido por la corte imperial, y sobre todo de un esplendor literario en el siglo XII, del que son fiel exponente las escuelas de Chartres y Orleans²⁸. Probablemente su conformidad se desvanezca si pensamos en el siglo XIII, el del apogeo de la Escolástica, Y, sin embargo, si no podemos hablar en relación con él de un verdadero renacimiento literario, sí de una ideología humanística cuya principal figura fue Tomás de Aquino.

Es cierto que en este siglo «el humanismo retórico y ciceroniano del siglo XII se hunde bajo tierra para no reaparecer sino mucho más tarde²⁹»; que el latín del siglo XIII es inferior en su pureza clásica al del siglo precedente: las grandes obras de la Escolástica, entre ellas las de Santo Tomás, son notables por su claridad y precisión, tienen el mérito de haber hecho del latín «la lengua técnica del pensamiento abstracto³⁰», pero han limitado su dominio universal.

Particularmente en este siglo se extiende el empleo del «cursus» rítmico, prueba evidente de que los escritores se preocupaban también de la forma literaria. Era la prosa rimada latina, basada en el acento, de la que con tanta profusión como brillantez hizo uso el Doctor Angélico en sus escritos, no menos que en sus sermones que pronunciaba en latín durante su estancia en París³¹. Sin embargo, dejando aparte la obligada abstracción del lenguaje, se introdujeron numerosos barbarismos y expresiones artificiosas que alejaron cada vez más al latín medieval de su modelo clásico.

En nuestro breve análisis de la figura de Tomás de Aquino como sabio humanista nos referiremos primero a su fecunda y prodigiosa *actividad*, para bosquejar luego una síntesis de su *doctrina* de marcado carácter teocéntrico.

No por conocido es menos revelador de la inquebrantable decisión de

²⁷ Cf. A. Forest, «Le mouvement doctrinal du XI^e au XIV^e» en vol. XI de *Histoire de l'Eglise*, Paris, 1951, pág. 69.

²⁸ Cf. Ch. Mohrmann, «Le dualisme de la latinité médiévale» *Rev. Et. Lat.* XIX (1952) pág. 340; R.G. Villoslada, *Historia de Iglesia*, Madrid, 1952, III, págs. 381 ss.

²⁹ R.G. Villoslada, *O.c.*, pág. 871.

³⁰ Ch. Mohrmann, *O.c.*, pág. 347.

³¹ Cf. S. Ramírez, *Suma Teológica*, Madrid, 1947, «Introducción general», págs. 5 y 43.

Tomás de ser fiel a su vocación de dominico el episodio³² del secuestro y detención de que fue objeto por parte de su familia a fin de que abandonara la Orden de Predicadores, pues, recluido en la fortaleza paterna de Rocaseca se vio forzado a coger de la chimenea encendida un tizón para ahuyentar a la joven lasciva que sus hermanos habían introducido en su aposento con la intención de seducirle. Luego fray Tomás con ayuda de otro religioso pudo descolgarse con una cuerda por la ventana de la habitación para desaparecer rápidamente rumbo a Nápoles donde completaría su noviciado.

En las vacaciones de 1247, a sus 22 años fue enviado al Estudio General de París, donde acudían los mejores alumnos de las Provincias dominicanas. Mas, como el convento de Santiago de París estaba demasiado repleto de estudiantes, estos fueron distribuidos en parte por otros Estudios Generales, y a Tomás le correspondió el de Colonia donde tuvo la suerte de escuchar las brillantes lecciones de Alberto Magno al que en lo sucesivo le uniría una profunda veneración y amistad.

Ya ordenado sacerdote, bajo la dirección del propio Alberto comenzó a impartir sus clases en Colonia. Por estas fechas, el papa Inocencio IV le ofreció la abadía de Monte Casino, pero Tomás rechazó dicha oferta, como posteriormente la del arzobispado y del beneficio de la abadía de San Pedro de Nápoles. Su vocación era el estudio en calidad de simple fraile.

Cuando apenas contaba 26 años, a propuesta de su maestro Alberto Magno fue elegido para la vacante de Bachiller en el Estudio General de Santiago de París donde sus lecciones convocaron gran concurrencia de alumnos, mostrando Tomás tal sabiduría en su exposición que, según su biógrafo, parecía superar a los mismos maestros, y por la claridad de su doctrina estimulaba a los estudiantes al amor de la ciencia.

Durante cuatro años desempeñó con gran éxito su cargo de Bachiller comentando la Biblia y las Sentencias de Pedro Lombardo. Por sus conocimientos merecía se le otorgase la licenciatura y el grado de Maestro «*in Sacra Pagina*», mas la edad requerida para ello eran los 35 años y Tomás a la sazón solo contaba 30. Por ello el Papa Alejandro IV intervino para que se le concediese la *Licentia docendi*. Tres años duró por esta vez su magis-

³² Respecto de los distintos episodios de la vida de Santo Tomás que reflejan su comportamiento activo y contemplativo, dechado de heroicidad y sabiduría cristianas, remitimos al propio S. Ramírez, *O.c.*, págs. 8-64, quien se fundamenta en G. Tocco, *Vita Sti. Thomae Aquinatis*, ed. D. Prümmer en *Fontes vitae Sti. Thomae*, St. Maximin, 1927, págs. 57-160.

terio parisiense, al que regresaría diez años más tarde; las aulas apenas eran suficientes para contener el número de alumnos. La actividad científica y publicaciones de fray Tomás fueron realmente prodigiosas. A tan importante labor magisterial se añadieron sus continuas predicaciones.

Por otra parte, el rey San Luis le consultaba constantemente acerca de los asuntos más graves del gobierno de Francia. Tenía la costumbre de informar a Tomás la víspera de celebrar un consejo y le encarecía se sirviese darle su parecer a primera hora del día siguiente, encargo que Tomás cumplía fielmente. En el verano de 1259 abandonaba París para regresar a su patria.

Los nueve años que permaneció en Italia, de 1259 a 1268, fueron seguramente los más fecundos de su vida: contribuyó a organizar los estudios de la Orden y se dedicó asimismo a la docencia. Entonces fue encargado por el Papa Urbano IV, de acuerdo con Alberto Magno, de corregir y depurar la filosofía de Aristóteles para que sirviese eficazmente a la teología. Y fray Tomás tuvo la suerte de encontrarse con el dominico Guillermo de Moerbeke, gran helenista, que con su nueva versión de Aristóteles, realizado con fidelidad y rigor, le ayudó grandemente a culminar con éxito el encargo recibido del Pontífice.

En noviembre de 1268, el General de la Orden dominicana envió a fray Tomás a la ciudad del Sena a fin de ocupar de nuevo la cátedra de Teología para extranjeros, caso poco frecuente en aquel tiempo, ya que un profesor no solía enseñar en París más de una sola vez. El motivo fundamental que movió al general a tomar tal decisión fue la situación delicada de los estudios que reclamaba un profesor de gran prestigio. Por otra parte los gerardinos combatían encarnizadamente a los frailes mendicantes en la cátedra, en el púlpito y en las publicaciones. Tomás se aprestó a medir sus armas con ellos y, en su empeño, ganó definitivamente la batalla, reconociéndose solemnemente la utilidad de las órdenes mendicantes: franciscanos y dominicos.

Pero el Aquinatense continuó impartiendo con brillantez sus lecciones ordinarias y solemnes y publicando sus obras: comentarios a numerosas obras de Aristóteles, comentarios a los libros de Job y al Evangelio de San Juan; mas particularmente la continuación de la *Summa Theologica*.

Durante este segundo profesorado en París, tuvo lugar una anécdota reveladora de la nobleza de espíritu del santo: los estudiantes de la Universidad Sorbonense que gozaban siempre de su compañía le invitaron a dar un paseo hasta la abadía y el santuario de San Dionisio; a su regreso, cercanos

ya a las murallas de París, le dijeron: «Maestro, mire qué ciudad tan hermosa: ¿No querría ser su dueño?». Esperaban oír de sus labios algunas palabras de edificación. En efecto, él les respondió: «Mayor satisfacción me daría poseer las homilias de San Juan Crisóstomo sobre San Mateo. La posesión de esta ciudad turbaría la paz de mi alma y me impediría dedicarme a la contemplación de las cosas de Dios»³³.

Mas, como la agitación de la Universidad continuaba, ante la insistencia del rey Carlos I de Anjou que lo reclamaba como profesor de la Universidad de Nápoles, los superiores dieron orden a Tomás de regresar a Italia después de la Pascua de 1272, y aunque el Rector y profesores de la Universidad de París suplicaron al Capítulo general de los dominicos que le permitiesen continuar en París, aquél decidió que Tomás quedara en Nápoles en el convento de Santo Domingo, sede del nuevo Estudio General que era público y sus clases estaban agregadas a la Universidad.

Durante el curso 1272-1273 explicó el primer tercio del Salterio y las Epístolas de San Pablo. Asimismo predicaba con frecuencia ya no en latín como en París sino en el dialecto napolitano. El pueblo fiel, según nos dice su biógrafo G. Tocco, escuchaba con tanta reverencia sus sermones como si hablase el mismo Dios³⁴. Al propio tiempo redactaba sus comentarios a diversas obras de Aristóteles y ultimaba la tercera parte de la *Summa Theologica* que se ocupa del misterio de la Redención y de los Sacramentos. Fue el 26 de marzo del 73, cuando estaba escribiendo sobre los dolores de Jesucristo en la Pasión, que experimentó un éxtasis acompañado de abundantes lágrimas. En los meses siguientes escribió sin descanso sobre los Sacramentos. Durante la redacción del Sacramento de la Eucaristía, solía bajar a la Iglesia por la noche antes de maitines, cuando aún no había nadie en ella. En la capilla de San Nicolás se pasaba largas horas de rodillas ante el Crucifijo. Allí le sorprendió una vez el sacristán, Domingo de Caserta, elevado dos codos sobre el suelo, y escuchó la voz que desde el Crucifijo le decía: «Tomás está muy bien lo que has escrito de mí; ¿Qué recompensa quieres por tu trabajo?», a lo que Tomás respondió; «¡Señor, no quiero nada más que a Ti!»³⁵.

A partir de entonces ya no quiso dictar nada a su amanuense fray Reginaldo. Insistiéndole éste en que hiciera un pequeño esfuerzo para terminar

³³ Cf. G. Tocco, cap. 42; *Fontes...*, pág. 115.

³⁴ Cf. *Ibidem*, cap. 48; *Fontes...*, pág. 108.

³⁵ Cf. *Ibidem*, cap. 34; *Fontes...*, pág. 108.

la *Summa Theologica*, Tomás le dijo al fin: «Después de lo que Dios se ha dignado revelarme el día de San Nicolás, me parece paja todo cuanto he escrito en mi vida. Mas te ruego no digas a nadie, mientras yo viva, cuanto acabo de manifestarte³⁶.

Camino del Concilio unionista de Lyon, al que había sido convocado personalmente por el Papa Gregorio X, falleció santamente fray Tomás en el monasterio de Fosanova, el 7 de marzo de 1274, cuando había cumplido los 49 años de edad.

Tomás de Aquino era de imponente presencia corporal, de elevada estatura, de cabeza voluminosa, bien proporcionado y de porte distinguido. Tenía gran sensibilidad, pero dotado de un vigor varonil cuando se ejercitaba en los actos de virtud. Su inteligencia era ágil y profunda, su memoria prodigiosa, su laboriosidad inquebrantable. Comprendía fácilmente cuanto leía u oía, pero era más dado a la reflexión y meditación. Evitaba toda conversación inútil y no hablaba más que de Dios o con Dios. Sin embargo, era muy cortés, afable y servicial.

En suma, provisto de las virtudes más excelsas: de una pureza angelical, amante de la pobreza, y de una sobriedad y frugalidad extremas, su humildad fue excepcional. Dotado de una gran paciencia en los trabajos y enfermedades, era, sin embargo, enérgico en defender la verdad. Y por encima de todo un hombre entregado a la oración y contemplación divina³⁷.

Entre sus muy numerosas obras cabe señalar sus Comentarios a los libros de la Escritura del Antiguo y del Nuevo testamento; sus Comentarios a los filósofos, sobre todo a las obras de Aristóteles; sus obras mayores: *Summa contra Gentiles* y *Summa Theologiae* y un sin número de opúsculos u obras menores³⁸.

Hombre virtuoso, activo y contemplativo, Santo Tomás es en la baja Edad Media un testigo fidedigno y un *modelo acabado de sabiduría y de santidad o heroicidad cristianas*.

A continuación pasamos a exponer en síntesis *la ideología humanística que representó Tomás de Aquino*: es la concepción teocéntrica del mundo en que vivimos, inspirada en las aportaciones de la filosofía griega que él supo comprender y exponer debidamente.

³⁶ Cf. Bartolomé de Capua, *Proceso napolitano de canonización* n.79; *Fontes...*, pág. 377.

³⁷ Cf. S. Ramírez, *O.c.*, págs. 53-64, donde presenta la semblanza de Santo Tomás.

³⁸ Para un mayor detalle de toda la producción del Aquinatense cf. asimismo S. Ramírez, *O.c.*, págs. 65-72.

En la época clásica de la Grecia antigua existió una oposición irreconciliable entre la mentalidad de los sofistas y la que preconizaron Sócrates, Platón y Aristóteles³⁹. Para los sofistas, padres espirituales de los modernos filósofos agnósticos, el conocimiento en cuanto depende para ellos más del sujeto que conoce que del objeto conocido, no es sino la sensación interpretada por el sujeto, y por lo mismo variable como él. De aquí que toda opinión pueda mantenerse como verdadera al ser relativa al sujeto, y de este modo queda abierto un camino hacia el escepticismo. En efecto, Protágoras fue acusado de impiedad por un escrito que comenzaba así: «Por lo que toca a los dioses no sé si existen o no»⁴⁰, afirmación ésta comprensible si admitimos el principio establecido por él: «El hombre es la medida de todas las cosas»⁴¹.

Contra los sofistas Sócrates esgrimió su dialéctica. Orientándose hacia la práctica y basado en la experiencia íntima del alma que todo hombre posee, sustituyó los hábitos inciertos empíricos y contradictorios, fundados en la opinión, por una moral racional en la que se definen las nociones del bien, de la piedad, de la justicia, etc. Para él Dios es la inteligencia suprema, organizadora del cosmos, ser inmenso y providente. Platón a su vez, puso a Dios en el centro de su reflexión filosófica, pues la Idea eternamente verdadera de la Justicia y del Bien, fuente original de toda perfección, ocupa un lugar preeminente en su sistema. San Agustín le considera el padre de la teología en cuanto plantea racionalmente el problema de Dios. Por otra parte, a la luz de los diálogos platónicos se va comprendiendo cómo la sofística supone una crisis y hasta una decadencia del modelo cultural griego.

Para Aristóteles la auténtica filosofía es la Metafísica, refutación por su solo nombre del empirismo sofístico. Es en el libro de la Metafísica, donde, en demostración plena, afirma la existencia de una substancia trascendente, eterna, inmutable y perfectísima, Acto Puro, Dios. Se trata, pues, de una filosofía en la que, en abierta oposición a Protágoras, «Dios es la medida de todas las cosas»⁴².

De aquí la importancia de Tomás de Aquino como humanista cristiano. Su gran mérito estriba en el esfuerzo que puso en comprender el espíritu y

³⁹ Cf. W. Jaeger, *Humanisme et théologie*, Paris, 1956, págs. 66-87.

⁴⁰ Cf. E. Chambry, *Platon. Protagoras...*, Paris, 1967, pág. 30.

⁴¹ Platon, *Teaet.*, VIII, 152 a.

⁴² Aristóteles, *De caelo*, II, 10-12.

la letra del autor, descubierto de nuevo en su siglo, Aristóteles. Como ya señalamos, fray Tomás pidió a Guillermo de Moerbeke que le hiciese la traducción del Estagirita, lo más fiel y exacta posible, para poder limpiar su filosofía de todas las adherencias extrañas, contraídas a lo largo de los siglos, particularmente a causa de los comentaristas árabes, a fin de hacerla apta para ilustrar la verdad revelada⁴³. De esta suerte, siguiendo de cerca el texto griego y sin perder de vista el conjunto de la doctrina aristotélica, tuvo un conocimiento del filósofo griego superior al de su maestro Alberto Magno, hasta el punto de que muchos historiadores reconocen que sus comentarios son los más penetrantes que jamás se hayan hecho sobre Aristóteles⁴⁴. Si bien éste es la fuente principal de su filosofía, puesto que Tomás ha descubierto las intuiciones esenciales del aristotelismo: teoría del conocimiento, doctrina de la potencia y del acto, el hilemorfismo; se trata, no obstante de un aristotelismo platonizante, ya que habla de la doctrina de la participación, del ejemplarismo, de la causalidad metafísica, de la distinción del «esse» y la «essentia» en las criaturas. Mas, en el plano histórico, es sobre todo el cristianismo la fuente que le informa debidamente sobre Dios, el mundo creado, el hombre y el destino de éste. El tomismo se convierte así en la confluencia de todas las grandes corrientes del pensamiento medieval: platonismo y aristotelismo, arabismo y cristianismo⁴⁵.

Como asegura W. Jaeger, nada hubo en el Renacimiento de los siglos XV y XVI comparable a la penetración analítica y sintética de Tomás, que al renovar la filosofía renovó todo el saber humano y puso las bases del desarrollo ulterior del pensamiento racional, sin las cuales el Renacimiento no hubiera sido lo que fue⁴⁶. Guiado por el principio de que «la verdad según la razón y la verdad según la fe deben... coincidir en sus resultados y ayudarse la una a la otra»⁴⁷, porque la verdad es una y Dios es la verdad total; el Doctor Angélico como ya antes el príncipe de los filósofos griegos, hizo resaltar deliberadamente el aspecto racional del problema teológico.

Esta es la característica de su humanismo: se trata de una construcción racional en la que todos los aspectos de la realidad son estudiados con

⁴³ Cf. S. Ramírez, *O.c.*, pág. 34.

⁴⁴ Cf. R. Garrigoy-Lagrange, «St. Thomas commentateur d'Aristote», *Dict. Theol. Cathol.* t. XV, I, col.624.

⁴⁵ Cf. Van Steengerghen, «Le mouvement doctrinal du XI^e au XIV^e», en *Histoire de l'Eglise*, Paris, 1951, t. XIII, págs. 256-258.

⁴⁶ Cf. W. Jaeger, *O.c.*, págs. 51 ss.

⁴⁷ Tomás de Aquino, *Summa contra gentes*, II,4.

referencia a Dios, principio supremo del ser y regla absoluta de perfección. Pero, así como para Aristóteles Dios está eternamente aislado del mundo, aun siendo la causa primera del movimiento; para Tomás es causa creadora y fin último de la creación, providencia universal que gobierna el mundo. Los seres existentes son materialización de las formas ideales, por donde el mundo de la experiencia sensible puede dilatarse en el cosmos de las formas substanciales. Forma sin materia y Acto Puro es Dios; los demás seres, incluso los ángeles, sustancias espirituales, constan de potencia y acto.

Aguda intuición la del santo de Aquino fue armonizar de modo original la doctrina de la participación platónica con la aristotélica del acto y la potencia; la perfección del Ser Infinito, absolutamente simple, es participada y limitada en las criaturas gracias a la composición de «esse» y «essentia», interpretada por Tomás en términos de acto y potencia. Dios, primer Motor Inmóvil, pone en movimiento al mundo entero, como el amante al amado, en virtud de su propia perfección. Al temor de Kempis⁴⁸: «Todos los hombres naturalmente desean saber, mas ¿de qué sirve la ciencia sin el temor de Dios?», responde el Angélico que el deseo de saber lo ha infundido el Creador en nuestra alma y que, en último término, conduce a Él. Por ello afirma Tomás que es necesaria al hombre la búsqueda de la inmortalidad y la realización de todos sus actos de suerte que viva en conformidad con el espíritu, ya que éste constituye esencialmente al hombre y es su parte más excelente⁴⁹.

Otro tanto es aplicable a la Ética. Ésta es para Santo Tomás el «fruto de toda su filosofía, está fundada sobre el sentido de la trascendencia divina y de la personalidad humana, fuente de responsabilidad y de valor imperecedero»⁵⁰. Aquí supera a Aristóteles: la moralidad de los actos consiste en su conformidad con la razón humana, destello de la Razón Divina, que es la norma suprema de actividad moral. El hombre encuentra la felicidad al poner en juego la potencia racional de su alma, iluminada por la fe. Y será mediante el acto de conocimiento —en ello difiere de Escoto y en parte de San Buenaventura— como disfrutará, en la vida futura, de Dios, Sumo Bien y fin último del hombre.

Así la naturaleza humana y la razón, columnas de la cultura griega, son conceptos fundamentales para el Angélico, que se esfuerza en aplicar metó-

⁴⁸ Lib. II,1.

⁴⁹ Cf. R. Garrigou-Lagrange, *O. et I. c.*, col.649.

⁵⁰ Van Steenberghen, *O. c.*, pág. 260.

dicamente la razón humana al sobrenatural revelado. Toda una visión admirable del mundo en torno a Dios, que brinda la ocasión para realizar la armonía entre la fe y la razón, siempre supuesto que la fe es don de la gracia. No es, por tanto, el «credo quia absurdum», sino el «credo ut intellegam» de San Anselmo, lo que motiva su sistema. Es decir, que para el que se ha cimentado sólidamente en la fe, no hay inconveniente para que se esfuerce por comprender racionalmente lo que cree. Entre la fe y la visión beatífica, hay aquí abajo un intermediario: la inteligencia de la fe⁵¹.

Con razón podemos hablar a lo largo del siglo XIII, más que de un renacimiento literario, de un excelso humanismo cristiano personificado sobre todo en Tomás de Aquino.

V. J. LUIS VIVES EN EL HUMANISMO CRISTIANO RENACENTISTA

El humanismo renacentista (siglos XV y XVI) propugnaba, como es sabido, la enseñanza de las humanidades (*studia humaniora*), un conjunto de disciplinas de raigambre grecolatina y medieval: gramática, retórica, historia, filosofía, derecho, etc⁵².

Para llevar adelante su programa educativo los humanistas excogitaron métodos de crítica histórica y filológica, como acudir a las fuentes de inspiración de los autores clásicos y presentar un texto lo más depurado posible de sus obras⁵³.

El entusiasmo por los autores clásicos perseguía un doble objetivo: el literario o artístico y el propiamente humanístico, de perfección moral. De hecho el interés de los renacentistas en el ámbito de la filosofía se centró en la Ética y como lo hiciera Petrarca, llamado «padre del humanismo», se consagraron con ahínco al estudio de la Biblia, desligando la teología de la filosofía natural para vincularla a una doctrina más libre y espontánea,

⁵¹ Cf. W. Jaeger, *O.c.*, págs. 24-38. Interesa, en general, el estudio básico de E. Gilson, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de St. Thomas d'Aquin*, Paris, 1942, dividido en tres partes: Dios, la naturaleza y la moral.

⁵² Luego al referirnos a las obras de J. Luis Vives, hacemos especial mención del tratado *De disciplinis*, una de sus producciones más emblemáticas.

⁵³ Cf. A. Fontan, «El latín de los humanistas» en *Humanismo Romano*, Barcelona, 1974, págs. 257-272; y el opúsculo del mismo autor: *Pérdida y recuperación del latín*, Madrid, 1991, págs. 10-25.

basada en las humanidades. Tal disposición intelectual halló su culminación en el humanismo cristiano de las figuras señeras del renacimiento: D. Erasmo, T. Moro, G. Budé y L. Vives.

Vives⁵⁴ después de estudiar Latín, Griego y los rudimentos de Lógica en el Estudio General de Valencia, y con su tío Enrique March las Instituciones de Justiniano, dejó su ciudad natal a los 17 años para ampliar sus conocimientos en la ya célebre Universidad de la Sorbona. Vives criticaba los métodos de enseñanza de la Sorbona donde se imponía el estudio de la dialéctica, lo que contrariaba el espíritu de Vives, abierto a los ideales del humanismo renacentista de Erasmo, que le eran ya conocidos. En la Universidad de París terminó sus estudios académicos obteniendo el grado de Doctor.

De París se trasladó a Brujas donde mantendría su estancia, aunque con intervalos, hasta su muerte. Ciudad culta, apacible, bien organizada, centro comercial importante, constituía una sede de estudios abierta a los ideales erasmianos en flagrante contraste con los de la Sorbona.

Frente a C. García Noreña, el investigador francés A. Guy supone que fue ya en 1514, y no en 1519, cuando entabló amistad con G. Budé, renombrado humanista.

En 1517 de Brujas pasó a Lovaina donde permaneció hasta 1523, compartiendo la residencia con Brujas. Lovaina le ofrecía la posibilidad de incrementar los emolumentos y saberes en contacto con los mejores maestros de la época. Allí fue profesor y Director del Colegio Trilingüe, colega de Adriano de Utrech, el futuro Papa Adriano VI. Asimismo fue nombrado preceptor del joven Guillermo de Croy, obispo de Cambrai, quien pronto sería nombrado arzobispo de Toledo y que le introdujo en la corte del emperador Carlos V.

Fue ya avanzado el 1522 cuando se le ofreció la cátedra de Humanidades de la Universidad de Alcalá por el fallecimiento de A. Nebrija. La oferta de Alcalá era tentadora, pero en el fondo Vives no quería regresar a España:

⁵⁴ Entre los estudios más recientes sobre la personalidad de Vives en general, el hombre y la obra, señalamos por orden de aparición: C. García Noreña, *Juan Luis Vives*, The Hague, 1970 (=Madrid, 1978); A. Guy, *Vivès ou l'humanisme engagé*, Paris, 1972; A. Buck, *Juan Luis Vives*, Hamburg, 1982; E. González, *Joan Lluís Vives. De la Escolástica al Humanismo*, Valencia, 1987; A. Gómez Hortigüela, *Luis Vives Valenciano o el compromiso del filósofo*, Valencia, 1991; A. Fontan, *Juan Luis Vives, humanista, filósofo, político*, Valencia, 1992; VV.AA. *Ioannis Lodovici Vivis Opera omnia*, I, Introducción general, Valencia, 1992; A. Gómez Hortigüela, *Luis Vives entre líneas*, Valencia, 1993.

le retraían los gastos del viaje y el temor a la Inquisición. Por ello, al llegar a Inglaterra para trasladarse a España, la corte de Enrique VIII le ofrece la anhelada oportunidad de quedarse vinculado a la misma, por lo que renunció al viaje a España.

En el verano de 1523 Vives fue nombrado lector del Colegio del Corpus Christi de Oxford por el cardenal Wolsey, canciller del rey. Allí encontró la gran amistad de Tomás Moro y la generosidad de la reina, Catalina de Aragón.

Fue el 26 de mayo de 1524, cuando a sus 32 años de edad contrajo matrimonio con Margarita Valdaura, joven de ascendencia valenciana, la cual constituía para él el ideal de la esposa perfecta que plasmaría en su tratado: «La educación de la mujer cristiana».

La segunda y última visita a Oxford, no fue venturosa para Vives: el clima muy nocivo para su salud, la ejecución de su padre por la Inquisición y la crítica situación internacional motivaron su infortunio.

A su regreso a Brujas se enteró de que su íntimo amigo T. Moro, gran intelectual, ferviente cristiano y fiel servidor del rey, había sido condenado por éste al cadalso, porque Moro se oponía al propósito de Enrique de divorciarse de Catalina. Vives se esforzó en brindar sus buenos oficios para reconciliar a los soberanos, pero el resultado fue negativo para su economía: Enrique y Catalina le retiraron la pensión real y el divorcio se consumaría poco después.

Según era habitual entre los humanistas, Vives buscó otro protector no menos poderoso y lo encontró en el emperador Carlos V al que dedicó su tratado «La concordia y discordia en el género humano». Éste le concedió de forma regular 150 ducados anuales lo que suponía la mitad de sus gastos.

En los últimos años fue cordialmente protegido por el Señor de Comines y D^a. Mencía de Mendoza. A partir del 37, Vives comparte residencia entre Brujas y el Palacio de Nassau en Breda como huésped de D^a. Mencía y el duque, su esposo, ayudando a la duquesa a perfeccionar su cultura humanística.

Es a su regreso de Oxford cuando Vives escribe sus obras más originales como reformador de la cultura europea y filósofo y moralista de talla universal. Por entonces se entera de que T. Moro, fiel a su conciencia cristiana, es ejecutado (35), que Ana Bolena después de reemplazar a Catalina es decapitada (36), que Enrique VIII es excomulgado por el Papa (33) y que Catalina, abandonada, muere en 1536, el mismo año que Erasmo.

Vives en todo este tiempo exterioriza un gran fervor religioso. Ya antes

había escrito numerosos opúsculos sobre Jesucristo («El triunfo de Cristo», «El nacimiento de Cristo»), en 1529 «Sagrado diurno sobre el sudor de Nuestro Señor Jesucristo», «Meditación sobre la Pasión de Cristo en el salmo 37», en 1535 «Estímulos del alma hacia Dios». La transfiguración de su espíritu se hace ostensible en su preocupación por las miserias humanas individuales y colectivas. En 1531 publica su obra cumbre: «Sobre las Disciplinas», ocupándose de la reforma de la cultura en todos los ámbitos de la enseñanza; en 1538 su tratado «Sobre el alma y la vida» y entre 1538-1540 la que será su obra póstuma, de carácter apologético, dedicada al Papa «Sobre la verdad de la fe cristiana».

Seguidamente, mediante un breve análisis de su principales obras, ofrecemos una *síntesis del pensamiento y de las inquietudes intelectuales* de esta primerísima figura del humanismo renacentista.

Vives mostró sus dotes de *filólogo clásico* renovador, además de en sus comentarios a obras de autores como Cicerón⁵⁵, Virgilio⁵⁶ y otros, de modo particular en su opúsculo, el más editado de todos sus escritos, *Linguae Latinae exercitatio*, de 1538⁵⁷. Los 25 diálogos de que consta el libro están destinados a enseñar a hablar en latín a los estudiantes, sustituyendo los textos medievales por otros nuevos, con un léxico adaptado a la época renacentista; se acompaña al alumno a lo largo de toda la jornada, desde el despertar hasta la escuela, con la descripción de la casa, de las comidas, de los juegos, del vestuario, de las costumbres cívicas, de la misma educación. Hábilmente el autor sabe difundir la ideología humanística y su propio pensamiento, presentando el modelo del hombre burgués, el laico erudito de la sociedad renacentista.

Como un verdadero *educador* en los diversos campos de la cultura se dio a conocer en su ambiciosa obra *De disciplinis* (1531)⁵⁸. Esta, aun supo-

⁵⁵ Recordamos *Ad Catonem Maiorem Ciceronis Praelectio quae dicitur Anima senis*, de 1518 (ed. C. Fantazzi, Leiden, 1987); *Praefatio in leges Ciceronis*, de 1519 (ed. C. Mattheussen, Leipzig, 1984) y *Somnium et vigilia in Somnium Scipionis*, de 1520 (ed. E.V. George, Greenwood, 1989).

⁵⁶ Recordamos *Praefatio in Georgica Vergilii*, de 1518 y *In Bucolica Vergilii interpretatio allegorica*, de 1537.

⁵⁷ Desde la primera edición de 1538, en Breda, hasta 1649, fue editada 65 veces. Entre las ediciones más recientes señalamos la de C. Fernández, Barcelona, 1949, con introducción, traducción, notas y vocabulario, y la de J.F. Alcina, Barcelona, 1988, también con traducción anotada.

⁵⁸ Para el texto latino, además de la edición primera de Amberes de 1531, se deberá utilizar la de G. Mayans, *Vivis Opera omnia*, Valencia, 1782-1790, y la traducción de L. Riber,

niendo un revolucionario programa de educación, constituye más bien una reflexión profunda sobre los propósitos de la cultura humana, su progresiva corrupción y los remedios para la misma. Interesa destacar las dos partes fundamentales de que consta: la primera analiza las causas de la corrupción de la ciencia en general y de sus diversas disciplinas: gramática, historia, retórica, filosofía natural, matemáticas, medicina, ética y derecho civil. La segunda que versa «Sobre la manera de enseñar estas disciplinas», brinda, aparte de su valor pedagógico, una información histórica, por cuanto examina y valora los libros de texto y las obras de consulta para profesores y alumnos.

Sin duda uno de los rasgos más acusados de la personalidad científica de Vives es el del *filósofo*. En efecto, ya en 1518 en su opúsculo *De initiis, sectis et laudibus philosophiae*⁵⁹ había ofrecido el primer esbozo moderno de una historia crítica de la filosofía. Un año después en *Adversus Pseudodialecticos*⁶⁰ criticó duramente lo que constituía el núcleo de la educación filosófica de la Sorbona, la lógica alambicada que no era sino la corrupción de la lógica aristotélica, pues Vives suspiraba por el retorno del Aristóteles original. En cambio, sus *Declamationes quinque Syllanae* (1520)⁶¹ incluyen, por vez primera, la exposición del propósito y método de la filosofía.

Con todo Vives fue un filósofo más práctico que especulativo y así una de sus obras más importantes, la *De anima et vita* (1538)⁶², presenta una *orientación antropológica*: es el estudio de las operaciones del alma, basado en la reflexión y la observación empírica, independiente de razonamientos metafísicos. Por él, según Lange⁶³, se le puede considerar padre de la psicología moderna. La impronta del tratado está en que Vives observa y describe

Luis Vives. Obras Completas, Madrid, 1947-1948. Tanto en la edición de Mayans, como en la de Riber, como es sabido, no se incluye el texto de los Comentarios a la Ciudad de Dios.

⁵⁹ La primera edición fue en 1518 en Lovania, pero ahora contamos con la ed. crítica del texto latino realizada por C. Matheussen, acompañada de la traducción inglesa de J. Roberts.

⁶⁰ Fue editado por primera vez en 1519 en Lovania y recientemente, en 1979, en Leiden con aparato crítico por C. Fantazzi. Para la versión castellana puede servir L. Riber.

⁶¹ En Amberes fue su primera edición en 1520; y en edición crítica con traducción inglesa ha sido publicada en 1989 por E.V. George.

⁶² La primera edición apareció en Basilea, en 1538, pero existe una edición con texto revisado a cargo de M. Sancipriano, publicada en Padua, 1974. La traducción castellana con notas ha sido preparada recientemente en Valencia, 1992, por I. Roca.

⁶³ Cf. *Luis Vives*, Buenos Aires, 1974, pág. 17 y ss.

el mecanismo de las acciones humanas partiendo de su origen en el conocimiento sensitivo hasta su plenitud en las decisiones de la voluntad, es decir observa al hombre para reformar sus hábitos, y así educarlo mejor.

De índole aún más práctica, *en el ámbito de la sociología cristiana*, dedicó Vives a los magistrados de Brujas, en 1526, su tratado *De subventionne pauperum*⁶⁴. Es una declaración audaz de la función social de la propiedad privada y de la obligación que tienen los gobernantes de velar por la prosperidad ciudadana. Llama la atención su atrevido programa para la redención municipal de la pobreza y su firme ataque al mal crónico de su época, la mendicidad profesional. El libro I es una discusión teórica acerca del origen de la pobreza y la obligación moral de ayudar al pobre; el II constituye un programa concreto de asistencia y de bienestar social.

Mas la *obra de índole histórico-cultural* –y en buena medida filosófico-teológico– que consagró a Vives como a una de las figuras insignes del Renacimiento fue la de sus *Commentaria in XII libros 'De Civitate Dei' Divi Aurelii Augustini*⁶⁵, escrita entre 1521 y 1522. Como el propio Vives indica, su propósito al escribir estos comentarios, a guisa de notas aclaratorias a la magna obra agustiniana fue: 1) recordar fábulas e historias; 2) describir ciudades y regiones; 3) dejar constancia de casi todos los filósofos platónicos, y también de los filósofos de otras escuelas como los estoicos, los epicúreos, etc...; 4) abordar asimismo los temas teológicos, si bien de forma más parca que los temas profanos. Siguiendo el modelo renacentista, Vives desvincula la moral de su fundamentación metafísica, y tiene de la historia una concepción pragmático-ejemplarista, como maestra de la vida, que presenta protagonistas de los hechos como modelos de virtud, mas no alcanza a considerar el valor de la historia en sí misma, como despliegue sin más de la humanidad dotada de todos sus valores culturales, positivos y negativos, a lo largo del tiempo. El autor evidencia un doble núcleo cultural: el reflejado por el mundo grecolatino y el teológico que representa la doctrina de Cristo.

Vives consagró numerosos opúsculos a la adorable persona de Jesucris-

⁶⁴ La primera edición fue en Brujas, en 1526. Mas existe una edición reciente con texto revisado, traducción italiana y notas, realizada en Firenze, 1973 por A. Saita.

⁶⁵ Con primera edición en 1522 en Basilea y pocos años después con otras ediciones en la propia Basilea, en París, Lyon y Amberes, pero ya no después de 1584, fecha en la que fue incluida en el *Index* por el Papa Paulo IV. Ahora ha sido publicado ya el primer volumen, con los cinco primeros libros de Comentarios, en edición crítica, a cargo de J. Pérez y de J.M. Estellés. Existen con todo varios estudios monográficos.

to; mas ahora, tratando de sintetizar, escogemos dos obras de carácter religioso especialmente importantes: *Introductio ad sapientiam*⁶⁶ y *De veritate fidei christianae*⁶⁷.

La primera, escrita en 1524, es un prontuario moral para el sabio y una norma de vida para el filósofo cristiano. Con gran realismo y fina intuición afirma Vives que «la sabiduría consiste en juzgar rectamente de las cosas» y que «la virtud es el bien máspreciado de todos» que hemos de pedir a Dios. Se inspira en el pensamiento de los filósofos antiguos, pero sobre todo en la doctrina de la Sagrada Escritura, del Antiguo y del Nuevo Testamento.

La segunda «Sobre la verdad de la fe cristiana» la terminó en el mismo año de su muerte, 1540, y fue publicada por su amigo Cranevelt en 1543. Como amplio documento en defensa de la fe en Cristo, es el escrito más importante que poseemos para valorar el espíritu religioso de un judío converso al final de su existencia. Las páginas dedicadas a las verdades básicas del cristianismo y a su provechosa aplicación a las necesidades humanas son bien elocuentes. Ciertas verdades, según él, como la existencia de Dios y la inmortalidad del alma pueden ser aprehendidas por la razón humana de forma tan convincente como para afianzar sobre ellas la conducta moral, pero el acto de fe no es una conclusión necesaria a partir de premisas evidentes, sino una convicción libre que debe ser estimulada. Cristo es confirmación e ideal de la virtud ética. Opuesto a todo sectarismo, el cristianismo del autor, de clara influencia estoica, era, en su espíritu, católico, es decir, universal.

En suma: Vives fue un *intelectual de enorme capacidad, fecundo y polifacético*. Aunque su vocación y talante de filósofo es bien patente, tanto al principio de su extensa producción, como a su regreso de Inglaterra, escribió numerosos libros de índole religiosa; de hecho su obra literaria culmina, según hemos visto, con una obra de carácter apologético-teológico. En verdad, según afirma García Noreña, Vives fue un hombre de convicciones religiosas, un cristiano sincero y serio, de modo que son inseparables de la estructura básica de su pensamiento tres principios: 1) la dependencia trascendental del hombre respecto de Dios; 2) la convicción de que cada

⁶⁶ Primera edición en 1524, en Lovaina. Además de las mencionadas ediciones de Mayans y de Riber, recientemente se ha publicado una traducción anotada en catalán, en Barcelona, 1992.

⁶⁷ Primera edición póstuma en Basilea, en 1543. Además contamos con el texto latino de Mayans y la versión castellana de Riber, ya mencionados. La obra de gran interés ha sido poco estudiada.

individuo pertenece a un género humano debilitado por la culpa original; 3) la admiración y amor sin límites por Jesucristo⁶⁸.

Asimismo, nuestro humanista, sin desvincularse de su sólida formación filosófica, de orientación moral y pragmática, antes bien apoyado en ella, accedió a otras parcelas del saber, como lo demuestra su magna obra «Sobre las disciplinas» y sus «Comentarios a la Ciudad de Dios», donde hace gala de una vastísima erudición. No sería justo olvidar la veneración de Vives, compartida con los otros corifeos del Renacimiento, por la cultura grecolatina, a la que dedicó, como ya hemos dicho varios de sus escritos.

Vives nacido con toda probabilidad en el año admirable de 1492, el de la conquista de Granada y del descubrimiento de América, asistió a grandes acontecimientos en una generación a la vez atormentada y gloriosa, pues en ella se conquistó y civilizó América (1515-1540), pero también en ella apareció la reforma religiosa de Lutero (1517), de Zvinglio (1519), de Calvino (1536), y la proclamación de Enrique VIII como autoridad suprema de la Iglesia anglicana (1534); a la vez que se cernía amenazador el peligro turco frente a Viena (1529).

En esta época Carlos V sojuzgó en el interior de España los levantamientos de los Comuneros de Valladolid (1521) y de los agermanados en Valencia (1523), y se enfrentó con éxito hasta cuatro veces con el rey de Francia, Francisco I. Vives en su coherencia de intelectual crítico y de pacifista convencido, abogó repetidas veces, particularmente en su obra «Sobre la concordia y discordia del género humano», antes aludida, dedicada precisamente a Carlos V, por la reconciliación de los príncipes cristianos y la unidad de la Iglesia católica que poco después de su muerte, en 1545, celebraría el Concilio de Trento, promovido en buena parte por la recién fundada Compañía de Jesús en París (1534).

Si es cierto que en esta cuestión, como en tantas otras, Vives compartió los ideales de Erasmo, no obstante fue siempre un intelectual independiente con notables diferencias respecto de aquel a quien consideró su maestro: Vives no era un monje como Erasmo, sino casado; Vives era modesto y despreocupado del juicio de la posteridad; en cambio a Erasmo le preocupaba mantener el prestigio de figura prócer del humanismo, universalmente reconocida; Vives era un pensador serio y reflexivo que, aun siendo capaz de escribir en bello latín y bien que lo demostró, con todo atendía más a las

⁶⁸ Cf. *O.c.*, pág. 264.

ideas que a las palabras, al contrario de Erasmo, de natural más imaginativo e ingenioso, y de estilo siempre brillante.

Vives no era un reformador religioso, sino un filósofo en pugna con los sofistas y un gran educador de la humanidad; en cambio Erasmo se sentía y era teólogo y reformador religioso, antagonista de Lutero, como también notable especialista en Sagrada Escritura que, a través de los fundamentos filosóficos de su teología, influyó poderosamente en la configuración del moderno espíritu europeo, liberal y cristiano. Vives, en fin, no fue ni un héroe, ni un santo, pero sí un hombre bueno que con sólida fundamentación filosófica y cristiana promovió una auténtica renovación en su momento histórico, convencido como estaba mediante una reflexión serena y optimista de que el hombre puede mejorar en el futuro⁶⁹.

⁶⁹ Cf. C.G. Noreña, *O.c.*, pág. 179 y ss.

ACTIVIDADES DEL CEMYR

Seminario

«La imagen del mundo en la Edad Media: mitos y realidades»

(Del 18 al 20 de abril de 1991)

CRISTINA SEGURA GRAÍÑO (Universidad Complutense):

«Las mujeres medievales vistas por sí mismas»

ALICIA YLLERA FERNÁNDEZ (U.N.E.D.):

«Mujer y misoginia en la novela artúrica»

JUAN GIL FERNÁNDEZ (Universidad de Sevilla):

«La geografía mítica»

MANUEL GONZÁLEZ JIMÉNEZ (Universidad de Sevilla):

«Las fronteras medievales»

FRANCISCO HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ (Universidad de Valladolid):

«Le Roman de la Rose, compendio de la mentalidad medieval»

FEDERICO CORRIENTE CÓRDOBA (Universidad Complutense):

«Sociedad y religión en Al-Andalus vistas por un poeta popularizante: Ibn Quzman»

PATRICIA SHAW FAIRMAN (Universidad de Oviedo):

«Representaciones de la muerte en la literatura europea medieval»

PEDRO LAVADO PARADINA (Museo Arqueológico Nacional):

«La imagen del mundo en el arte medieval»

Seminario
«Los Renacimientos medievales»
(Del 14 al 15 de mayo de 1992)

MARÍA ELENA REAL RAMOS (Universidad de Valencia):
«El renacimiento de lo maravilloso en la literatura francesa del siglo XII»

SANTIAGO G. FERNÁNDEZ-CORUGEDO (Universidad de Oviedo):
«Las raíces clásicas de los bestiarios medievales»

TOMÁS GONZÁLEZ ROLÁN (Universidad Complutense):
«Pervivencia de los autores clásicos latinos en el medievo hispánico»

ISIDRO BANGO TORVISO (Universidad Complutense):
«La antigüedad como ruptura y retorno en el arte medieval hispánico»

EXPIRACIÓN GARCÍA SÁNCHEZ (Escuela de Estudios Árabes. Granada):
«Tradición e innovación en la Escuela Agronómica andalusí»

PASCUAL MARTÍNEZ SOPENA (Universidad de Valladolid):
«El reino astur y el legado clásico: ¿Pervivencia o recreación?»

JOSÉ DE BUSTOS TOVAR (Universidad Complutense):
«Lengua común y lengua literaria al final de la Edad Media»

Primer Curso de Estudios Medievales. 1992

ROSARIO ÁLVAREZ MARTÍNEZ

«Iconografía musical de la Edad Media»

ANTONIO TEJERA GASPAR

«El primer contacto de los europeos con las culturas prehistóricas de Canarias. Problemas que plantea su estudio»

JOSÉ GÓMEZ SOLIÑO

«Arqueología, literatura e historia: el enterramiento anglosajón de Sutton Hoo»

EDUARDO AZNAR VALLEJO

«Viajes y conocimiento del mundo en la Edad Media»

RAFAEL MUÑOZ JIMÉNEZ

«La agricultura en el mundo árabe durante el Medievo»

DULCE GONZÁLEZ DORESTE

«El simbolismo medieval»

FREMIOT HERNÁNDEZ GONZÁLEZ

«Unidad y diversidad en la lengua latina medieval»

Segundo Curso de Estudios Medievales. 1993

ANA VIÑA BRITO

«*El proceso de señorialización en Andalucía en la Baja Edad Media*»

MARAVILLAS AGUIAR AGUILAR

«*Modelos cosmológicos medievales*»

JOSÉ GONZÁLEZ LUIS

«*Origen y espíritu de las peregrinaciones a los Santos Lugares*»

BEATRIZ HERNÁNDEZ

«*Chaucer como compilador de las tradiciones literarias medievales*»

CARLOS CASTRO BRUNETTO

«*Aportaciones iconográficas portuguesas al arte medieval*»

LAURA IZQUIERDO GUZMÁN

«*Distribución temporal del día en la Edad Media*»

MARCOS MARTÍNEZ HERNÁNDEZ

«*El aborigen canario como precursor del 'buen salvaje' en el tránsito de la Edad Media al Renacimiento*»

ANTONIO TEJERA GASPAR

«*El aborigen canario en la iconografía de los siglos XIV, XV y XVI. La arqueología y las fuentes literarias*»

BERTA PICO

«*Prodigios y maravillas en algunos textos medievales*»

ISABEL GARCÍA GÁLVEZ

«*La literatura fronteriza bizantina y sus referentes históricos*»

