

Cuadernos del  
CEMYR

# Cuadernos del CEMYR

Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas (Cemyr)  
de la Universidad de La Laguna

## CONSEJO DE DIRECCIÓN

### DIRECTOR

Eduardo Aznar Vallejo (Universidad de La Laguna)

### SUBDIRECTORA

Dolores Corbella Díaz (Universidad de La Laguna)

### SECRETARIA DE REDACCIÓN

Beatriz Hernández Pérez (Universidad de La Laguna)

## CONSEJO EDITORIAL

José S. Gómez Soliño (Universidad de La Laguna), Laura Izquierdo Guzmán (Universidad de La Laguna), Berta Pico Graña (Universidad de La Laguna), Rafael Padrón Fernández (Universidad de La Laguna), Juan Manuel Bello León (Universidad de La Laguna), Alejandro Fajardo Aguirre (Universidad de La Laguna), Maximiano Trapero Trapero (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria), Dan Munteanu Colan (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria), María del Cristo González Marrero (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria)

## CONSEJO ASESOR

José María Balcells Domènech (Universidad de León), Jesús Cantera Ortiz de Urbina (Universidad Complutense de Madrid), Etelevina Fernández González (Universidad de León), Claudio García Turza (Universidad de La Rioja), Juan Gil (Universidad de Sevilla), Santiago González Fernández-Corugedo (Universidad de Oviedo), Miguel Ángel Ladero Quesada (Universidad Complutense de Madrid), Marcos Martínez (Universidad Complutense de Madrid), Bodo Müller (Universität de Heidelberg), Isabel de Riquer Permanyer (Universidad de Barcelona), María Jesús Viguera Molins (Universidad Complutense de Madrid), Michel Bochaca (Universidad de La Rochelle), Denis Menjot (Universidad de Lyon 2).

## EDITA

Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna  
Campus Central. 38200 La Laguna. Santa Cruz de Tenerife  
Tel.: 34 922 31 91 98  
e-mail: cemyr@ull.es

## DISEÑO EDITORIAL

Jaime H. Vera  
Javier Torres/Luis C. Espinosa

## PREIMPRESIÓN

Servicio de Publicaciones

## IMPRESIÓN

Imprenta Universidad de León

ISSN: 1135-125X

Depósito Legal: TF 363/95

Cuadernos del  
CEMYR

17

SERVICIO DE PUBLICACIONES  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2009

CUADERNOS del CEMyR / Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas de la Universidad de La Laguna (Cemyr). —Nº 1 (1993)—. —La Laguna : Servicio de Publicaciones, Universidad de La Laguna, 1993—

Anual

Monografía seriada

ISSN 1135-125X

1. Historia medieval-Publicaciones periódicas 2. Civilización medieval-Publicaciones periódicas I. Universidad de La Laguna. Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas II. Universidad de La Laguna. Servicio de Publicaciones, ed.  
930.9"04/14"(05)

#### PROCEDIMIENTOS Y NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

*Cuadernos del Cemyr* es una publicación anual y pluridisciplinar en la que se editan trabajos originales e inéditos de investigación que versan sobre las diversas disciplinas y temas relacionados con los Estudios Medievales y Renacentistas.

Los autores que deseen publicar sus trabajos de investigación en *Cuadernos del Cemyr*, deberán enviarlos antes del 30 de mayo de cada año. Se enviará por correo electrónico una copia del artículo en formato Word y en pdf, en la que deberá constar el título del trabajo, autor/es, dirección postal, telefónica y electrónica, así como la filiación institucional. Dichos adjuntos se enviarán a todos los miembros del consejo editorial de la revista.

Los artículos que no estén acordes con las normas editoriales de *Cuadernos del Cemyr* serán desestimados. Los trabajos no aceptados para su publicación podrán ser devueltos, previa petición.

#### NORMAS DE PRESENTACIÓN (SERVICIO DE PUBLICACIONES ULL)

- Los trabajos no deben exceder de veinticinco páginas DIN-A4, mecanografiadas a una sola cara y a doble espacio (cuerpo 12, fuente Times New Roman o equivalente).
- Las recensiones no excederán de las 5 páginas. Se debe incluir un resumen en español y en inglés de diez líneas como máximo, así las palabras clave del artículo (entre cuatro y ocho).
- El texto aparecerá justificado en bandera, sólo por la izquierda. No se dividirán las palabras al final de la línea ni se forzarán los saltos de página. No se debe forzar (mediante la tecla *enter* o *intro*) el final de línea en texto seguido, pero sí a final de párrafo. Los párrafos no se separan entre sí con un interlineado más amplio.
- Si es preciso, el cuerpo del texto se presentará dividido en apartados numerados en caracteres árabes, empezando por el 0 para la Introducción. En caso de que haya subdivisión, se seguirá el mismo sistema: 1.1, 1.2, etc. En las citas tendrán prioridad las comillas españolas: « », y en orden descendente, las inglesas sencillas: ‘ ’.
- La cita que sobrepase las cinco líneas aparecerá en párrafo aparte y sangrado. Las comas y los puntos a final de cita aparecerán después de las comillas, a no ser que se trate de puntos de interrogación y exclamación del texto citado.
- Las llamadas a notas al pie precederán al punto o la coma correspondiente; en caso de citas, esas referencias a nota al pie estarán fuera de la comilla de cierre. Las llamadas de las notas se indicarán con números volados sin paréntesis, y éstas irán numeradas y colocadas a pie de página o al final del artículo.
- Los cuadros, tablas, gráficos, mapas, etc., que se incluyan en el trabajo deberán ser los originales. En caso de que sea precisa escala, la llevarán gráfica y no numérica. Estarán numerados, con sus correspondientes títulos, y se indicará el lugar apropiado de su colocación. Las referencias a ellos, en el texto, se harán a su número, de forma que pueda alterarse su colocación, si así lo aconseja el ajuste tipográfico. En caso de incluir fotografías, el autor debe ponerse en contacto con el editor para concretar el soporte y características exigidas que convengan a su mejor reproducción.
- El uso de la cursiva ha de limitarse a su mínima expresión dentro del texto: títulos de libros, nombres de revistas, de periódicos, obras de arte, palabras extranjeras, citas que quieran señalarse de modo particular y para lo cual el empleo de la redonda entre comillas no bastase.
- Inmediatamente después de *cursiva*, la puntuación irá en redonda.
- La supresión en las siglas de la puntuación: ULL (Universidad de La Laguna), CAAM (Centro Atlántico de Arte Moderno), EEUU, etc.
- Cuando se utilice el «etc.» no ha de añadirsele puntos suspensivos, como es frecuente ver: o puntos suspensivos, o «etc.». Se aconseja este último. Los puntos suspensivos son tres y deben ir entre corchetes cuando quiera indicarse que falta texto en una cita.
- El corchete puede ir dentro de un paréntesis pero no a la inversa.
- Cuando una palabra en cursiva va entre paréntesis o entre corchetes, esos signos ortográficos han de ir en redonda.



- Nunca va una coma ante paréntesis o ante guión. Cuando una frase entera va entre paréntesis, el punto va en su interior y no a continuación del signo de cierre.
- Las fechas no llevarán punto, pero sí lo llevará el número de las páginas.
- Se aconseja el uso de las comillas españolas (« ») para las citas textuales y los artículos o capítulos de libros en la bibliografía o en las notas. Y dentro de éstas, si fuera necesario, el de las comillas sencillas ( ' ' ).
- El guión que se empleará en las frases entre guiones será la raya (—) o guión largo. El guión corto (-) se mantendrá para unir palabras.
- Las abreviaturas de pesos y medidas van en singular, minúscula y sin puntuación: kg, cm, m, etc.
- Se evitará en lo posible el uso de las abreviaturas de palabras, sólo aconsejable cuando su frecuencia en el texto, por rapidez y economía, así lo pida.
- La abreviatura de número en el texto será núm./núms., en ningún caso nº.
- *Idem, ibidem, passim*, irán con todas sus letras, sin acento gráfico y en cursiva.
- Las citas superiores a cinco líneas habrá que sacarlas fuera del texto, sangrarlas y ponerlas en cuerpo menor.
- Se recomienda descartar el uso de la negrita, utilizándose en su lugar, para establecer las necesarias distinciones, la cursiva, y la versal y versalita, en los cuerpos que convengan.
- Las llamadas a notas en el texto han de ir voladas y siempre junto a la palabra, antes de los signos de puntuación.

En cuanto a referencias bibliográficas, éstas aparecerán sólo en las notas al pie. A continuación presentamos algunos ejemplos de ellas:

*LIBROS:* Ej. 1: R. PASTOR, *Resistencias y luchas campesinas en el periodo de crecimiento y consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos X-XIII*. Madrid, Siglo XXI, 1981.

Ej. 2: N.T. BLAKE, *The Textual Tradition of The Canterbury Tales*. Londres, Arnold, 1985.

*ARTÍCULOS:* Ej. 1: C. SÁNCHEZ ALBORNOZ: «Los hombres libres en el reino astur-leonés hace mil años». *Cuadernos de Historia de España*, vol. 59-60 (1976), pp. 375-424.

*CAPÍTULO O ARTÍCULO EN OBRA CONJUNTA:* M. MARÍN, «En los márgenes de la ley: el consumo de alcohol en al-Andalus», en C. DE LA PUENTE (ed.), *Identidades marginales. Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, Madrid, CSIC, 2003, pp. 320-355.

Quando se cite una obra en varias notas, la segunda y sucesivas menciones pueden reducirse al apellido/s del autor/es y a un título abreviado, seguidos del número de las páginas citadas; o a una forma resumida presentada en la primera cita; o al apellido/s del autor/es y al número de la nota de la primera cita, seguidos del número de las páginas citadas.

Ej.: PÉREZ y SÁNCHEZ, *Análisis socioeconómico*, p. 133.

<sup>1</sup> MARTÍN MARTÍN, «Historiografía sobre La Laguna en el siglo XVIII», en *Actas I Congreso Historia La Laguna*, 1992, vol. II, pp. 459-478 (en adelante MARTÍN MARTÍN, «Historiografía»).

Los trabajos originales recibidos por los miembros del Comité editorial serán evaluados por miembros del Consejo Editorial y del Consejo Científico, de acuerdo con el siguiente proceso editorial:

#### *ENTRE EL 1 DE JUNIO Y EL 15 DE OCTUBRE*

Acuse de recibo del manuscrito vía e-mail al remitente que figura en la correspondencia de envío.

Revisión inicial de los aspectos formales del manuscrito de acuerdo con las normas de la revista. En caso de que el manuscrito no cumpla estas normas formales, será devuelto para que se subsanen dichos defectos.

Nueva revisión en la que se compruebe si el contenido del artículo está de acuerdo con los objetivos de la revista. El Consejo Editorial podrá rechazar el manuscrito sin someterlo a revisión por pares.

Entrega del artículo a evaluación anónima de dos miembros del Consejo Científico (doble evaluación ciega; si hubiera desacuerdo entre ambos juicios, se solicitaría una tercera opinión. Si el Consejo Editorial lo considerara necesario, se podría solicitar la evaluación a pares externos al Consejo Científico).

En caso de que la evaluación positiva sugiera correcciones, los artículos serán devueltos para su modificación.

Última revisión del manuscrito que ha sido objeto de recomendaciones.

#### *16 DE OCTUBRE A 14 DE MARZO*

Entrega de los manuscritos al Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna.

Maquetación y emisión de pruebas.

Corrección de las galeradas.

Impresión definitiva y distribución.

Entrega de un ejemplar de la revista, así como de veinticinco separatas a los autores.

#### SUBMISSION INFORMATION

*Cuadernos del Cemyr* is the journal of the Institute of Medieval and Renaissance Studies of the Universidad de La Laguna (former CEMyR), is yearly edited and invites contributions of articles in Medieval and Renaissance Studies from diverse perspectives and disciplines.

Manuscript subscription should not exceed twenty-five double-spaced pages and should conform to the above guidelines. Authors are expected to send their contributions on a computer disk (IBM-compatible Word is preferred) and via e-mail along with two double-spaced printed copies with wide margins. Short abstracts (ten lines or one hundred words) in English and Spanish are required, along with the key-words (four to eight) of the essay in both languages.

#### GUIDELINES FOR PUBLICATION

No hyphenation at the end of the line is allowed. Do not introduce manually page breaks. If necessary, sections should be numbered in increasing order, from 0 onwards. In case of subdivision, sections will be numbered: 1.1, 1.2. Quotations marks should follow the Spanish style (« »), and subsequently the English single type (‘ ’). Quotes exceeding five lines should be indented; all punctuation marks will go after quotation marks. Footnote numbers will precede full stops or comas. Long dashes are to be replaced by two short ones.

Footnotes, numbered consecutively throughout the manuscript, must be, in the case of quoted material, after the punctuation mark (indented quotes) or the quotation marks. Digressive or excessively lengthy footnotes should be avoided.

Bibliographical references, only to be in footnotes, will follow after these examples:

*BOOKS:* R. PASTOR, *Resistencias y luchas campesinas en el período de crecimiento y consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos x-xiii*. Madrid, Siglo XXI, 1981.

N.T. BLAKE, *The Textual Tradition of The Canterbury Tales*. Londres, Arno, 1985.

*ARTICLES:* C. SÁNCHEZ ALBORNOZ: «Los hombres libres en el reino astur-leonés hace mil años». *Cuadernos de Historia de España*, vol. 59-60 (1976), pp. 375-424.

*BOOK CHAPTER:* M. MARÍN, «En los márgenes de la ley: el consumo de alcohol en al-Andalus», en C. DE LA PUENTE (ed.), *Identidades marginales. Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, Madrid, CSIC, 2003, pp. 320-355.

Subsequent references to a previously cited work require only the author's last name, but in the case of previous citations to more than one work by the same author, a title must appear:

PÉREZ y SÁNCHEZ, *Análisis socioeconómico*, p. 133.

<sup>1</sup> MARTÍN MARTÍN, «Historiografía sobre La Laguna en el siglo XVIII», en *Actas I Congreso Historia La Laguna*, 1992, vol. II, pp. 459-478 (henceforth MARTÍN MARTÍN, «Historiografía»).

Submission and editorial correspondence should be addressed to the e-mail address of the members of the Editorial Board of *Cuadernos del Cemyr*.

Decisions on articles submitted will be made according to the following agenda:

#### *BETWEEN 1ST JUNE AND 15TH OCTOBER*

Articles are submitted and safe receipt confirmed.

Members of the Editorial Board should supervise the observance of the stylistic guidelines and warn authors to have the articles corrected when necessary.

Once these guidelines have been followed, the essays will be submitted and peer-reviewed by members of the Scientific Board or any other reader the Editorial Board considers fit to carry out the evaluation.

Should the accepted article need further corrections, it will be sent to its author and submitted back to the Editorial Board in due time.

#### *BETWEEN 16TH OCTOBER AND 14TH MARCH*

The complete *Cuadernos del Cemyr* issue will be presented at the Universidad de La Laguna Editorial Service, so that a first edited draft edition be produced, leading to further proof correction and the final printing process. The issuing process finished, copies of the journal will be distributed and a copy of the complete volume, along with twenty-five copies of particular articles will be sent to each one of the authors.

# SUMARIO

## ARTÍCULOS

Pompa y ceremonia en el mundo artúrico <i>María José Álvarez Faedo</i> .....	11
La lengua notarial en el contexto social de la Edad Media <i>Pilar Díez de Revenga Torres</i> .....	39
Ceremonia y pompa para una monarquía: los Trastámara de Castilla <i>José Manuel Nieto Soria</i> .....	51
Les apparitions publiques de l'empereur byzantin selon le <i>Livre des Ceremonies</i> de Constantin VII <i>Panayotis Yannopoulos</i> .....	73
Fiestas, ceremonias y solemnidades en <i>Las Etimologías</i> de Isidoro de Sevilla <i>César Chaparro Gómez</i> .....	97
Trebor en Aragón y Navarra <i>Maricarmen Gómez Muntané</i> .....	113
Pompa y ceremonia en los califatos del occidente islámico (siglos X-XV) <i>Maribel Fierro</i> .....	125
Poesía, ceremonia y celebración en la <i>Consolatoria a la Condesa de Castro</i> de Gómez Manrique <i>Vicenç Beltrán Pepio</i> .....	153
Etiqueta y boato en la corte de los Valois <i>Claude Benoit Morinirèe</i> .....	169
Pompa cívica y ceremonia regia en la Corona de Aragón a fines del medioevo <i>Francesc Massip Bonet</i> .....	191
ACTIVIDADES DEL CEMYR .....	221



# CONTENTS

## ARTICLES

Pomp and Ceremony in the Arthurian World <i>María José Álvarez Faedo</i> .....	11
Notarial Language in the Medieval Social Context <i>Pilar Díez de Revenga Torres</i> .....	39
Ceremony and pomp for a monarchy: The Trastamara of Castile <i>José Manuel Nieto Soria</i> .....	51
Public appearances of the Byzantine Emperor according to <i>De Cerimoniis</i> by Constantine VII <i>Panayotis Yannopoulos</i> .....	73
Festivities, ceremonies and solemnities in Isidore of Seville's Etymologies <i>César Chaparro Gómez</i> .....	97
Trebor in Aragón and Navarra <i>Maricarmen Gómez Muntané</i> .....	113
Pomps and Ceremonies in the Caliphates of the Islamic West (Tenth to Fifteenth Centuries) <i>Maribel Fierro</i> .....	125
Poetry, ceremony and celebration in the <i>Consolatoria</i> to the Countess of Castro by Gómez Manrique <i>Vicenç Beltrán Pepio</i> .....	153
Etiquette and ceremonial in the Valois' court <i>Claude Benoit Morinière</i> .....	169
Civic pomp and royal ceremony under the late medieval crown of Aragon <i>Francesc Massip Bonet</i> .....	191
ACTIVITIES .....	221



POMPA Y CEREMONIA  
EN EL MUNDO MEDIEVAL

Ana Viña Brito  
Juan Manuel Bello León  
Roberto J. González Zalacain  
*Coordinadores*



# POMPA Y CEREMONIA EN EL MUNDO ARTÚRICO

María José Álvarez Faedo\*  
Universidad de Oviedo

## RESUMEN

En este artículo se analizarán diferentes ejemplos de la literatura artúrica europea a fin de estudiar cómo fue tratado el tema de la pompa y ceremonia en el mundo artúrico por los distintos autores del mito en la Edad Media.

PALABRAS CLAVE: coronación, matrimonio, caballero, Santo Grial, pompas fúnebres.

## ABSTRACT

«Pomp and Ceremony in the Arthurian World». In this article, different examples from European Arthurian literature will be analysed, in order to study the way the subject of pomp and ceremony in the Arthurian world was dealt with by the different authors of the myth in the Middle Ages.

KEY WORDS: coronation, marriage, knight, Holy Grail, burial pomp.

El tema de la pompa y ceremonia es recurrente en la literatura artúrica, donde, empezando por la ceremonia de coronación, pasando por la celebración del matrimonio, la ceremonia de investidura del caballero —con su velatorio de armas previo—, asistiendo con Galahad, Gawain o Perceval, según el caso, a la ceremonia del Santo Grial, y terminando con las pompas fúnebres, se nos ofrecen un sinnúmero de actividades protocolarias, a la vez de opíparos festines<sup>1</sup>.

## 1. LA CEREMONIA DE CORONACIÓN

Cuenta Rosemary Morris, en su obra *The Character of King Arthur in Medieval Literature*, que las maneras en las que se podía acceder al trono en la Edad Media en el Occidente Europeo eran variopintas: por conquista, por usurpación, por destronamiento, por derecho de sucesión, por invitación a compartir el trono



con otro monarca, por nombramiento, por aclamación, por elección, por consagración, o por una combinación de varios de esos factores<sup>2</sup>.

Geoffrey of Monmouth establece un sistema sucesorio para sus monarcas que coincide con el que se estilaba en la Europa medieval. Los orígenes del sistema que describe en su *Historia de los Reyes de Britania* (c. 1136) se remontan al Antiguo Testamento, y sus principales elementos aún perviven en las coronaciones europeas de hoy en día.

La coronación de Arturo es el resultado de una serie de elementos y acontecimientos maravillosos. A pesar de ser el único hijo del Rey Uther, Arturo no accede al trono por derecho de sucesión a la muerte de su padre, ni es nombrado por éste en vida, ni es invitado a compartir el trono. Lo primero no es extraño, dado que, en el siglo XII, era realmente la extrema unción y no la sucesión lo que confería el derecho a ser rey. Lo segundo y lo tercero debió de sorprender enormemente tanto a lectores franceses como ingleses, puesto que normandos, angevinos y capetinos<sup>3</sup> trataban por todos los medios de conseguir una sucesión pacífica, bien por medio del nombramiento o de una invitación a compartir el trono. En la época el rey representaba la ley, y si él fallecía sin sucesor, se cernía sobre el país un periodo de caos y luchas intestinas por el trono. Monmouth concede a Uther un buen motivo para no tener sucesor designado: su muerte es repentina e inesperada. Pero el resultado es que deja al país en una posición muy comprometida (debido al ataque de los Sajones), y a sus súbditos con la enorme responsabilidad de buscar alternativas para designar un nuevo rey. Si bien da la impresión de que el derecho de sucesión es su solución más lógica, dado que Arturo es el legítimo heredero, lo cierto es que eso no es suficiente. El nombre de Arturo ha de ser «sugerido» por los barones, y esto implica una «elección», lo que tiene gran importancia, ya que, a pesar de ser el único candidato por derecho de sangre, es también elegido por sus súbditos. Sin embargo, la Iglesia era quien tenía la última palabra en este asunto: un monarca no sólo tenía que heredar su corona, debía ser también merecedor de ella. Y Arturo lo era.

Tras el fallecimiento de Uther Pendragon, los líderes de los britanos acudieron a la ciudad de Silchester desde sus varias provincias y allí propusieron a Dubricius, el Arzobispo de la Ciudad de las Legiones, que coronase a Arturo, el hijo de Uther, como su rey. La necesidad era imperiosa porque, al llegar el fallecimiento del rey a oídos de los Sajones, éstos habían invitado a sus propios compatriotas de la Germania, habían nombrado a Colgrin como su líder, y habían empezado a hacer

---

\* Fecha de recepción: 02-05-2009.

<sup>1</sup> Este artículo se enmarca dentro del proyecto (MA-05-04) subvencionado por la Universidad de Oviedo.

<sup>2</sup> Rosemary MORRIS, *The Character of King Arthur in Medieval Literature*, Londres, Boydell & Brewer Ltd., 1982, p. 37.

<sup>3</sup> Los angevinos son los descendientes de la Casa de Anjou, mientras que la dinastía capetina procede, en su rama masculina, de Hugo Capet de Francia. Tanto el Rey Juan Carlos I como el Gran Duque Enrique de Luxemburgo pertenecen a esta familia por la rama Borbón de la dinastía.



todo lo posible para exterminar a los britanos. Ya habían subyugado completamente toda la parte de la isla que se extiende desde el río Humber hasta el mar de Caithness.

Dubricius lamentaba el triste estado en que se hallaba su país. Llamó a los otros obispos, y colocó la corona del reino sobre la cabeza de Arturo<sup>4</sup>.

Algo que Monmouth no detalla en su obra es el aspecto de la aclamación popular del monarca en la coronación de Arturo, otro de los requisitos necesarios, que sí refiere en los casos de las coronaciones de Uther y de Ambrosius. La omisión tal vez se haya debido bien a que lo consideró implícito, bien a que prefirió detallar otros aspectos menos generales a todos los monarcas y más distintivos de la «historia» del Rey Arturo. Monmouth tampoco se prodiga en detalles cuando llega el momento de la ceremonia de coronación, sino que ofrece breves alusiones a ella, suficientes para dar a entender al lector que todo se llevó a cabo de acuerdo con el ritual prescrito.

Cuando terminó su coronación, él, según la costumbre, otorgó regalos a todos generosamente. Y tal número de soldados se le acercó que agotó las existencias de lo que tenía que distribuir. Sin embargo, el hombre que es generoso a manos llenas y valiente por naturaleza, pudiera verse necesitado momentáneamente, pero la pobreza nunca le hostigará demasiado tiempo. En Arturo el valor estaba estrechamente ligado a la generosidad, y decidió hostigar a los Sajones, para, con su riqueza, poder recompensar a los criados que servían su propia casa. La justicia de su causa le alentaba, puesto que tenía derecho por legítima sucesión a la corona de Inglaterra<sup>5</sup>.

En palabras de Morris, en «*la Historia de los Reyes de Britania*, el rico simbolismo de la realeza representado por el juramento, la espada y la unción, debe dar

---

<sup>4</sup> «After the death of Uther Pendragon, the leaders of the Britons assembled from their various provinces in the town of Silchester, and there suggested to Dubricius, the Archbishop of the City of the Legions, that as their King he should crown Arthur, the son of Uther. Necessity urged them on, for as soon as the Saxons heard of the death of King Uther, they invited their own countrymen over from Germany, appointed Colgrin as their leader and began to do their utmost to exterminate the Britons. They had already over-run all that section of the island which stretches from the River Humber to the sea named Caithness. Dubricius lamented the sad state of his country. He called the other bishops to him and bestowed the crown of the kingdom upon Arthur». Geoffrey of MONMOUTH, *History of the Kings of Britain*, Harmondsworth, Penguin Books, 1986 (1966), p. 212. Todas las citas han sido traducidas por la autora de este artículo.

<sup>5</sup> «Once he had been invested with the royal insignia, he observed the normal custom of giving gifts freely to everyone. Such a great crowd of soldiers flocked to him that he came to an end of what he had to distribute. However, the man to whom open-handedness and bravery both come naturally may indeed find himself momentarily in need, but poverty will never harass him for long. In Arthur courage was closely linked with generosity, and he made up his mind to harry the Saxons, so that with their wealth he might reward the retainers who served his own household. The justness of his cause encouraged him, for he had a claim by rightful inheritance to the kingship of the whole island». Geoffrey of MONMOUTH, *op. cit.*, 1986 (1966), p. 212.



paso a la demostración práctica de esa realeza en el consejo, en la legislación y, sobre todo, en la batalla»<sup>6</sup>.

En el *Liber Regalis*<sup>7</sup> se ofrece todo lujo de detalles sobre el rito de coronación de los monarcas ingleses: tras la lectura del sermón de la Misa de Coronación, el rey debe prometer que respetará las leyes y costumbres de los antiguos y de los reyes de los pueblos ingleses que fueron devotos de Dios y también debe prometer que manifiesta, mediante el sacramento de la confirmación, que quiere servir a los mismos pueblos. Una vez hechas estas promesas, el Arzobispo le hace las siguientes preguntas:

¿Conservaréis para la iglesia de Dios y para el clero y el pueblo la paz en su integridad y la concordia en Dios, en la medida de vuestras fuerzas? Resp. Las conservaré.  
¿Haréis que en todos vuestros juicios se imparta justa y recta justicia y discreción, en misericordia y verdad, en la medida de vuestras fuerzas? Resp. Lo haré.  
¿Admitís que deben ser mantenidas las costumbres y leyes justas, y prometéis que las que el pueblo eligiere serán protegidas por vos y que serán robustecidas para honra de Dios, en la medida de vuestras fuerzas? R. Lo admito y prometo<sup>8</sup>.

A esto le sigue la petición de los obispos: «Domine Rex a vobis perdonari», y, a continuación, el rey debe prometer preservar los derechos y privilegios de la Iglesia. Luego, se suceden una serie de oraciones, hasta llegar a la oración de la consagración, *Deum electorum fortitudo*. Es entonces cuando al rey se le ungen las manos, con la fórmula *Unquantur manus*, mientras se escucha el himno *Unxerunt Salomonem*. Tras la oración romana para la consagración *Prospice omn. Deus serenis obtutibus*, el rey es ungido con el símbolo de la cruz en el pecho, hombros, entre los hombros, en la parte interior de los codos, y en la cabeza. Una vez se han pronunciado otras dos oraciones, al rey se le coloca la túnica, las calzas, y las sandalias, y el Arzobispo bendice la espada. La investidura con espada, armillas<sup>9</sup>, manto, y corona, tiene lugar entonces, y, acto seguido, se bendice el anillo. Luego se le dan el cetro y el bastón de mando, y seguidamente, tras otras tres bendiciones, llega la entronización<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Rosemary MORRIS, *op. cit.*, p. 38.

<sup>7</sup> L.G. Wickham LEGG, *English Coronation Records*, Westminster, Constable & Co., Ltd. 1901, p. 81 ff.

<sup>8</sup> «Servabis ecclesiae Dei cleroque et populo pacem ex integro et concordiam in Deo secundum vires tuas? Resp. Servabo. / Facies fieri in omnibus iudiciis tuis aequam et rectam iustitiam et discretionem in misericordia et veritate secundum vires tuas? Resp. Faciam. / Concedis iustas leges et consuetudines esse tenendas, et promittis eas per te esse protegendas, et ad honorem Dei roborandas quas vulgus elegerit secundum vires tuas? R. Concedo et promitto». Reginald Maxwell WOOLLEY, B.D., *Coronation Rites*, Cambridge, at the University Press, 1905, p. 70. Quiero expresar mi agradecimiento por sus precisiones y consejos en la traducción de este texto al profesor de Filología Latina, de la Universidad de Oviedo, Juan José GARCÍA GONZÁLEZ.

<sup>9</sup> Brazaletes utilizados en la coronación.

<sup>10</sup> Resulta interesante el hecho de que, a partir del siglo XIII, el rey Arturo es representado con tres coronas doradas sobre un fondo azul, en su bandera, en su vestimenta y en su escudo. Se

Lejos de ofrecer todo este lujo de detalles, Wace, en *Li Romans de Brut* (c. 1155) es aún más escueto que Monmouth, reduciendo la descripción de la coronación a estas líneas: «Convocaron al hijo de Uther, Arturo/para que fuera a Silchester y lo coronaron»<sup>11</sup>. Curiosamente, Wace menciona un juramento que Arturo hace durante su coronación, que nos remite a la decisión que toma, según Monmouth, de enfrentarse a los Sajones:

Quando Arturo acababa de ser coronado rey  
Por su propia voluntad hizo un juramento,  
Que jamás tendrían paz los Sajones  
Mientras permanecieran en su reino;  
Habían asesinado a su tío y a su padre  
Y habían assolado todo el país<sup>12</sup>.

Si bien Wace no se prodiga en detalles al referirse a la coronación, sí que añade elementos personales que transforman la sed de justicia que mueve al Arturo de Monmouth a luchar contra los Sajones, en sed de venganza, debido a que, en su *Li Romans de Brut*, éstos habían asesinado a su padre y a su tío.

William of Rennes, por su parte, a quien se le atribuye la autoría de *Gesta Regum Britanniae* (1234-1237)<sup>13</sup> en verso, otorga gran prominencia a la coronación de Arturo, situándola al principio de su libro VII, justo después de un largo preámbulo laudatorio. William compara a Arturo con los héroes de la Antigüedad Clásica, pero insiste en sus cualidades cristianas.

Layamon, en *Brut*, altera las circunstancias de la coronación con respecto a la obra de Monmouth: Arturo no está presente cuando fallece Uther. Curiosamente Uther no menciona nada al respecto de la designación de Arturo en su lecho de

---

desconoce la razón para la presencia de las tres coronas, aunque ha sido asociada con los reinos de Escocia, Inglaterra y Bretaña, e incluso con otros reyes previos a la conquista romana, con el sello de Magnus II de Suecia, con las reliquias de los tres reyes Magos en Colonia (lo que dio lugar a las tres coronas del sello de la Universidad de Colonia) y también con las ayudas que ofrecía el rey Eduardo I de Inglaterra a las ciudades, que quedaban constatadas, de manera simbólica, mediante tres coronas en los escudos de armas de las ciudades. Véase Roger S. LOOMIS, *Arthurian Legend in Medieval Art*, Londres, Oxford University Press, 1938; Otfried NEUBECKER, *Heraldry: Sources, Symbols and Meaning*, Maidenhead, McGraw-Hill, 1976; Gerald J. BRAULT, *Early Blazon*, Woodbridge, Boydell Press, 1997.

<sup>11</sup> «Artur le fiz Uther manderent,/A Silcestre le coronerent»).), WACE, *Li Romans de Brut*, vol. II, Rouen, Édouard Frère, Éditeur, 1838, líneas 9245-9246.

<sup>12</sup> «Quant Arthur fud reis novelement,  
de son gré fist un sairement,  
que jamais Saisne pais n'aront  
tant com en la terre seront;  
son uncle e son pere sont ocis  
et tot ont törblé le país».

WACE, *op. cit.*, 1838, líneas 9266-9271.

<sup>13</sup> Véase Norris J. LACY ed., *Medieval Arthurian Literature. A Guide to Recent Research*, Londres, Taylor and Francis, 1996, p. 293.



muerte, sin embargo, una vez fallecido el monarca, tratan de localizar a Arturo para anunciarle que ha sido designado rey<sup>14</sup>. A diferencia de en la obra de Monmouth, aquí Arturo no es «elegido», aunque Layamon sí pone énfasis en la «campaña electoral», a fin de dejar constancia de que Arturo ascendió al trono de manera justa.

Adelante cabalgó, el poderoso Arturo,  
directo a Silchester; allí le pareció bien.  
Allí estaba el ejército de los britanos audazmente reunido.  
Grande fue la dicha cuando Arturo llegó la ciudad.  
Hubo toque de trompetas, y hombres muy contentos;  
Allí nombraron rey al joven Arturo<sup>15</sup>.

También altera Layamon los motivos de Arturo para atacar a los sajones. En lugar de ir, como relata Monmouth, en pos de su fortuna, para poder cumplir con la costumbre de hacer generosos regalos a todos sus súbditos tras su coronación, aquí Layamon, siguiendo a Wace, transforma también este episodio en una cuestión de venganza personal:

El rey celebró en Londres un gran consejo;  
a éste acudieron todos sus caballeros,  
ricos y pobres, para honrar al rey.  
Cuando hubieron llegado todos, eran un grupo numeroso.  
En pie se puso Arturo, el más noble de los reyes,  
e hizo que le trajesen unas reliquias bien elegidas;  
su gente no sabía lo que iba a decir.  
Arturo levantó su mano derecha, e hizo allí un juramento,  
que nunca por su vida, ni por los antepasados de hombre alguno,  
hallarían los Sajones descanso en Inglaterra,  
ni poseerían tierras, ni se les rendiría pleitesía;  
sino que les haría luchar, puesto que eran sus enemigos.  
Pues habían asesinado a Uther Pendragon, que era hijo de Constantino;  
al igual que habían hecho con el otro, Aurelio, su hermano;  
por lo tanto eran, en esas tierras, el más detestable de todos los pueblos.  
Arturo consultó directamente a sus sabios caballeros;  
si estaban o no de acuerdo, ellos respondieron al unísono

---

<sup>14</sup> MORRIS (*op. cit.*) trata de ofrecer una explicación para esta incoherencia en la obra de Layamon.

<sup>15</sup> «Forth he went riding, Arthur the powerful,  
right to Silchester; there it seemed good to him.  
There was the host of Britons boldly assembled.  
Great was the bliss when Arthur came to the burgh.  
There was blast of trumpets, and men most glad;  
there they raised to be king Arthur the young».

LAYAMON (W.R.J. BARRON and S.C. WEINBERG eds. y tres.), *Brut or Historia Brutonum*, Harlow: Longman, 1995, líneas 9940-9946.

que apoyarían verdaderamente a Arturo  
y vengarían al rey Uther, al que los Sajones habían matado aquí<sup>16</sup>.

En la obra de Chrétien de Troyes, Arturo ya es rey al comienzo de sus cuentos, aunque sí asistimos a la coronación de Erec y Enide en el cuento del mismo título, y es el propio Arturo quien orquesta la ceremonia:

En cuanto llegaron a palacio, el Rey Arturo corrió a su encuentro y sentó a Enide noblemente junto a Erec, pues quería hacerle a ella un gran honor. Inmediatamente pidió que se trajesen dos coronas, ambas de magnífico oro puro, de su tesoro. No hizo más que pronunciar esta orden, y las coronas le fueron traídas, resplandecientes de carbúnculos, pues había cuatro de ellos en cada una<sup>17</sup>.

Pero, como mandaba la tradición, no era el rey quien coronaba a otro rey, sino que «entonces dio órdenes a los obispos, priores y abades de que se acercaran a ungir al nuevo rey según la ley Cristiana»<sup>18</sup>. A continuación todos los prelados dieron un paso adelante, y finalmente fue el obispo de Nantes quien «de manera más piadosa y acorde celebró la coronación del nuevo rey y colocó la corona sobre

---

<sup>16</sup> «The king held in Londres a great husting [=council];  
thereto were arrived all his knights,  
rich men and poor, to honour the king.  
When it was all come, [it was] a numerous folk.  
Up arose Arthur, noblest of kings,  
and caused to be brought before him well chosen reliques;  
thereto the king went on his knees soon thrice.  
His people didn't know what he would pronounce.  
Arthur held up his right hand, an oath he there swore,  
that never by his life, for no man's lore,  
should the Saxons become blithe in Britain,  
nor be landholders, nor enjoy worship;  
but he would put them to flight, for they were foes of his.  
For they slew Uther Pendragon, who was son of Constance;  
so they did the other, Aurelius, his brother;  
therefore they were in the land loathliest of all folk.  
Arthur forthright took his wise knights;  
Were it lief to them were it loath to them, they all swore  
that they would truly hold with Arthur  
and avenge the king Uther, whom the Saxons killed here».

LAYAMON, *op. cit.*, líneas 9963-9982.

<sup>17</sup> «As soon as they arrived at the palace, King Arthur hurried forth to meet them and nobly seated Enide beside Erec, for he wanted to do her great honour. At once he ordered two crowns, both of fine solid gold, to be brought forth from his treasure. As soon as he had pronounced this order, the crowns were brought before him, glowing with carbuncles, for there were four of them in each one». Chétien de TROYES, «Erec and Enide», *Arthurian Romances*, Londres, Penguin Books, p. 121.

<sup>18</sup> «Then he ordered the bishops and priors and abbots of the religuius orders to come forward to anoint the new king according to Christian law». Chétien de TROYES, *op. cit.*, p. 121.



su cabeza»<sup>19</sup>. Seguidamente, «el Rey Arturo pidió que se trajera un cetro, que fue muy admirado»<sup>20</sup>. Chrétien se deleita describiendo las beldades del cetro, para luego proseguir: «El cetro le fue entregado al rey, quien lo miró maravillado: entonces, sin demora, lo colocó en la mano derecha de Erec. Ahora era rey como era justo. A continuación coronaron a Enide»<sup>21</sup>.

Este autor introduce dos elementos innovadores con respecto a sus predecesores: abusando de elementos hiperbólicos describe primero lo concurrida que fue la misa que se celebró después de la coronación: «Nunca vio nadie a tantos reyes, condes, duques y barones juntos en una Misa; tan grande era la multitud y tan densa, que la iglesia estaba completamente llena»<sup>22</sup>, y, a continuación, el festín posterior:

Todo estaba listo y en orden, las mesas preparadas y los manteles puestos. Había quinientas mesas y más, pero no deseo haceros creer algo que no parece cierto: parecería una mentira demasiado grande si dijera que se pusieron juntas quinientas mesas en un gran salón: no deseo decir eso. Más bien llenaron cinco salones, de modo que uno podía abrirse camino entre las mesas con gran dificultad. En cada mesa, en verdad había o un rey, o un duque o un conde, y al menos cien caballeros estaban sentados a cada mesa. Mil caballeros servían el pan y mil el vino y mil la comida, todos ellos ataviados con nuevos abrigos de piel de armiño<sup>23</sup>.

Resulta interesante la intromisión del autor para insistir en la veracidad de su relato, a pesar de las hipérboles, dado que en las obras mencionadas hasta este momento, los autores eran casi siempre meros narradores.

La ceremonia de coronación en la obra *Merlin*, de Robert de Boron, es aún más detallada e introduce una novedad que va a permanecer para siempre en la leyenda artúrica. Arturo no se convierte en rey por derecho hereditario puesto que,

<sup>19</sup> «Most piously and fitting performed the coronation of the new king and put the crown over his head». Chétien de TROYES, *op. cit.*, p. 121.

<sup>20</sup> «King Arthur ordered a sceptre to be brought forth, which was greatly praised». Chétien de TROYES, *op. cit.*, p. 121.

<sup>21</sup> «The sceptre was given to the king, who looked at it with wonder; then, without delay, he placed it in Erec's right hand. Now he was king as was proper. Then they crowned Enide». Chétien de TROYES, *op. cit.*, p. 121.

<sup>22</sup> «Never did anyone see together so many kings, counts, dukes, and barons at one Mass; so great was the crowd and so dense that the church was completely full». Chétien de TROYES, *op. cit.*, p. 122.

<sup>23</sup> «All was ready and in order, tables set and tablecloths laid. There were five hundred tables and more, but I do not wish to make you believe something that does not seem true: it would appear too great a lie if I said that five hundred tables were set up together in one great hall; I do not wish to say that. Rather, they filled five halls, so that one could only with great difficulty find a way between the tables. At each table, in truth there was either a king or a duke or a count, and at least a hundred knights were seated at each table. A thousand knights served the bread and a thousand the wine and a thousand the food, all of them dressed in new ermine pelisses». Chétien de TROYES, *op. cit.*, p. 122.

en esta obra, la verdadera identidad del joven ha permanecido oculta, y sólo será revelada cuando éste extraiga la espada de la piedra. Una vez haya realizado esa hazaña, y haya dirigido a sus nobles sensatas palabras, recibirá la propuesta de ser coronado para Pentecostés. De Borón es mucho más prolijo en detalles al describir la coronación. El arzobispo comienza el acto presentando a Arturo ante los barones como un hombre elegido por Dios mismo para ser su rey, lo que justifica aludiendo al hecho de que fue él quien logró extraer la espada de la piedra, cuando muchos otros lo habían intentado. A continuación invita a aquellos que se opongan a su coronación, a manifestarse al respecto, pero la respuesta es unánime: «Todos nosotros coincidimos, y expresamos nuestro deseo ante Dios de que sea ungido rey»<sup>24</sup>. Seguidamente es ataviado con la vestimenta real y conducido a la iglesia junto a la que se halla la espada en la piedra, para celebrar allí la ceremonia. Tras jurar ante Dios, la Virgen María y todos los Santos defender a la Iglesia y mantener la paz y la fe en toda la tierra, así como ofrecer buenos consejos a todos aquellos que los precisen, y servir de guía y de defensor de la justicia, vuelve a extraer la espada de la piedra, para colocarla, esta vez, sobre el altar. Una vez hecho esto, es ungido y se celebran todos los ritos necesarios para convertirlo en rey. Y he aquí que sucede un hecho maravilloso, y es que al término de la ceremonia, cuando salen de la iglesia, se dan cuenta de que la piedra que había custodiado la espada durante tanto tiempo había desaparecido.

Si Geoffrey of Monmouth había conjugado elementos orales y escritos en una narración escrita pseudohistórica, convirtiéndose, en cierto modo, en el creador de la leyenda, Robert de Boron es quien definitivamente cruza la línea entre lo legendario y lo fantástico.

Thomas Malory, por su parte, retoma de Robert de Boron la idea de que Arturo es el elegido de Dios para gobernar Inglaterra, mediante la simbología de la espada en la piedra, aunque, aparte del acuerdo general para nombrarlo rey, ofrece menos detalles de la ceremonia de la coronación que el autor francés, si bien añade uno: Arturo debe ser nombrado caballero por el arzobispo antes de ser ungido como rey<sup>25</sup>, un detalle de gran importancia, como se verá más adelante, y que el resto de los autores había pasado por alto o, por lo menos, no lo había hecho explícito.

En conclusión, a medida que la leyenda se va convirtiendo en mito, la ceremonia de coronación va ganando relevancia y se le van añadiendo elementos maravillosos que, paulatinamente, van alterando la figura de un rey que comenzó siendo un héroe de leyenda para transformarlo en el monarca de un reino mágico,

---

<sup>24</sup> «We all agree, and wish before God that he be anointed king». Robert de BORON, «Merlin», *Merlin and the Grail. Joseph of Arimathea, Merlin, Perceval*, Woodbridge, D.S. Brewer, 2005 (2001), p. 111.

<sup>25</sup> «And took the sword between both his hands, and offered it upon the altar where the Archbishop was, and so as he made knight of the best man that was there. A so anon was the coronation made». Tomas MALORY, *The Morte D'Arthur*, Londres, Cassell & Co, 2000, p. 13.



habitado por magos, hadas, hechiceras, monstruos, damiselas en peligro y valientes caballeros, siempre prestos a acudir al rescate en pos de la aventura.

## 2. LA CEREMONIA DEL MATRIMONIO

Resulta curioso el hecho de que, a pesar de la dureza con la que la Iglesia medieval condenaba prácticas sexuales «poco cristianas» como el concubinato, el adulterio, o el incesto, por mencionar algunas, no se estableció hasta el siglo XII un rito litúrgico para celebrar el matrimonio<sup>26</sup>. Y fue incluso más tarde, en el siglo XIII, cuando ya quedaron fijadas todas las formalidades que debían seguirse al respecto.

Antes de la pedida de mano, se acordaba qué dote debía aportar la futura esposa (bienes y dinero), y, a cambio, ella adquiriría derechos sobre las tierras de su futuro marido. En ocasiones, en lugar de bienes y dinero, la dama aportaba tierras y, en ese caso, éstas eran reservadas para dote de sus futuras descendientes. Wolfram von Eschembach, en su *Parzival*, explica cómo la reina Liaze ofrece a Parzival, a modo de dote, sus tierras y sus castillos<sup>27</sup>. Malory también especifica la dote que aportó Ginebra al matrimonio: la Tabla Redonda<sup>28</sup> y cien caballeros.

Tras el arreglo de este acuerdo matrimonial, tenía lugar la ceremonia de pedida de mano, normalmente ante testigos. La nobleza podía celebrar esta ceremonia una vez los futuros contrayentes hubieran cumplido los 7 años (edad a la que se suponía que se adquiría el uso de razón), aunque la boda en cuestión no se efectuaba hasta que éstos no alcanzasen la mayoría de edad, a los 12 años, en el caso de las niñas, y a los 14, en el caso de los niños.

Antes de celebrarse la ceremonia del matrimonio, se leían tres proclamas en la iglesia, con al menos un día de intervalo entre ellas, por si alguien tuviese alguna información que ofrecer en contra de la unión en cuestión.

Si todo seguía su curso normal, el novio y la novia se encontraban a la puerta de la iglesia el día señalado para celebrar la ceremonia. Aquí el novio anunciaba la dote que la novia iba a recibir, y le entregaba, bien sobre un libro o sobre un escudo, oro y plata como símbolo de su dote, y el anillo, que una vez bendecido, iba a colocar en el dedo de su amada. Seguidamente se intercambiaban los votos en la lengua vernácula. Es interesante apuntar aquí que el voto de obediencia de la esposa a su marido no se introdujo hasta la Reforma de Enrique VIII, en 1549.

A continuación la pareja entraba en la iglesia a escuchar las oraciones y participar en la misa, para que su unión fuera bendecida. Si hubiesen tenido hijos antes de casarse, podían ubicarlos bajo el palio, junto a ellos, para así legitimarlos.

---

<sup>26</sup> Véase, a este respecto Henrietta LEYSER, *Medieval Women. A Social History of Women in England 450-1500*. Londres, Phoenix Press, 2002 (1995), pp. 106-122.

<sup>27</sup> Wolfram von ESCHENBACH, *Parzival*, Londres, Penguin Books, 1980, p. 110.

<sup>28</sup> El rey Uther Pendragon había entregado al rey Loedegrance, padre de Ginebra, la Tabla Redonda. Thomas MALORY, *The Morte D'Arthur*, Londres, Cassell & Co, 2000, p. 79.



El banquete que seguía era más o menos preceptivo, y más o menos costoso, dependiendo de la posición social de los contrayentes. Finalmente, el sacerdote bendecía la habitación y el lecho conyugal. Para que el matrimonio fuera realmente efectivo, además de bendecido debía ser consumado. Son precisamente y exclusivamente los detalles de lo que ocurre en el lecho nupcial lo que revela Wolfram von Eschembach con respecto a las nupcias entre la reina Liaze y Parzival<sup>29</sup>.

Posiblemente porque hasta el siglo XIII no se estableció un rito litúrgico para celebrar el matrimonio, en los primeros relatos artúricos, de finales del s. XII, la boda entre el Rey Arturo y Ginebra es referida brevemente, como un dato meramente anecdótico. Geoffrey of Monmouth (c. 1136) no le dedica más que un pequeño párrafo y, en lugar de narrar la ceremonia, revela al lector datos sobre el linaje de la nueva reina: «Finalmente, cuando hubo devuelto a todo su país su dignidad perdida, él mismo tomo por esposa a una mujer llamada Ginebra. Ella descendía de una noble familia romana y había sido educada en la casa del Duque Cadur. Era la mujer más hermosa de toda la isla»<sup>30</sup>. Por supuesto, la pareja perfecta para el mejor de los monarcas era, sin duda, la más hermosa de las mujeres.

Wace, en su *Romans de Brut* (c.1155), y Layamon, en su *Brut* (c. 1200), fieles a Monmouth, tampoco aportan datos sobre la ceremonia de matrimonio entre Arturo y Ginebra. En 1176, Chrétien de Troyes también se limita a mencionar la boda entre Cligés y Fenice en *Cligés*, sin ofrecer más detalles, aunque en *Erec y Enide* ofrece todo lujo de detalles sobre los invitados a la boda de ambos jóvenes, sobre el banquete ofrecido por el Rey Arturo para celebrar tan hermoso evento y sobre la preparación del lecho nupcial<sup>31</sup>. Robert de Boron no menciona el casamiento del rey Arturo. Malory sí lo hace, sin embargo, reduce la referencia a la ceremonia a tres líneas: «Entonces se preparó el gran festejo, y el rey contrajo matrimonio en Camelot con Ginebra en la Iglesia de San Esteban, con gran solemnidad»<sup>32</sup>.

A la luz de estos datos se puede concluir que, en el mundo Artúrico, donde el interés del tema del amor se centraba en la perspectiva que el amor cortés ofrecía del mismo, los autores ahorran los detalles de las ceremonias que santificaban el amor lícito, para, sobre todo a partir del siglo XIII en adelante, deleitarse en las descripciones de relaciones ilícitas como las de Lanzarote y Ginebra, Tristam e Isolda, Cligés y Fenice, o la tentación de Sir Gawain por parte de Lady Bertilack, por mencionar algunas.

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 79.

<sup>30</sup> «Finally, when he had restored the whole country to his earlier dignity, he himself married a woman called Guinevere. She was descended from a noble Roman family and had been brought up in the household of Duke Cadur. She was the most beautiful woman in the entire island». Geoffrey of MONMOUTH, *op. cit.*, 1986 (1966), p. 221.

<sup>31</sup> Chétien de TROYES, *op. cit.*, pp. 61-64.

<sup>32</sup> «Then was the high feast made ready, and the king was wedded at Camelot unto Dame Guenever in the church of Saint Stephen's, with great solemnity». Thomas MALORY, *The Morte D'Arthur*, Londres, Cassell & Co, 2000, p. 83.



### 3. LA CEREMONIA DE INVESTIDURA Y EL VELATORIO DE ARMAS DEL CABALLERO

Según W.C. Meller, en 1294 fue promulgada una ley en Francia de acuerdo con la cual sólo aquellos que pudieran certificar que descendían de noble cuna serían aceptados como miembros de una de las órdenes de caballería<sup>33</sup>. Con la intención de convertirse en caballeros, a partir de la edad de 7 años, los hijos de la nobleza viajaban a la corte o *curia* de un caballero de renombre y permanecían a su servicio hasta la edad de 21 años a fin de aprender el código de caballería bajo la tutela de los pajes y escuderos de su señor<sup>34</sup>.

Durante sus primeros siete años de formación empezaba como paje, luego escudero, y, con el tiempo, se le entrenaba en las técnicas militares, la doma de caballos y el manejo de armas como la espada, el arco y la lanza.

Como complemento a su formación militar, el aspirante a caballero recibía lecciones de cortesía, urbanidad, idiomas (especialmente francés), y normas de conducta<sup>35</sup>. Explica Jorge Abril Sánchez que, dada la refinada educación que recibían estos jóvenes, era bastante usual verlos, en las celebraciones festivas de la corte, recitando romances o participando en las danzas, y si hacían gala de gran talento, podrían incluso llegar a acompañar a su señor en tiempos de guerra, o servirle de asistente cuando éste participase en torneos<sup>36</sup>.

Al principio, la ceremonia de armar a un escudero caballero consistía sólo en la entrega que el caballero que actuaba como padrino en presencia de sus pares hacía de las armas (cota de malla, armadura completa, casco y espada) y las espuelas al nuevo miembro de la institución de la caballería. Debido al significado de este rito, sólo podía celebrarse en un palacio en torno a las principales festividades seculares y religiosas: Pentecostés, Semana Santa, Navidades o los días siguientes a una justa<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> «Quod nullus possit accipere militare cingulum nisi ex parte patris saltem sit miles». W.C. MELLER, *A Knight's Life in the Days of Chivalry*, Londres, T. Werner Laurie Limited, 1924, p. 5.

<sup>34</sup> Según Léon GAUTIER, los candidatos a caballeros recibían un trato especial desde el momento en que nacían. Ya de recién nacidos su matrona los transportaba cubriéndolos con una manta de seda dorada, desfilando directamente hasta la iglesia para bautizarlos. Una vez en el templo, la frente del niño era ungida con un óleo sagrado antes de que su cabecita fuera cubierta por un gorrito, llamado *chremeau*, y sus muchos padrinos le agasajaran con regalos valiosos, que podían llegar a incluir la propiedad de vastos territorios. Leon GAUTIER, *Chivalry*, Londres, Phoenix House, 1965, pp. 34-39.

<sup>35</sup> F. Warre CORNISH, *Chivalry*, Londres, Swan Sonnenschein & Co, 1901, p. 64. Para más información sobre la formación de los caballeros, véase Jorge ABRIL SÁNCHEZ, «The Medieval Orders of Knights and their Historical Exemplary Nature of the Arthurian Myth», en María José ÁLVAREZ FAEDO ed., *Avalon Revisited: Reworkings of the Arthurian Myth*, Berna, Peter Lang, 2007, pp. 21-46 y E.K. MILLIKEN, *Chivalry in the Middle Ages*, Londres, Macmillan & Co. Ltd., 1968.

<sup>36</sup> Jorge ABRIL SÁNCHEZ, «The Medieval Orders of Knights and their Historical Exemplary Nature of the Arthurian Myth», en María José ÁLVAREZ FAEDO ed., *Avalon Revisited: Reworkings of the Arthurian Myth*, Berna, Peter Lang, 2007, pp. 30-31.

<sup>37</sup> Sugiere ABRIL SÁNCHEZ que esta tradición podría haber motivado que el autor de *Sir Gawain y el Caballero Verde* eligiese las celebraciones en torno a Navidades y Año Viejo como refe-



Aunque se solía respetar este calendario, en ocasiones se hacían excepciones cuando un soldado era armado caballero en momentos de emergencia, o cuando sencillamente había escasez de caballeros.

En «Cligés» Alejandro revela a su padre, el emperador del mismo nombre, «te juro que nunca protegeré mi cara con armadura ni pondré casco sobre mi cabeza mientras viva a no ser que el Rey Arturo me cña la espada, si se dignase a ello, pues no deseo ser nombrado caballero por nadie más»<sup>38</sup>. Una vez ante Arturo expresa el mismo deseo, y el rey parece concedérselo, aunque no hay descripción alguna de la ceremonia en cuestión.

Más adelante, sobre todo en el caso de los caballeros que se iban a las Cruzadas, tras ofrecer al caballero sus vestimentas<sup>39</sup> y su espada, el aspirante tenía que prepararse para ser nombrado caballero al día siguiente. A tal fin, debía confesarse, comulgar, ayunar y pasar la noche orando y en vigilia, velando sus armas frente al altar de una iglesia o capilla durante diez horas. Al despuntar el día, habría de oír Misa, y sería nombrado caballero en el altar<sup>40</sup>. Una vez bendecida su espada, el caballero recibía tres golpes con su espada en el hombro o en el cuello, y otro en la mejilla. Finalmente se le ponía el casco, y con eso concluía la ceremonia<sup>41</sup>.

En los textos Artúricos, aparte de la referencia a los golpes de espada en el hombro del caballero, no hay muchas referencias al resto de la ceremonia. Sin embargo, resulta interesante ver la relación que existe entre este ritual del nombramiento de caballeros para ir a la Cruzadas, con el ritual de Sir Gawain antes de emprender su viaje para enfrentarse a su cruzada particular: recibir el hachazo del Caballero Verde. Pasó el día antes de partir en el castillo del rey Arturo, recibiendo consejos del resto de los caballeros y, al amanecer, pidió que le trajesen su armadura y su silla, ambas hechas de materiales preciosos. Su escudo luce en su exterior, además, un pentángulo de oro puro: un símbolo mágico colocado allí para ofrecerle protección contra su oponente. En su interior, el mismo escudo oculta la imagen de la Virgen María, para invocar la ayuda del cielo. Toda ayuda es poca contra su magnífico enemigo, y Gawain necesita la protección de la magia y la religión juntas. Si bien en esta escena Gawain no es armado caballero, pues ya lo era, sí es ataviado como tal para emprender su viaje en busca del Caballero Verde<sup>42</sup>.

---

rencias temporales para organizar la narración de las aventuras de Sir Gawain y la aparición de un Bertilack desafiante.

<sup>38</sup> «I swear to you that I'll never arm my face or put a helmet over my head as long as I live unless King Arthur girds the sword upon me, if he will deign to do so, for I do not wish to be knighted by anyone else». Chétien de Troyes, «Cligés», *Arthurian Romances*, Londres, Penguin Books, p. 124.

<sup>39</sup> Véase Jorge ABRIL SÁNCHEZ, *op. cit.*, pp. 37-40.

<sup>40</sup> Ramón LULL, (L.A. de Cuenca tr. y ed.), *Libro de la orden de caballería*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 63-68.

<sup>41</sup> F. WARRE-CORNISH, *op. cit.*, pp. 186-187.

<sup>42</sup> Véase BRIAN STONE, *Sir Gawain and the Green Knight*, Harmondsworth, Penguin Books, 1987 (1959), pp. 41-46.



Los caballeros de la Tabla Redonda se ven abocados a cumplir numerosas misiones —guiados por la imaginación de diversos autores—, aunque, sin duda, el viaje más renombrado es, como veremos en otro capítulo, el de la búsqueda del Santo Grial.

Léon Gautier define la caballería en los siguientes términos: «La caballería es la forma cristiana de la profesión militar: el caballero es el soldado cristiano»<sup>43</sup> y añade que «podría ser considerada como un octavo sacramento», que él denomina «el bautismo del guerrero»<sup>44</sup> y «una gran confraternidad militar»<sup>45</sup>.

Gautier reduce el antiguo código de caballería a los 10 mandamientos que cito a continuación, expresados, según él, «de forma que puedan ser entendidos más fácilmente»<sup>46</sup>:

- I. Creerás las enseñanzas de la Iglesia, y observarás todas sus directrices.
- II. Defenderás a la Iglesia.
- III. Respetarás todas las debilidades, y te constituirás a ti mismo en su defensor.
- IV. Amarás el país en el que naciste.
- V. No retrocederás ante tu enemigo.
- VI. Lucharás contra el Infiel sin cesar y sin misericordia.
- VII. Llevarás a cabo tus tareas feudales escrupulosamente, si no son contrarias a las leyes de Dios.
- VIII. Nunca mentirás y serás fiel a tu palabra.
- IX. Serás generoso y dadivoso con todos.
- X. Serás siempre y en todas partes el campeón de la Justicia y del Bien frente a la Injusticia y el Mal.<sup>47</sup>

No sorprende hallar todas esas referencias a la Iglesia en esos 10 mandamientos que acabo de citar, no sólo debido a la cercana relación existente entre

---

<sup>43</sup> «Chivalry is the Christian form of the military profession: the knight is the Christian soldier». Léon GAUTIER, *Chivalry. The Everyday Life of the Medieval Knight*, Nueva York, Crescent Books, 1989, p. 2.

<sup>44</sup> «[it] may be considered as an eighth sacrament» [...] «the baptism of the warrior». Léon GAUTIER, *op. cit.*, 1989, p. 18.

<sup>45</sup> «A great military confraternity». «the baptism of the warrior». Léon GAUTIER, *op. cit.*, 1989, p. 19.

<sup>46</sup> Léon GAUTIER, *op. cit.*, 1989, p. 25.

<sup>47</sup> I. Thou shalt believe all that the Church teaches, and shalt observe all its directions.

II. Thou shalt defend the church.

III. Thou shalt respect all weaknesses, and shalt constitute thyself the defender of them.

IV. Thou shalt love the country in the which thou wast born.

V. Thou shalt not recoil before thine enemy.

VI. Thou shalt make war against the Infidel without cessation, and without mercy.

VII. Thou shalt perform scrupulously thy feudal duties, if they be not contrary to the laws of God.

VIII. Thou shalt never lie, and shalt remain faithful to thy pledged word.

IX. Thou shalt be generous, and give *largesse* to everyone.

X. Thou shalt be everywhere and always the champion of the Right and the Good against Injustice and Evil». Léon GAUTIER, *op. cit.*, 1989, p. 26.

iglesia y caballería, sino también debido al propio concepto medieval de ley que, de acuerdo con *The Mirror of Justices*, escrito a finales del siglo XIII, no es sino: «nada más que las reglas establecidas por nuestros santos predecesores en las Sagradas Escrituras para la salvación de las almas del castigo eterno»<sup>48</sup>.

En la literatura artúrica ya aparecía un código de caballería. Por ejemplo, en el *Conte del Graal* (c. 1160-1180) de Chrétien de Troyes, una viuda aconseja a su hijo, que resulta tratarse de Perceval, a comportarse de forma honorable con las mujeres. A continuación le habla de la iglesia y del hijo de Dios. A esa temprana edad ya le está ofreciendo todo un código de caballería como modelo a seguir.

En *Peredur* (c. 1200), un cuento artúrico galés de influencia celta que priva a la búsqueda del grial de los tintes cristianos de la versión de Chrétien de Troyes, el caballero viajero se llama «Peredur», en lugar de «Perceval». Casi al comienzo del relato el protagonista decide que quiere hacerse caballero, y su madre le aconseja que vaya a la corte del rey Arturo y le da unos consejos muy útiles: debe entrar en todas las iglesias que halle a su paso; si no le ofrecen comida ni bebida cortésmente, sencillamente debe tomarlas por la fuerza; si oye gemidos o lamentos, especialmente si son de una dama, deber acudir y ofrecer su ayuda; en caso de que viera una joya, la cogería y se la entregaría a otra persona, y si se encontrara con una hermosa virgen, tendría que cortejarla.

Más adelante, cuando Peredur se topa con Gornement de Goort, éste recomienda al joven que olvide los consejos de su madre y que siga un nuevo código de conducta apropiado para un caballero: debe ser misericordioso, no debe dar muerte a ningún caballero abatido en combate, no debe hablar demasiado, debe ayudar a quienes se hallen en apuros y debe ir a la iglesia de buen grado.

En el capítulo tercero de *Parzival*, el hijo de la reina Herzeloyde pregunta inocentemente a un príncipe quién tiene el poder para nombrar caballeros, a lo que el interpelado le responde: «El Rey Arturo. Si estuvieras destinado a entrar bajo su techo, nunca necesitarías sonrojarte pues te convertiría en un gran caballero»<sup>49</sup>.

Sir Thomas Malory ofrece su versión del código de caballería en el juramento que los caballeros de la Tabla Redonda están obligados a hacer en *Le Morte Darthur* (1469-79). Según Helen Cooper, presenta «un ideal de caballería cristiana secular, que incorpora destreza física, la observancia de los deberes de uno ante Dios —sus caballeros son generalmente meticulosos en lo que a asistir a misa se refiere— y amor heretosexual y fiel»<sup>50</sup>. Los caballeros de Arturo tienen que:

---

<sup>48</sup> «Nothing else but the rules laid down by our holy predecessors in Holy Writ for the salvation of souls from everlasting damnation» (Andrew HORNE, *op. cit.*, 1895, p. 2).

<sup>49</sup> «King Arthur does so. Were you to come under hi roof, young sir, you need never blush for the knight he would make of you». Wolfram von ESCHENBACH, *Parzival*, Londres, Penguin Books, 1980, p. 73.

<sup>50</sup> «An ideal of secular Christian Chivalry, that incorporates physical prowess, an observance of one's duties to God —his knights are generally meticulous about attending Mass— and faithful heterosexual love». Helen Cooper, ed., «Introduction», *Sir Thomas Malory. Le Morte Darthur. The Winchester Manuscript*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. XIII.



evitar la traición y las disputas injustas; mostrar misericordia; nunca ofrecer violencia, especialmente violencia sexual, a las damas [...] y luchar en su nombre. Más tarde añade que las peleas en las que un caballero lucha debería proceder de Dios o de su dama; y repite muchas veces y de muchos modos que el verdadero amor debería ser fiel e inalterable<sup>51</sup>.

Malory no suele prodigarse en explicaciones sobre la ceremonia por la que se nombra a un caballero, aparte de hacer referencia a que «le nombró caballero». Sin embargo, hace una excepción en el capítulo III del Libro III de su obra, cuando Tor, hijo bastardo del rey Pellinore, es nombrado caballero por el rey Arturo:

Entonces Tor desmontó de su yegua y sacó su espada, arrodillándose, y pidiendo al rey que le hiciese caballero, para que fuese caballero de la Tabla Redonda. En cuanto a lo de caballero, te haré tal, y así le golpeó en el cuello con la espada diciendo: «Sé un buen caballero, y así ruego a Dios que lo seas, y si eres hombre de proezas y de dignidad, serás un caballero de la Tabla Redonda»<sup>52</sup>.

Como ocurría con las ceremonias de coronación y de matrimonio, los textos artúricos, lejos de ofrecer todo lujo de detalles al respecto de la ceremonia por la que se nombra a un hombre caballero, se limitan, en la mayoría de los casos, a hacer referencia al hecho en cuestión, sin deleitarse en descripciones profusas.

#### 4. LA CEREMONIA DEL GRIAL

Se han escrito numerosos estudios sobre el tema del Santo Grial, pero, de entre todos ellos, para analizar la ceremonia del grial, he elegido el enfoque de Malcolm Godwin en *The Holy Grail: Its Origins, Secrets & Meaning Revealed* (1994). Godwin establece tres diferentes significados en relación con tres fuentes diferentes: la celta, la cristiana y la alquímica.

En lo que atañe al *origen celta* de la leyenda, menciona el *Conte del Graal*, de Chrétien de Troyes, la *First Continuation to the Conte del Graal* (atribuido a Wauchier de Denain) y la obra anónima *Peredur*.

El Grial de Chrétien está inspirado en los cuentos de los héroes que viajan a reinos maravillosos gobernados por dioses y otras criaturas inmortales que pare-

---

<sup>51</sup> «To avoid treason and wrongful quarrels; to show mercy; never to offer violence, especially sexual violence, to gentlewomen [...] and to fight on their behalf. Later he adds that the quarrels in which a knight fights should come from God or his lady; and he repeats many times and in many forms that true love should be faithful and unchanging». Ibid., p. XIII.

<sup>52</sup> «Then Tor alighted off his mare and pulled out his sword, kneeling, and requiring the king that he would make him knight, and that he might be a knight of the Table Round. As for a knight I will make you, and therewith smote him in the neck with the sword, saying, Be ye a good knight, and so I pray to God so ye may be, and if ye of prowess and of worthiness ye shall be a knight of the Table Round». Thomas MALORY, *op. cit.*, p. 81.



cen poseer el secreto de la eterna juventud. Cuando llegan a su destino, a estos héroes les dan la bienvenida sus anfitriones, regalándoles con maravillosos festines y opíparos banquetes, con delicias exquisitas y licores servidos por artes mágicas en cuernos de la abundancia de oro macizo. Otros elementos mágicos presentes en estas leyendas son espadas encantadas, ajedreces mágicos, lanzas sobrenaturales o el caldero de la sabiduría.

Centrándonos de nuevo en la obra de Chrétien, Perceval, según avanza en su viaje cabalgando a orillas de un río en busca de un puente para cruzar al otro lado, se encuentra con un pescador. Intercambian unas palabras y este último le ofrece al caballero alojamiento en su torre. Una vez allí, mientras disfrutan de un copioso banquete, Perceval ve que una elegante joven está usando para servir un cuenco de oro adornado con hermosas joyas, pero que, a pesar de ofrecerlo a todos los presentes, nadie parece servirse nada de él. Como a Perceval le han enseñado que es mejor no hablar demasiado<sup>53</sup>, a pesar de su curiosidad decide no preguntar por ese cuenco. Finalmente el grial, así como una lanza, pasan a otra estancia<sup>54</sup>.

Está claro que el grial de Chrétien no tiene connotaciones religiosas. Está más bien relacionado con la idea del «cuerno» (un «cuenco» en este caso) «de la abundancia». De hecho, Godwin explica que el paso del mito celta al mito cristiano se debió meramente a un error de transcripción y de traducción: puesto que el término «cors», en francés antiguo, significaba tanto «cuerno» como «cuerpo», así como otras muchas cosas. Por ello, «cors benoiz» (bendito cuerno de la abundancia) fue transcrito erróneamente y traducido, por equivocación, «cors benoit» («bendito cuerpo de Cristo»). De este modo, el cuerno de la abundancia pasó a convertirse en el cáliz que Cristo usó en la Última Cena.

En la *Primera Continuación del Cuento del Grial* (c. 1180-1200) (también conocida como *Première Continuation de Perceval*, *Pseudo-Wauchier* o *Continuation Gauvain*) atribuida a Wauchier de Denain, vuelven a fundirse las influencias cristiana y celta, y el Grial es espiritualizado y tiene la propiedad mágica de moverse por sí solo. Esta vez el viajero que visita el castillo del rico pescador no se trata de Perceval sino de Gawain, y el rey le explica el origen del Grial —pero el caballero se duerme y no llega a escuchar la historia<sup>55</sup>—.

*Peredur* (c. 1200) es un cuento artúrico galés de influencia celta que priva a la búsqueda del grial de los tintes cristianos de la versión que acabamos de comentar.

El protagonista, cansado de tanto viajar, se encuentra con un anciano, acompañado de otras personas que están pescando y que resultan ser sus sirvientes. Ese

---

<sup>53</sup> Chrétien de TROYES (KIBLER, W.W. tr.), «The Story of the Grail (Perceval)», *Arthurian Romances*, Londres, Penguin Books, 2004 (1991), p. 402.

<sup>54</sup> Chrétien de TROYES (Kibler, W.W. tr.), *op. cit.*, pp. 420-21.

<sup>55</sup> Nigel BRYANT tr., *Perceval: The Story of the Grail*, en BREWER, D.S. ed., *Arthurian Studies*, no. 5, Cambridge, D.S. Brewer, 1982, p. 72. This story of Joseph of Arimathe is inspired on an apocryphal addendum to *The New Testament* known as *Nicodemus's Gospel*, written round about the 4<sup>th</sup> century.







anciano no es el abuelo del rey (en la versión cristiana del cuento el rey Pescador es el abuelo de Perceval), sino su tío. Peredur no ve el Santo Grial en forma de un cáliz que contiene la sangre de Cristo, sino como una gran bandeja con la cabeza de un hombre rodeada de un charco de sangre. Al final no supera la prueba a la que es sometido en el castillo del Grial porque cumple el código ciegamente en una situación en la que lo esperable hubiera sido una reacción natural: la curiosidad.

En relación con las raíces cristianas, Godwin incluye *Le Roman du Graal*, de Robert de Boron, *Perlesvaus and The Quest of the Holy Grail*. Sin embargo, después de *Le Roman du Graal*, yo incluiré la *Deuxième Continuation de Perceval or Wauchier de Denain Continuation or Continuation Perceval de Wauchier de Denain* y, después de *The Quest of the Holy Grail*, mencionaré *Troisième Continuation de Perceval de Manessier* y *Continuation du Conte du Graal de Gerbert de Montreuil*, *The History of the Holy Grail* de Henry Lovelich y *Morte Darthur* de Sir Thomas Malory.

En *Joseph of Arimathea*, de la primera parte de la obra de Robert de Boron, el Santo Grial es la vasija que José utilizó para guardar las gotas de sangre que caían del cuerpo sin vida de Jesucristo<sup>56</sup>. Cuando Cristo resucita, se le aparece a José y le reconforta pidiéndole que sea el guardián del cáliz que contiene su sangre<sup>57</sup>.

Perceval es el caballero que busca el Santo Grial, y la naturaleza de tal objeto es la que ya se había establecido en la *First Continuation to the Conte del Graal*. Es innovador el hecho de que presenta por primera vez las propiedades curativas del Santo Grial (que sana al rey Pescador) —es decir, en esta versión, está dotado con las propiedades milagrosas de la Eucaristía, probablemente porque aquí se trataba del cáliz que Cristo había usado en la Última Cena— y también resulta novedosa la referencia a la herencia del título y de la misión del rey Pescador por parte de Perceval —siendo esa misión la de custodiar el Santo Grial—. También se explica que la lanza que lleva otra de las damiselas cuando traen en Grial no es otra que la lanza que Longinus utilizó para cerciorarse que el cuerpo de Cristo en la cruz estaba ya sin vida. Según Godwin, en esta obra el Grial simbolizaba Dios. Así pues, la búsqueda del Santo Grial simbolizaba la búsqueda de Dios y la salvación<sup>58</sup>.

Si la *Deuxième Continuation de Perceval* o *Continuation Perceval* (1205-1210), de Wauchier de Denain, se centra en la búsqueda de Perceval, y sugiere una cristianización de la obra, aunque no tan obvia como la versión que hace Robert de Boron, la obra anónima *Perlesvaus, Li Haut Livre du Graal* (*The High History of the Grail*) fue escrita en prosa, en francés antiguo, alrededor 1205 (entre 1192 y 1225), y tiene influencias tanto de Chrétien como de Robert de Boron.

---

<sup>56</sup> Robert de BORON, (BRYANT, N. tr.), «Joseph of Arimathea», en *Merlin and the Grail: Joseph of Arimathea, Merlin, Perceval. The Trilogy of Arthurian Romances attributed to Robert the Boron*, Cambridge, D.S. BREWER, 2005 (2001), p. 19

<sup>57</sup> Robert de BORON, *op. cit.*, pp. 21-22.

<sup>58</sup> Robert de BORON, (BRYANT, N. tr.), «Perceval», en *Merlin and the Grail: Joseph of Arimathea, Merlin, Perceval. The Trilogy of Arthurian Romances attributed to Robert the Boron*, Cambridge, D.S. Brewer, 2005 (2001), pp. 154-155.





Aquí el Santo Grial es una fuente dotada del poder de adquirir diversas formas, incluyendo la de un cáliz. El protagonista (el Buen Caballero) es descendiente de José de Arimatea, pero su abuelo por parte de padre se llama Nicodemo (no es el rey Pescador, como en otras versiones). El rey Pescador, que es el rey Pelles, y el malvado rey del Castillo Mortal, son sus tíos maternos. Cuando la historia se centra en otro caballero, Sir Gawain, Perceval ya ha pasado a convertirse en el rey Pescador. El Grial, en esta versión, también proporciona la eterna juventud, como queda patente en el episodio en el que Sir Gawain entra en una habitación donde hay 12 viejos caballeros, que supuestamente superan la avanzada edad de 100 años, aunque aparentan 40. Esos hombres forman una especie de hermandad monástica y se hacen llamar «Los caballeros del Grial».

El ciclo de Lanzarote y el Grial, también conocido por los especialistas británicos como el ciclo de la Vulgata, incluye cinco obras: *Estoire del Saint Graal*, *Estoire de Merlin*, *Prose Lancelot*, *Queste del San Graal* y *Mort Artu*. Este ciclo fue recopilado desde 1215 hasta 1235 bien por monjes cistercienses o por personas a quienes ellos pagaban para desempeñar esa tarea de recopilación.

Una vez más, la religión vuelve a ser el trasfondo de *The Quest of the Holy Grail* (*La Queste del Saint Graal*), escrito originalmente en francés, alrededor del año 1220, probablemente por un monje cisterciense, con la diferencia de que, esta vez, Sir Galahad acompaña a Perceval en su búsqueda, se encuentran con Bors, y los tres viajan juntos. En lugar de visitar al rey Pescador, se dirigen al castillo del rey Lisiado o rey Pelles, que resulta ser el tío de Sir Galahad, en lugar del abuelo de Perceval. Allí, el secreto del Santo Grial les es revelado finalmente. José de Arimatea se les aparece y celebra una misa usando la Santa Vasija a modo de cáliz. Y en el momento de la bendición de las especies vieron «salir de la Sagrada Vasija un hombre prácticamente desnudo, y Sus manos y pies y cuerpo estaban sangrando»<sup>59</sup>. Cristo emerge del Grial desnudo y sangrando para recompensarles y anunciarles que su misión ha concluido y Cristo revela que el Santo Grial es «el recipiente del que Jesucristo comió el cordero el día de Pascua con sus discípulos»<sup>60</sup> y les dice que habrá de ser depositado en el templo de la ciudad de Sarraz. Él encomienda a Galahad, Perceval y Bors la tarea de acompañar al Santo Grial a su nuevo destino tras haber curado al rey Lisiado, pero también anuncia que ellos morirán todos excepto uno.

Otras secuelas continúan con estos tintes cristianos de la ceremonia del Grial, como la *Troisième Continuation de Perceval* (1225-1230), de Manessier, secuela sin terminar de la *Deuxième Continuation*, en la que Perceval sucede al rey Pescador en el Castillo del Grial, su contemporánea, la *Continuation du Conte du Graal* (1226-1230), de Gerbert de Montreuil, que también se trata de una secuela inacabada que ofrece un enfoque al mito puramente religioso, y *The History of the*

---

<sup>59</sup> William Wistar COMFORT, tr., *The Quest of the Holy Grail*, Londres, J.M. Dent and Sons, Ltd., 1926, p. 217.

<sup>60</sup> «The bowl from which Jesus Christ ate of the lamb on Easter Day with his Disciples». William Wistar COMFORT, *op. cit.*, p. 219.

*Holy Grail* (c. 1450) de Henry Lovelich, que es una traducción del ciclo francés de la Vulgata.

En la obra de Málory, como vimos en el apartado anterior, los caballeros forman parte de una comunidad gobernada por unos códigos de caballería (forman la «gran confraternidad militar» de la que hablaba Gautier), y, en consonancia, se quieren y se apoyan entre sí a pesar de los riesgos que tengan que correr. Así pues, cuando en la fiesta de Pentecostés se aparece el Santo Grial ante los caballeros para desvanecerse inmediatamente, y Sir Gawain revela su intención de partir en busca del Santo Grial, los otros caballeros de la Tabla Redonda secundan su decisión<sup>61</sup>.

Respecto a la naturaleza del Santo Grial según Malory, él retoma el cuento cristiano *The Quest of the Holy Grail* (*La Queste del Saint Graal*, c. 1220) y, como en esa obra, Sir Galahad será finalmente el campeón del Grial, ayudado en su búsqueda por Perceval y Sir Bors.

En cuanto a la rama alquímica, Godwin sólo se refiere a *Parzival*, de Wolfram von Eschenbach, pero yo también incluiría aquí *Diu Crone*, de Heinrich von den Turlin.

*Parzival* (c. 1217), escrito, como ya se ha mencionado, por Wolfram von Eschenbach —nos muestra un Santo Grial que es una piedra del Cielo. Parzival, cansado de viajar, pregunta a un pescador (llamado Anfortas en esta versión, en lugar de «rey Pescador») por un lugar para detenerse a descansar, y el último, como en otras versiones, le envía a un castillo cercano. Una vez allí, el caballero ve cómo todos los nobles que están disfrutando en ese momento de un banquete, se sirven del mismo Grial, que es definido como sigue:

El grial, el fruto de la mayor de las bendiciones,  
La plétora de la dulzura,  
Prácticamente poseía los atributos  
Que el hombre imputa al reino de los cielos<sup>62</sup>.

Esta obra, repleta de símbolos alquímicos relacionados con Jesucristo y con la redención, conserva el tufillo cristiano introducido en la *First Continuation to the Conte del Graal* (c. 1180-1200).

Godwin afirma que, en esta versión, Sir Gawain es el alter-ego mundano de Parzival. El primero es el buen caballero que representa el epítome del caballero errante artúrico en el contexto de la comunidad de la Tabla Redonda, el segundo es

<sup>61</sup> MALORY, Thomas (COOPER, Helen ed.), *Sir Thomas Malory. Le Morte Darthur. The Winchester Manuscript*. Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 318.

<sup>62</sup> «The Grail, the fruit of highest bliss,  
The plethora of sweetnesses,  
Well-nigh possessed the attributes  
That man to heaven's realm imputes».

ESCHENBACH, Wolfram von (ZEYDEL, Edwin H. tr.), *Parzival*. Chapel Hill, North Carolina University Press, p. 338, líneas 21-24.

la parte espiritual de Gawain y el perfecto caballero tanto en la comunidad de la Table Redonda como en la del Grial.

En *Diu Crone* (*Corona engastada*), escrita por Heinrich von den Turlin en 1224, el santo Grial es un plato de plata lleno de piedras preciosas. Sir Gawain es testigo de cómo el rey Pescador lleva a cabo una especie de ceremonia eucarística en frente de todos sus invitados, y pregunta sobre el significado del misterioso rito. El hecho de formular su pregunta libera a todos los presentes y Gawain es alabado y recompensado por ello. Si en los relatos cistercienses del Grial el héroe solía ser Galahad, en esta versión alemana Gawain es el elegido.

Como hemos visto, unas versiones identifican el Grial con calderos mágicos celtas y con el cuerno de la abundancia, otras, con la copa en la que Cristo vertió el vino en la Última Cena, a la vez que decía «Este es mi cuerpo», y también con el cáliz que contenía la sangre de Cristo que goteaba de su cuerpo en la crucifixión. En resumen, no puede haber un único Grial desde el momento en que no existe sólo un cuento del Grial. Este santo tesoro se manifiesta de distintas formas a aquellos que lo buscan, a aquellos caballeros andantes de la Tabla Redonda a quienes se les concedió el privilegio de poder contemplarlo: Perceval, Galahad, Gawain and Boors<sup>63</sup>.

Según lo hasta ahora expuesto, podemos deducir que, una vez hemos revisado las diversas versiones medievales de la búsqueda del Santo Grial<sup>64</sup>, hemos hallado que los caballeros se lanzaban a una misión incierta en busca de Dios, de alcanzar la fama y la salvación, observando un código de caballería que guiaría sus pasos —unas veces a la gozosa victoria, como otras al más rotundo de los fracasos—, pero siempre siguiendo los ideales cristianos de compañerismo y misericordia. Después de todo, citando a Gautier: «la caballería nunca ha sido, no es y nunca será otra cosa que una fuerza armada al servicio de una verdad co mensaje de paz<sup>65</sup>».

---

<sup>63</sup> Véanse SINCLAIR, A., *The Discovery of the Grail*, Londres, Random House, 1998, p. 124. Para más información sobre la leyenda del Santo Grial, véanse A.C.L. BROWN, *The Origin of the Grail Legend*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1943; Richard CAVENDISH, *King Arthur and the Grail*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1978; N. CURREN-BRIGS, *The Shroud and the Grail*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1987; S. EVAN, *In Quest of the Holy Grail*, Londres, Dent, 1898; Corinne HELINE, *Mysteries of the Holy Grail*, Los Angeles, New Age Press, 1977; Emma JUNG y Marie-Louise von FRANZ, *The Grail Legend*, Londres, Hodder & Stoughton, 1971 (1960); Dorothy KEMPE, *The Legend of the Holy Grail*, Londres, K. Paul, Trubner and Co., 1934 (1905); Jean MARKALE, *The Graal*, Paris, Retz, 1982; John MATTHEWS, *El Santo Grial*, Madrid, Debate, 1994 y *La tradición del Grial*, Madrid, EDAF, 1991; W. Alfred NUTT, *The Legends of the Holy Grail*, Popular Studies in Mythology Romance and Folklore, núm. 14., Londres, David Nutt, 1902 y *Studies on the Legend of the Holy Grail: With Especial Reference to the Hypothesis of its Celtic Origin*, Folk-Lore Society Publications, no. 23, Londres, David Nutt, 1888; Martín de RIQUER, *La leyenda del Graal y temas épicos medievales*, Madrid, Editorial Prensa Española, 1968; W.J. STEIN, *The Ninth Century and the Holy Grail*, Londres, Temple Lodge Press, 1989.

<sup>64</sup> Para más información, léanse las obras de Roger Sherman LOOMIS ed., *Arthurian Literature in the Middle Ages. A Collaborative History*. Oxford, The Clarendon Press, 2001 (1959) y *The Development of Arthurian Romance*, Nueva York, Dover Publications Inc., 2000 (1963).

<sup>65</sup> «Chivalry has never been, is not, and never will be anything but armed force in the service of unarmed truth». Leon GAUTIER, *op. cit.*, p. 38.



## 5. LAS POMPAS FÚNEBRES

En la Edad Media era relativamente fácil distinguir los signos de una muerte inminente, a través de una enfermedad, antes de que aconteciese el fallecimiento. Eso daba tiempo a la familia a planificar los preparativos oportunos.

Las muertes repentinas no eran deseadas. Había incluso dos creencias distintas para evitar el acacimiento de tal desgracia. Una de ellas era mirar la imagen de San Cristóbal (de ahí que las imágenes de este santo estuvieran pintadas en la pared existente frente a la puerta de la iglesia, a fin de que todo el mundo pudiera verlo al pasar por delante) y otra era ver la elevación de la hostia, lo que trajo como consecuencia que la gente saliera corriendo de iglesia a iglesia para ver el mayor número de consagraciones posibles. Lamentablemente, todas estas precauciones sólo proporcionaban protección para el día en que se veían<sup>66</sup>.

La Extrema Unción era considerada «salud para cuerpo y alma». También evitaba que el cuerpo pudiera ser utilizado por el diablo. Durandus<sup>67</sup> describía la unción, y las reglas que le eran aplicadas: podía ser administrado por un solo sacerdote si no se encontraban más (lo que sugiere que normalmente era administrada por dos o más); el moribundo debía tener al menos 18 años; a un enfermo sólo se le podía aplicar la extrema unción una vez al año (aunque se pusiera enfermo muchas veces); y debía ser solicitada y no forzada sobre nadie. Más aun, había un método prescrito para administrarla —la unción debería aplicarse a muchas partes del cuerpo o de los miembros del mismo, especialmente la cabeza, donde residían principalmente los cinco sentidos. Si la persona estaba confirmada, se debían ungir las sienes, en lugar de la frente.

La importancia de la Extrema Unción era doble: por un lado mostrar que la persona ungida creía firmemente en Cristo y en las enseñanzas de la Iglesia; por otro, fortalecer el alma para mantenerse firme frente a los demonios que pronto la irían a asediar.

Alrededor de la persona moribunda solía haber mucha gente: el sacerdote, la familia, amigos y doctores, y todos ellos jugaban su papel. Cuando fallecía, se dejaba el cuerpo en la cama, con una vela encendida en la cabecera, y la mortaja se iba cosiendo por el centro, hasta que cubría el cuerpo completamente.

El cuerpo no se metía en el ataúd hasta que estuviera amortajado o vestido apropiadamente. Parece ser que era entonces cuando los demás se vestían de luto. A partir de ese momento, el cuerpo era sacado de casa rápidamente, para ser llevado a la iglesia, donde permanecería hasta la hora del entierro. El traslado del cadáver de la iglesia al cementerio se hacía en procesión. Quien iba en cabeza de la procesión tocaba una campana, y la gente iba rezando y, si estaba oscuro, llevaban antorchas.

---

<sup>66</sup> Para más información al respecto, véase Christopher DANIELL, *Death and Burial in Medieval England*, Florence, KY, Routledge, 1998, pp. 29-33.

<sup>67</sup> DURANDUS escribió, en 1286, *Rationale divinatorum officiorum*, Mainz, Fust y Schoeffer, 1459.



Sin embargo, en el mundo artúrico, se suele hacer referencia al fallecimiento, pero no a la ceremonia posterior. Por ejemplo, en *The Quest of the Holy Grail*, Galahad —hijo de Lanzarote y de la hija del rey Pescador— se convierte en el campeón del Santo Grial. Pero es el primero en morir: fallece repentinamente y sus compañeros lo entierran, pero no hay más referencia a la ceremonia, aunque sí ocurre un milagro:

Una gran maravilla aconteció a la muerte de Galahad: sus dos compañeros restantes vieron, con gran nitidez, bajar una mano del cielo, pero no el cuerpo al que pertenecía. Se dirigió directamente a la Vasija Sagrada y la tomó, junto a la lanza, y se las llevó al cielo, y desde entonces ningún hombre ha osado jamás decir que hubiera visto el Santo Grial<sup>68</sup>.

*The History of the Holy Grail* (c. 1450) de Henry Lovelich es una traducción del ciclo francés de la Vulgata, con un par de innovaciones añadidas: el entierro de José en Glastonbury, según la ceremonia cristiana, y el énfasis en el papel de Merlín como profeta del Santo Grial.

Pero la manera más ceremoniosa y pomposa de pasar al otro mundo en toda la literatura artúrica es, sin duda alguna, la del Rey Arturo. Ya Geoffrey of Monmouth hacía referencia a cómo éste había sido herido de muerte y llevado a la Isla de Avalon, para que allí curaran sus heridas. Si bien, antes de irse, entregó la corona de Inglaterra a su primo Constantino en el año 542<sup>69</sup>. Wace añade que aún sigue allí, y que los britanos aguardan su regreso, y así, como si de Jesucristo se tratase, tienen la esperanza de que regrese y viva de nuevo entre ellos<sup>70</sup>. Y el Arturo de Layamon anuncia que se irá a Avalon, a ser curado por la hermosa reina elfa Argante, para luego regresar y vivir feliz entre los britanos, mientras que el de Robert de Boron irá a Avalon en busca de los cuidados de su hermana Morgana<sup>71</sup>.

Con cada nueva versión van creciendo la magia y la leyenda en torno a la muerte del Rey Arturo, hasta que Málory, en 1485, ya le pone tres reinas de acompañantes en ese último viaje a Avalon, que tiene más similitudes con el último viaje al otro lado de la laguna Estigia de la antigua mitología griega que con la muerte cristiana. Luego añade que ellas, con el paso del tiempo, volvieron a traerle para que su cadáver fuera enterrado. Y aunque la leyenda cuenta que Arturo no murió realmente, sobre su tumba se puede leer «Hic Facet Arthurus, Rex quondam, Rexque futurus»<sup>72</sup>.

---

<sup>68</sup> «A great marvel followed immediately on Galahad's death: the two remaining companions saw quite plainly a hand come down from heaven, but not the body it belonged to. It proceeded straight to the Holy Vessel and took both it and the lance, and carried them up to heaven, to the end that no man since has ever dared to say he saw the Holy Grail». P. M. MATARASSO ed., *The Quest of the Holy Grail*, Harmondsworth, Penguin, 1969, p. 284.

<sup>69</sup> Geoffrey of MONMOUTH, *op. cit.*, p. 261.

<sup>70</sup> WACE, *Li Romans de Brut*, Rouen, Édouard Frère, Éditeur, 1838.

<sup>71</sup> Robert de BORON, *op. cit.*, p. 171.

<sup>72</sup> MALORY, Thomas (MATTHEWS, John, ed.), *Le Morte D'Arthur*, Londres, Cassell & Co., 2000, p. 884. Véase a este respecto Debra N. MANCOFF, ed., *King Arthur's Modern Return*, Nueva York, Garland Publishing, Inc., 1998.



Hasta aquí se ha analizado la recurrencia del tema de la pompa y ceremonia en la literatura artúrica, estudiando la ceremonia de coronación, la celebración del matrimonio, la ceremonia de investidura del caballero, la ceremonia del Santo Grial, y las pompas fúnebres, comparando la práctica habitual en la Inglaterra medieval con el tratamiento que se ofrece en las obras, y se ha llegado a la conclusión de que ese tratamiento de la pompa y la ceremonia suele obviar los detalles del protocolo de la vida real, y si los primeros autores (Monmouth, Wace y Layamon) resultan escuetos en sus referencias al tema, los escritores posteriores suelen prodigarse más en las descripciones y proporcionar más información según va creciendo el mito a lo largo de los siglos en la Edad Media, hasta llegar a conformar todo un mundo artúrico de reyes y de reinas, de magos y hechiceras, de caballeros y damiselas, de retos y misiones, de justas y torneos, de banquetes y celebraciones, y cómo no, de pompa y ceremonia.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRIL SÁNCHEZ, Jorge, «The Medieval Orders of Knights and their Historical Exemplary Nature of the Arthurian Myth», en María José ÁLVAREZ FAEDO ed., *Avalon Revisited: Reworkings of the Arthurian Myth*, Berna: Peter Lang, 2007, pp. 21-46.
- ÁLVAREZ FAEDO, María José ed., *Avalon Revisited: Reworkings of the Arthurian Myth*, Berna, Peter Lang, 2007.
- BORON, Robert de «Merlin», *Merlin and the Grail. Joseph of Arimathea, Merlin, Perceval*, Cambridge, D.S. Brewer, 2005 (2001), pp. 45-114.
- BORON, Robert (BRYANT, N. tr.), «Joseph of Arimathea», en *Merlin and the Grail: Joseph of Arimathea, Merlin, Perceval. The Trilogy of Arthurian Romances attributed to Robert the Boron*, Cambridge, D.S. Brewer, 2005 (2001), pp. 15-44.
- «Perceval», en *Merlin and the Grail: Joseph of Arimathea, Merlin, Perceval. The Trilogy of Arthurian Romances attributed to Robert the Boron*, Cambridge, D.S. Brewer, 2005 (2001), 115-172.
- *Merlin and the Grail: Joseph of Arimathea, Merlin, Perceval. The Trilogy of Arthurian Romances attributed to Robert the Boron*, Cambridge, D.S. Brewer, 2005 (2001).
- BORON, Robert de, *First Continuation to the Conte del Graal*, en LOOMIS, Roger Sherman tr., *The Grail: From Celtic Myth to Christian Symbol*, New York, Columbia University Press, 1963, pp. 67-73.
- BRAULT, Gerald J., *Early Blazon*, Woodbridge, Boydell Press, 1997.
- BROWN, A.C.L., *The Origin of the Grail Legend*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1943.
- BRYANT, Nigel tr., *The High History of the Grail. Perlesvaus (c. 1200)*. Totowa, N.J., Rowman & Littlefield, 1978.
- *Perceval: The Story of the Grail*, en Brewer, D.S. ed., *Arthurian Studies*, no. 5, Cambridge, D.S. Brewer, 1982. (Contiene: The First Perceval Continuation, The Second Perceval Continuation; Manessier, Perceval Continuation [the third continuation]; Gerbert De Montreuil, Perceval Continuation).
- CAVENDISH, Richard, *King Arthur and the Grail*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1978.



- COMFORT, William Wistar tr., *The Quest of the Holy Grail*, London, J.M. Dent and Sons, Ltd., 1926.
- COOPER, Helen ed., «Introduction», *Sir Thomas Malory. Le Morte Darthur. The Winchester Manuscript*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. VII-XXII.
- CURRER-BRIGS, N., 1987, *The Shroud and the Grail*, London, Weidenfeld & Nicholson.
- The Didot Perceval* (c. 1191-1202), en SKILES, Dell tr., *The Romance of Perceval in Prose: E Manuscript of the Didot Perceval*, Seattle, Washington University Press, 1961, pp. 43-48, 66-691.
- DURANDUS, *Rationale divinatorum officiorum*, Mainz, Fust y Schoeffer, 1459.
- ESCHENBACH, Wolfram von, *Parzival*, Londres, Penguin Books, 1980.
- ESCHENBACH, Wolfram von (ZEYDEL, Edwin H. tr.), «Parzival at the Grail Castle». *Parzival*. Chapel Hill, North Carolina University Press, pp. 115-127.
- EVAN, S., *In Quest of the Holy Grail*, London, Dent, 1898.
- FRANCISQUE-MICHEL ed., *Gesta Regum Britanniae A Metrical History of the Britons of the 13th Century Now First Printed from Three Manuscripts*, Bangor, Cambrian Archaeological Association, 1862.
- FURNIVALL, F.J., *The History of the Holy Grail*, 4 vols. London, Trubner, 1874-1905. (It includes Lovelich's version.)
- GAUTIER, Leon (DUNNING, D.C. tr. & LEVRON, J. eds.), *Chivalry*, Londres, Phoenix House, 1965.
- GAUTIER, Léon 1989: *Chivalry. The Everyday Life of the Medieval Knight*. New York, Crescent Books.
- GODWIN, Malcolm, *The Holy Grail: Its Origins, Secrets & Meaning Revealed*, London, Labyrinth Publishing, 1994.
- GUEST, Charlotte tr., *Peredur*. In *Mabinogion*, London, Ballantyne Press, 1910 (c. 1200).
- HELINE, Corinne, *Mysteries of the Holy Grail*, Los Angeles, New Age Press, 1977.
- HORNE, Andrew (WHITTAKER, William J. ed.), *The Mirror of Justices*, Selden Society 7, London, B. Quaritch, 1895.
- JUNG, Emma & FRANZ, Marie-Louise von, *The Grail Legend*, Londres, Hodder & Stoughton, 1971 (1960).
- KEMPE, Dorothy, *The Legend of the Holy Grail*, London, K. Paul, Trubner and Co., 1934 (1905).
- KIBLER, William W. tr., *Arthurian Romances of Chretien de Troyes*, Harmondsworth, Penguin, 1991.
- LACY, Norris J. ed., *Medieval Arthurian Literature. A Guide to Recent Research*, London, Taylor and Francis, 1996.
- LAYAMON (BARRON, W.R.J. and WEINBERG, S.C. eds. y tres.), *Brut or Historia Brutonum*, Harlow: Longman, 1995.
- LEGG, L.G. Wickham, *English Coronation Records*, Westminster, Constable & Co., Ltd. 1901.
- LEYSER, Henrietta, *Medieval Women. A Social History of Women in England 450-1500*. Londres, Phoenix Press, 2002 (1995).
- LOOMIS, Roger Sherman tr., *Arthurian Legend in Medieval Art*, Londres, Oxford University Press, 1938.
- *The Grail: From Celtic Myth to Christian Symbol*, New York, Columbia University Press, 1963.
- *The Development of Arthurian Romance*, Nueva York, Dover Publications Inc., 2000 (1963).
- *Arthurian Literature in the Middle Ages. A Collaborative History*. Oxford, The Clarendon Press, 2001 (1959).





- LULL, Ramón (CUENCA, L.A. de tr. y ed.), *Libro de la orden de caballería*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- MALORY, Thomas (COOPER, Helen ed.), *Sir Thomas Malory. Le Morte Darthur. The Winchester Manuscript*. Oxford, Oxford University Press, 1998.
- MALORY, Thomas (MATTHEWS, John, ed.), *Le Morte D'Arthur*, London, Cassell & Co., 2000.
- MANCOFF, Debra N. ed., *King Arthur's Modern Return*, Nueva York, Garland Publishing, Inc., 1998.
- MANESSIER (TOURY, Marie-Noëlle ed.), *La troisième continuation du conte du Graal*, París, Champion, 2004.
- MARKALE, Jean, *The Graal*, Paris, Retz, 1982.
- MATARASSO, P.M. ed., *The Quest of the Holy Grail*, Harmondsworth, Penguin, 1969.
- MATTHEWS, John, *El Santo Grial*, Madrid, Debate, 1994.
- *La tradición del Grial*, Madrid, Edaf, 1991.
- MELLER, W.C., *A Knight's Life in the Days of Chivalry*, Londres, T. Werner Laurie Limited, 1924.
- MILLIKEN, E.K., *Chivalry in the Middle Ages*, Londres, Macmillan & Co. Ltd., 1968.
- MONMOUTH, Geoffrey of, *History of the Kings of Britain*, Harmondsworth, Penguin Books, 1986 (1968).
- MORRIS, Rosemary: *The Character of King Arthur in Medieval Literature*. Londres: Boydell & Brewer Ltd., 1982.
- NEUBECKER, Otfried, *Heraldry: Sources, Symbols and Meaning*, Maidenhead, McGraw-Hill, 1976.
- NUTT, W. Alfred, *The Legends of the Holy Grail*, Popular Studies in Mythology Romance and Folklore, no. 14, London, David Nutt, 1902.
- *Studies on the Legend of the Holy Grail: With Especial Reference to the Hypothesis of its Celtic Origin*, Folk-Lore Society Publications, no. 23, London, David Nutt, 1888.
- PAUPHILET, M. Albert ed., *La Queste del Saint Graal* (c. 1220), Paris, Champion, 1923.
- PHILLIPS, Graham, *The Search for the Grail*, London, Century, 1995.
- RENNES, William of, (WRIGHT, N. ed.), *Gesta Regum Britanniae, The Historia Regum Britannie of Geoffrey of Monmouth*, vol. v, Cambridge, D.S. Brewer, 1991.
- RESINA, Joan Ramon, *La búsqueda del Grial*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- RIQUER, Martín de, *La leyenda del Graal y temas épicos medievales*, Madrid, Editorial Prensa Española, 1968.
- SINCLAIR, A., *The Discovery of the Grail*, London, Random House, 1998.
- SKILES, Dell tr., *The Romance of Perceval in Prose: E Manuscript of the Didot Perceval*, Seattle, Washington University Press, 1961.
- SOMMER, H.O. ed., *The Vulgate Version of the Arthurian Romances*, 8 vols, Washington, Carnegie Institution, 1909-16; reprint New York, Carnegie Institution, 1979.
- STEIN, W.J., *The Ninth Century and the Holy Grail*, London, Temple Lodge Press, 1989.
- STONE, Brian, *Sir Gawain and the Green Knight*, Harmondsworth, Penguin Books, 1987 (1959),
- TROYES, Chétien de, (KIBLER, W.W. tr.), «Cligés», *Arthurian Romances*, Londres, Penguin Books, 2004 (1991), pp. 123-205.
- «Erec and Enide», *Arthurian Romances*, Londres, Penguin Books, 2004 (1991), pp. 37-122.





- «The Story of the Grail (Perceval)», *Arthurian Romances*, Londres, Penguin Books, 2004 (1991), pp. 381-494.
- *Arthurian Romances*, Londres, Penguin Books, 2004 (1991).
- TURLIN, Heinrich von den (THOMAS, J.W. tr.), *The Crown (Diu Crone)*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1989.
- WACE, *Li Romans de Brut*, Rouen, Édouard Frère, Éditeur, 1838.
- WARRE CORNISH, F., *Chivalry*, Londres, Swan Sonnenschein & Co, 1901.
- WOOLLEY, Reginald Maxwell, B.D., *Coronation Rites*, Cambridge, at the University Press, 1905.





# LA LENGUA NOTARIAL EN EL CONTEXTO SOCIAL DE LA EDAD MEDIA

Pilar Díez de Revenga Torres\*  
Universidad de Murcia

## RESUMEN

Una vez destacada la importancia de determinados documentos jurídicos para el estudio de la lengua, nos ocupamos de las fórmulas de tratamiento, así como del léxico y de los binomios sinónimos que aparecen en la documentación estudiada.

**PALABRAS CLAVE:** Historia de la Lengua Española, Lengua Jurídica, Historia del Léxico Español.

## ABSTRACT

«Notarial Language in the Medieval Social Context». Once the importance of particular legal documents has been highlighted for the study of language, we aim at dealing with the forms of address, lexis and synonymic couples appearing in those texts.

**KEY WORDS:** History of the Spanish Language, Legal Language, History of Spanish Lexis.

Para intentar aproximarnos a la lengua de la Edad Media debemos hacerlo comprendiendo las circunstancias políticas y, sobre todo, sociales en que se desarrollaba la vida y procurando no dejarnos envolver por la mentalidad moderna y entender que el ritmo de vida era otro y que las relaciones sociales estaban muy estamentadas. Así solo podremos estudiar las fórmulas de tratamiento u otras fórmulas en general.

Tampoco debemos olvidar que para intentar esta aproximación únicamente disponemos de textos, aunque para estudiar determinado léxico podamos servirnos de pinturas o esculturas que nos muestran figuras humanas con los atavíos propios del estatus al que pertenecían. Sobre los textos es preciso hacer algunas observaciones y se refieren al género al que pertenecen porque prácticamente se encuadran en dos grandes bloques: los literarios y los no literarios, sobre todo los jurídicos porque en la Edad Media la lengua de la ciencia era el latín. De los primeros, que nos proporcionan mucha información sobre las relaciones humanas, podemos decir que para analizar la lengua presentan el problema de la escasez de origina-



les y, como las ediciones que podemos leer hoy día se han hecho sobre copias posteriores, puede haber variaciones sustanciales que desvirtúen el estudio de un estado de lengua. Es sabido que los copistas posteriores modernizaban el texto o, simplemente, se equivocaban y pensar lo contrario es negar los objetivos de la ecdótica.

En cambio, los textos jurídicos son más fiables y nos proporcionan muchos datos porque se conserva una cantidad considerable en su soporte original y en ellos se suele indicar la fecha, el lugar y, a menudo, el nombre del amanuense que lo escribió y esto nos ayuda a ubicar en su preciso contexto los resultados de nuestros estudios. Pero no todo son ventajas; la lengua jurídica es arcaizante: hoy día aún se usa *otrosí* y términos semejantes; es muy formularia y para muchos críptica, de ahí que un lego en la materia desconfíe de la justicia o de quien la represente y surjan dichos del tipo *quien hace la ley, hace la trampa* o *donde está la ley, está la trampa*, entre otros motivos porque no conoce las fórmulas y es consciente de que se le puede confundir con facilidad<sup>1</sup>.

Los fueros y los documentos jurídico-notariales, como los literarios pero por otras razones, también nos ofrecen información sobre la sociedad porque su funcionamiento se regulaba con su emisión.

Por otra parte, en una época en que se sucedían guerras y epidemias también había, en tiempos de paz, ocasión para las celebraciones y los excesos. Consecuencia de estos fue que se regulara mediante leyes suntuarias e, incluso, en *Las Partidas* el uso de prendas, tejidos y su color o joyas que se habían de usar: los jóvenes debían vestir colores «bermejós e jaldes, e verdes, e cardenos por que les diessen alegría»<sup>2</sup>; constituye un ejemplo el hecho de que Fernando III, Luis IX de Francia y Jaime I de Aragón moderaran las costumbres adquiridas del lujo oriental que habían introducido las Cruzadas<sup>3</sup>. Disposiciones de este tipo no solo proliferaron en la Edad Media sino en épocas posteriores. De hecho, para compensar los abusos que se cometían se multiplicaban las donaciones a iglesias y cenobios y la actitud de la población causó que en los documentos en romance, de donde habían desaparecido ya las fórmulas de las penas corporales: *lepra percuciatur*<sup>4</sup> (s. VI-VII), se sustituyera la *ira Dei* por la *ira regis* y desaparecieran ciertas fórmulas penales de los documentos como las del tipo de «Sea maldicho de Dios omnipotent e de la uirgin Sancta Maria e de todos los santos e sea dapnado con Judas el traidor dentro de los

\* Fecha de recepción: 01-07-2009.

<sup>1</sup> P. DíEZ DE REVENGA TORRES, «Innovación y tradición en las lenguas de especialidad: el ejemplo de la lengua jurídica», *Las lenguas de especialidad y su didáctica. Actas del Simposio Hispano-Austriaco*, Tarragona, Universitat Rovira y Virgili, 2001, pp. 103-112.

<sup>2</sup> Alfonso X: *Segunda Partida*, Ley XVIII, Título XXI. Edición del Boletín Oficial del Estado.

<sup>3</sup> J. PUIGGARÍ, (1890), *Estudios de indumentaria española concreta y comparada*, Barcelona, Imp. De Jaime Jepús y Roviralta. Facsímil, Valencia, 1998, p. 13 y P. DíEZ DE REVENGA TORRES, «Usos sociales, legislación y lengua en la Edad Media», *Las Letras y las Ciencias en el Medievo Hispánico*, Granada, Editorial de la Universidad, 2006, pp. 87-105.

<sup>4</sup> *Apud* A. CANELLAS (ed.), *Colección diplomática hispano-visigoda*, Zaragoza, Inst. Fernando el Católico, 1979.

ynfiernos...»<sup>5</sup>. En estas fórmulas que se ampliaban y se combinaban elementos en los que aparecían personajes bíblicos más o menos conocidos como Datán y Abirón y otros más oscuros como Ananías y Safira<sup>6</sup>.

Si estudiamos, más que el estado de lengua en sí mismo, las fórmulas sobre las que se articulaba la estructura de los textos jurídicos observaremos que muchas de ellas son características de determinados apartados de los documentos, mientras que otras solo aparecían en algunos. Por este motivo, comenzaremos por las que se referían al rey y a las autoridades.

*Nos* se utiliza indistintamente para expresar un sujeto único o múltiple, alternando con *yo*<sup>7</sup>:

commo *nos* don Alfonso (Murcia, 1260),  
como *yo*, don Enrique, por la graçia de Dios, rey de Castilla (Cortes de Madrid, 1391)  
commo *yo* enfante don Manuel (Elche, 1269)  
commo *nos* infante don Manuel (Elche, 1272)  
commo *nos* Garcia Domínguez, notario (Murcia, 1272)  
commo *yo* Garcia Domínguez, notario (Murcia, 1272)

No obstante, sí hay diferencias entre el tratamiento que recibía el rey y el que se otorgaba a la reina consorte. Así vemos que en el siglo XIII<sup>8</sup>, y aun después, para referirse al monarca se le destina el superlativo relativo, mientras que a la reina no, quizás porque el poder emanaba de él. Así vemos: el *mucho alto e muyt noble seynor* don Alfonso (Murcia, 1266) o el *mucho noble et mucho alto sennor* don Alfonso (Murcia, 1272) frente a el *mucho noble* rey don Ferrando, uostro padre, et de la reyna uostra madre, que buena posa ayan (Murcia, 1272), *much alta sennora* donna Leonor... reyna d'Aragon (1331), aunque no siempre era igual porque en algunos documentos consultados del siglo XVI<sup>9</sup> a la reina ya se refieren como Doña Juana por la graçia de Dios *reyna...* (1505, Toro) a pesar de que es *muy poderosa señoira* (Burgos, 1515) y si en algún documento se cita a su consorte, el tratamiento es el

---

<sup>5</sup> Apud R. MENÉNDEZ PIDAL (ed.), *Documentos lingüísticos de España, 1 (Reino de Castilla)*, Madrid, CSIC, reimpr., 1966; San Millán de la Cogolla, 1270.

<sup>6</sup> P. Díez de Revenga, «Algunas expresiones de la *sanctio* en cartas medievales», *Voces*, 2 (1991), pp. 63-72, y *Lengua y estructura textual de documentos notariales de la Edad Media*, Murcia, Real Academia de Legislación y Jurisprudencia, 1999.

<sup>7</sup> P. Díez de Revenga Torres, *Lengua y estructura textual de documentos notariales de la Edad Media*, 1999, *op. cit.*

<sup>8</sup> Los ejemplos proceden de las colecciones documentales editadas por J. Torres Fontes (ed.), *Colección de documentos para la historia del Reino de Murcia*; vol. II: *Documentos del siglo XIII*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1969, y I. García Díaz (ed.), *Documentación medieval del Archivo Municipal de Lorca (1257-1504)*, Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, Universidad de Murcia y Ayuntamiento de Lorca, 2007.

<sup>9</sup> Los ejemplos se localizan en A. Gomariz Marín (ed.), *Colección de documentos para la historia del Reino de Murcia*, vol. XXIII: *Documentos de Juana I (1505-1510)*, Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, 2006.



mismo: Don Felipe e doña Juana por la gracia de Dios *rey e reyna...* (1506, Valladolid). Mientras que el concejo no suele recibir tratamiento: *nos el conçejo*, sí la reciben autoridades de Orihuela, ya parte del reino vecino: *Honorables* justicia, jurados, oficiales e omes buenos de la çibdad de Orihuela (Orihuela, 1445), mientras que el Consejo sí es *Del su muy alto e solepne* Consejo (Lorca, 1493).

En cambio, tanto en la *Crónica de Alfonso X*<sup>10</sup> como en el *Compendio Historial*<sup>11</sup> se usa *tú*, por ejemplo, cuando narran el diálogo entre la reina doña Violante y la emperatriz de Constantinopla en una época en que esa fórmula de tratamiento solo la empleaba el héroe cuando se dirigía a parientes y vasallos jóvenes o en los fueros municipales cuando se reflejaba el discurso de la gente del pueblo. Es más tarde cuando se generaliza entre iguales o en el trato de superior a inferior<sup>12</sup> y llama la atención el contraste entre la ceremonia que se relata en ambas obras cuando se refieren al recibimiento que hizo el rey a la emperatriz y el diálogo entre las damas. Si el hecho se sitúa en el siglo XIII, el uso de *tú* se puede explicar porque tanto la *Crónica* como el *Compendio* no son coetáneos de los hechos, sino que la primera se mandó escribir en los últimos años del reinado de Alfonso XI y el segundo es obra de fines del siglo XV, de ahí que cuando relata la conversación entre damas de alta alcurnia, reproduciendo un discurso directo, no se sirva de *vos*, lo que representa una modernización de los tratamientos del siglo XIII: «Tú estás *con tu honra e Dios la mantenga...*» (c. XVII).

*Salut e gracia* (1320, IV, 25. Ávila) se utilizaba como saludo, por ejemplo, cuando el rey se dirigía a un concejo y se repite en todos los documentos que presentan esa estructura. Se transmite a lo largo de los siglos, desde la Edad Media, conservándose en la época contemporánea *salud* como saludo en contextos más restringidos, en los brindis e, incluso, como expresión de buenos deseos ante el estornudo.

En la *Crónica de Alfonso X* podemos leer la narración de diversos episodios de su reinado. Además de las intrigas con los ricos hombres o de las guerras, otros pasajes narran las preocupaciones del rey por su descendencia. Por ello, procede a buscar consorte a su hijo Fernando. Cuando narra el cronista el proceso, insiste en especificar la posición en la línea sucesoria y lo hace de esta manera:

«veyendo quel infante don Ferrando, *su fijo primero heredero*, era en tiempo de aver muger» (c. XVII)

«enbió rogar que le diese *su fija* donna Blanca para que casase con *su fijo* don Ferrando...» (c. XVII).

<sup>10</sup> M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (ed.), *Crónica de Alfonso X*, Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, 1998. En adelante, la referencia que se haga a los capítulos de estas obras se indicará entre paréntesis. La serie más baja corresponde a la *Crónica* y la más alta al *Compendio* que se cita en la nota siguiente.

<sup>11</sup> C. ARMENTEROS LIZANA (ed.), *Compendio historial*, Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio y Asamblea Regional, 2000.

<sup>12</sup> R. LAPESA MELGAR, «Personas gramaticales y tratamientos en español», *Revista de la Universidad de Madrid*, XIX, IV (1970), pp. 141-167.

«Et allí [Burgos] veno a él su sobrino *fijo heredero* del rey de Inglaterra» (c. xvii).

En la *Crónica de Alfonso X* y en el *Compendio Historial* se da cuenta de la boda del heredero con variantes. En ambas el tratamiento de los asistentes es el mismo y a ella asistieron «todos los grandes sennores perlados, ricos omnes et caualleros et los procuradores de las çibdades de sus regnos», además de don Felipe, «*fijo primogénito* del rey don Luys de Francia, e don Eduardo, *fijo primogénito* del rey de Inglaterra... et el ynfante don Pedro, *fijo primogénito* del rey don Jaymes de Aragón», a los que se sumaban grandes señores, arzobispos, obispos, condes, duques, caballeros de las órdenes militares, etc. Para poner de manifiesto la importancia de la ceremonia en la *Crónica* se cuenta que «E fueron juntados y del regno e de fuera del regno muchas gentes, e fizieron y muchas alegrías» (c. xviii), mientras que el *Compendio* solo se refiere a que «et fizo y bodas mucho solepnemente y a que fueron fechas muy grandes fiestas en estas bodas» (c. dxxxix).

Otro episodio que se relata tanto en la *Crónica de Alfonso X* (c. xvii) como en el *Compendio Historial* (c. dxxxix) es la aparición de la emperatriz de Constantinopla, a quien aludíamos anteriormente, que llega a Burgos según el *Compendio* cuando se está celebrando la boda del infante don Fernando; se explica el suceso en tercera persona, aunque el diálogo entre la reina doña Violante y la emperatriz se reproduce en discurso directo. Así se explica en la primera: «E el rey saliola a resçebir con *grant gente et fizole mucha honra* e metióla en Burgos con la Reyna donna Violante, *su muger*. Et la Reyna *fizole mucha honra...*». La invita a comer con ella, pero la emperatriz se niega alegando:

«Tú estás con tu honra e Dios la mantenga, que eres en tu tierra con tu señor... Dios lo mantenga y lo guarde de mal e yo estó fuera de la mi tierra e el mi señor está cativo...». Por ello, explica primero «e ella dixo que nunca *comería en manteles*»; no obstante, cuando el rey le asegura que el emperador será liberado, su mujer afirma: «Agora *comeré a manteles*, pues es quito mi señor» (c. xvii).

Alfonso X todos los años celebraba en Sevilla el aniversario de su padre, el rey don Fernando, *por honra et memoria*. El *Compendio* para explicar la importancia del evento se refiere a la solemnidad: «fazia celebrar un aniversario solepne» (c. dxxx) que consistía en que «Venían los más honrados de todas las ciudades et villas del Andaluzia con sus pendones et muchos çirios de de çera», pero la curiosidad estriba en que también el rey de Granada enviaba «*moros honrados* de su casa et con ellos çient peones que traya cada uno un *çirio grande de çera blanca*» y en la iglesia se les acogía igual que a los cristianos.

Una crónica o una obra literaria daría cuenta de la magnificencia de cualquier ceremonia medieval, desde la coronación de un rey hasta una fiesta señalada, pero los documentos notariales o las *Actas Capitulares* nos explican con más realismo las dificultades económicas, muchas veces, o de organización para que el acto luciera con todo su esplendor en el momento de celebrarse. Así ocurre con otros detalles como los que abordaremos seguidamente.

Muchas veces la población pagaba directamente la pompa de las clases altas y a fines de siglo XIV Enrique III gravó a la ciudad de Murcia que había satisfecho sus impuestos con un nuevo tributo para *tomar nuevamente su casa*, es decir, para equi-



parla. Abrumados por las circunstancias y tras diversos avatares, acordaron solicitar al rey que los hiciera *francos e quitos* de ese gravamen y en compensación decidieron obsequiarle con una vajilla de plata labrada. Al comprobar el rey la generosidad del regalo para que no sufrieran *agravio e danno* les eximió del pago que había exigido. En las *Actas Capitulares* de 1393-94<sup>13</sup> se recoge una detallada relación de las piezas de que constaba, así como del peso y del labrado y también del coste expresado en moneda castellana y aragonesa, puesto que se había encargado y pagado desde Murcia y se había trabajado en Valencia. La organización de este texto es, como los inventarios, reiterativa en cuanto a la estructura, pero rica en léxico; se hace constar, como en todos los textos jurídico-notariales, con gran detalle todos los gastos y la causa que los produjo. Los datos acerca del peso de las piezas están introducidos por *Otrosy dio por cuenta por menuda que pesaron...* y a continuación enumera las distintas piezas: *plateres, picheles*, es decir, platos pequeños y vasos con la base más ancha y con tapa, *copas con sobre copas* o tapaderas, *escudillas, tazas, baçines* o vasos grandes, anchos y redondos, que servían para contener líquidos; más tarde este significado se perdió y se especializó en vasija para excrementos, *tajadores, saleros*, etc.; consecuentemente, le sigue el importe: *suma toda la baxella de plata* y continúa con otro párrafo en el que detalla los gastos adicionales que comienza con *Otrosy dio por cuenta* para mencionar que *pagué al notario, compré y costó* y especifica el desembolso que había supuesto el embalaje, el transporte o el pago realizado a diversas personas implicadas en estos. Concluye con *Suma mayor de todo*, que engloba el coste total.

Un motivo para mostrar la pompa y la ceremonia eran las fiestas y, entre ellas, las procesiones. Destacamos en primer lugar la del día del *Corpus*, a la que en algunos documentos murcianos<sup>14</sup> del siglo xv, se refieren indistintamente tanto en latín con distintas grafías, *Corpus Crysti* o *Corpus Xristi*, como en castellano, *por la fiesta del Cuerpo de Dios*, conservándose hasta hoy la forma latina. En la organización de la procesión y de otros actos que se celebraban ese día se dictan distintas disposiciones que comienzan por *ordenaron e mandaron* para proteger a las autoridades, a las que ofrecían una tribuna o cadalso para que tuvieran mejor perspectiva, para que nadie ajeno a ellas pudiera subir a él. Del mismo modo, regulaban las varas que había de llevar el palio y las rebajaron de ocho a seis porque «por cabsa de ser mas se recrecen algunos enojos e inconvenientes...». Naturalmente, establecían penas y multas para quien no respetase las normas o no cumplierse con su cometido: *so pena, que pague de pena...* y se regulaban también otros aspectos de la fiesta, religiosos o lúdicos. Para las andas de la procesión se utilizaba en 1492 un lienzo azul de brocado que también prestaban *por importunidad e ruegos* para las andas de difun-

<sup>13</sup> Apud L. RUBIO GARCÍA, «Una vajilla real (s. XIV)», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XLIII (1988), pp. 539-546.

<sup>14</sup> Los ejemplos proceden de L. RUBIO GARCÍA, *La procesión del Corpus en el siglo xv en Murcia y religiosidad medieval*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1983, 115 pp. También se trata este tema en J. TORRES FONTES, *Estampas de la vida murciana en la época de los Reyes Católicos*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1984, pp. 219-223.



tos, de modo que se había deteriorado por la *cera e centellas e brasas de los incensarios* y también por las *lágrimas e manos de las que lloran*, es decir, las plañideras, y limitaron este uso para el obispo, el adelantado y su mujer.

La fiesta, además de la solemne procesión, se completaba con la actuación de juglares porque era *muy grant honrra* para la ciudad sin reparar en lo que *se gastare e despendiere*, aunque sí advertían que fuese *lo mas sin costa que se pudiere* que se hicieran *muy muchos juegos e cosas*; se representaban misterios y participaban, además de las autoridades, distintos gremios. Dado que se trataba de un día de gran alegría, en él lucían sus mejores galas, y que gustaban de compartir con los demás; se regulaba también la presencia de musulmanes y judíos y los vestidos que podían llevar: «ordenaron que los dichos moros puedan vestir aljubas e cobertores de cabeza de seda» porque «los moros de estas morerías quedaron aquí syenpre». Por supuesto, en los actos que completaba la fiesta se contaba también con un banquete para los regidores.

Otra fiesta que se celebraba, si no en toda Castilla, sí en algunos puntos, fue una solemne procesión el día de Santo Tomás de Aquino, el 7 de marzo, para honrar al santo y conmemorar el nacimiento de Juan II de Castilla: «manda el sennor rey que sean fechas proçesiones en las iglesias y monasterios donde es la avocación del dicho sennor Santo Tomás... e que faga en todo ello la solemnidad que en ello es acostumbrado»<sup>15</sup>. Desfilaban los pendones reales y los de oficiales y menestrales, a lo que se sumaba una comida para los regidores y oficiales, así como para los juglares que habían participado en las fiestas. Se conserva la minuta de las viandas, así como de mano de obra para cocinar: en 1430, un documento nos informa de que «Otro si ordenaron e mandaron» que se dispusiese lo preciso para invitar a las autoridades y para ello se compró pan, vino, arroz, miel, pimienta, almendras, pasas, tonina o atún fresco, voz que por primera vez recoge en un diccionario Terreros y Pando en 1788 y la Real Academia en 1832<sup>16</sup>, etc., y necesitaron candelas, incienso, carbón, leña, vajilla: plateres, escudillas, salseras y ollas. Se pagó a quien cocinara, así como a juglares y al «moro» que los avisó, trompetas y gaitas y se abonó también a quien pronunció el sermón. Por ello, de nuevo las fórmulas «ordenaron e mandaron» y «gastare e despendiere» aparecen en documentos relativos a esta fiesta desde 1433 hasta 1454, según reproduce Rubio García<sup>17</sup>. Como es habitual en estas relaciones, cada uno de los puntos se introduce con *item* que todavía hoy se conserva no ya en la lengua jurídica, sino que es general. Procedente del adverbio latino *item*, con valor aditivo, se utiliza para distinguir artículos de alguna escritura o documento y de ahí pasa a designarlos<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> *Apud* L. RUBIO GARCÍA, «Estampas murcianas del xv. Fiestas», *Murgetana*, 70 (1986), pp. 93-101.

<sup>16</sup> Los diccionarios se han consultado a través del *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española* que editó la Real Academia Española en DVD en 2001.

<sup>17</sup> L. RUBIO GARCÍA, «Estampas murcianas del xv. Fiestas», *op. cit.*, 94-101.

<sup>18</sup> Real Academia Española (2001<sup>22</sup>): *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, Espasa Calpe. s.v. *item*.



A la relación de fiestas se podría añadir la del *Obispillo* que, si en principio se celebraba el 6 de diciembre en honor de San Nicolás de Bari, acabó enlazando con los Inocentes y, frente a la solemnidad del *Corpus*, se convirtió en una especie de desahogo y una inocentada. Torres Fontes<sup>19</sup> explica que en 1415 y en 1419 se había extendido a toda la diócesis de Cartagena, aunque Rubio García<sup>20</sup> señala que también se celebraba en la Corona de Aragón y se la conocía el *Obispillo o Bisbetó*, *Bisbató* en otras zonas. El obispillo juzgaba y multaba a los capitulares reales y con lo recaudado organizaba un banquete de fin de fiesta. Ambos autores reproducen un texto de las *Actas Capitulares* de 1415 en el que se narra cómo «era venido agora nuevamente a su obispado e que era menesteroso» y por ello pedía al Concejo ayuda para «reparar su fazienda e comprar alguna baxilla de plata para su mesa», como habían regalado a Enrique III; el Concejo le concedió la ayuda citada.

No todo era solemnidad en las celebraciones en las que no se puede negar el fervor religioso y tampoco faltaba la diversión en los banquetes o con la actuación de juglares. Otros documentos dan cuenta del cultivo de cítricos del que apenas había noticias en Murcia en los siglos XIII y XIV, como relata Torres Fontes<sup>21</sup>, que nos informa de las costumbres que censuraban las autoridades años más tarde porque las naranjas tuvieron una aplicación distinta de la habitual: el juego. A final del siglo XV, el Concejo «por escusar algunos *enojos e inconvenientes*» prohíbe «jugar a las naranjas». Esta fiesta pasó de Navidad a Carnaval y, ya en el siglo XVI, Juana I, dado el «*escándalo e ruydo*» y las muertes que había ocasionado el juego, con el fin de «*obiar e apartar los dichos escándalos e yncovenientes*», anunció las correspondientes multas. De lanzarse naranjas unos a otros, que Torres Fontes llama el *naranjazo*, se pasó a *anaranjear* a un gallo en Carnaval, es decir, se le intentaba dar en la cabeza o en la cresta cuando tenía el cuerpo enterrado. Se le torturaba porque ya se habían comido las gallinas y se había quedado *viudo*. Más tarde, se popularizó otro juego, la *naranjita*, también de Carnaval, que consistía en que los caballeros desde la calle lanzaban este fruto a las damas que se hallaban en los balcones y estas lo devolvían con tanta habilidad que no caía al suelo. Pero dejando anécdotas a un lado, vemos que tanto en los documentos que narran las ceremonias solemnes como en los que censuran juegos populares había fórmulas semejantes.

No obstante, en esta sociedad medieval que muchas veces percibimos con más sombras que luces no todo era fiesta, pompa o ceremonia; por otra parte, hay que contar que con motivo de fiestas señaladas en las que la pompa y la ceremonia alcanzaban a unos pocos, el ambiente festivo favorecía el exceso, que las autoridades, con más o menos éxito, combatían regularmente. La vida se organizaba en estamentos muy bien delimitados y su funcionamiento se regulaba mediante disposiciones jurídico-notariales, de las que se conservan numerosos ejemplos. Había

---

<sup>19</sup> J. TORRES FONTES, *Estampas medievales*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1988, pp. 59-60.

<sup>20</sup> L. RUBIO GARCÍA, «La fiesta del Obispillo», *Homenaje al Profesor Juan Barceló Jiménez*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1990, pp. 607-612.

<sup>21</sup> J. TORRES FONTES, «Naranjas, naranjazos, naranjitas», *Monteagudo*, 42 (1963), pp. 4-11.



profesionales de distintas especialidades, por ejemplo médicos, y su actitud ante las epidemias tan frecuentes en aquellos siglos, o como ahora, pero con patologías diferentes<sup>22</sup>. Los *barveros* realizaban sangrías, los *cirujanos* curaban heridas, abrían tumores o amputaban partes del cuerpo humano y los *médicos* aplicaban remedios para conservar la salud o restituirla si se había perdido, mientras que los físicos, si hacemos caso de Covarrubias<sup>23</sup>, se ocupaban de la teoría. La población sufría *mortalidad e pestilencia* y los doctores en las «artes de Medicina e Cirugía» procuraban sanar los males que les aquejaban, de ahí que en un documento se le reconozca a uno de ellos que «e todos los mas quel a curado e cura an sanado e *sanan e non peligran*»<sup>24</sup>. Para ejercer su profesión debían obtener una *licencia e otoridad* u *otoridad e licencia*<sup>25</sup> que fuera *firme e estable*<sup>26</sup>. Incluso, una mujer judía, doña Jamila, que había aprendido las artes de su marido, logra su licencia porque «aviades fecho muchas e buenas curas del arte de çurugia» y «erades *abil e suficientes*»<sup>27</sup>.

La mujer está presente en los documentos por sus habilidades profesionales o por su comportamiento. Si se regula en fueros y otras disposiciones<sup>28</sup> la *dote y axovar*, igualmente se organiza lo que ha de hacerse cuando se *casara e fiziera boda*, pero también se pena la actitud de entretenidas y mundarias que andan *capuchadas y cubiertas* o que *fablan palabras desonestas e baldías*, toman *abitos e ropas* para parecer lo que no son. En definitiva, porque *es cosa fea y desonesta* los *daños e ynconvenientes* que causan y justifican diciendo *no tengo quien mire por mi*, lo que muestra cómo las mismas fórmulas se utilizan en documentos muy diferentes porque en testamentos y particiones, además de las fórmulas habituales, en uno se indica que «estovo en nombre de Pedro Catalina, sus sobrinos, e por aquellos, a tomar parte de aquellos e *mirar por ellos*»<sup>29</sup>.

Se legislaba sobre todos los aspectos de la vida, solemnes o no, festivos o tristes, y, por lo tanto, se regulaba la vida y también la muerte, momento solemne en que el cristiano veía cumplida su esperanza en la resurrección que aliviaba su dolor ante la partida de este mundo. Las costumbres cambian, pero las ceremonias de los duelos debieron ser excesivas en distintas épocas y por ello se legisló acerca del comportamiento de los dolientes. En las *Partidas* y más tarde, en 1380, se dispone que «es defendido que ningunos non fagan duelo nin llanto nin se desfiguren las caras

<sup>22</sup> Los ejemplos se localizan en J. TORRES FONTES (ed.), *Estampas medievales*, op. cit.

<sup>23</sup> S. COVARRUBIAS DE (1611), *Tesoro de la Lengua castellana o española*, Ed. de Martín de Riquer. Barcelona, Horta, 1943.

<sup>24</sup> J. TORRES FONTES et al. (eds.), *De Historia médica murciana. II: Las epidemias*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1981. El documento es de 13 de mayo de 1396.

<sup>25</sup> J. TORRES FONTES et al. (eds.), *De Historia médica murciana. II: Las epidemias*, op. cit. El documento es de 13 de abril de 1395.

<sup>26</sup> J. TORRES FONTES et al. (eds.), *De Historia médica murciana. II: Las epidemias*, op. cit. El documento es de 5 de julio de 1390.

<sup>27</sup> J. TORRES FONTES, (ed.), *Estampas medievales*, op. cit., p. 100.

<sup>28</sup> J. TORRES FONTES, (ed.), *Estampas medievales*, op. cit.

<sup>29</sup> I. GARCÍA DÍAZ, (ed.), *Documentación medieval del Archivo Municipal de Lorca (1257-1504)*, op. cit.

rascando se nin mesandose por los finados, por que faziendo esto dan a entender que no les plaze de lo que Dios faze, e que se desesperan de la vida perdurable»<sup>30</sup>.

Como era frecuente en textos no solo literarios sino también jurídicos o notariales de todas las épocas, el uso de binomios sinonímicos, de términos complementarios o desdoblamientos léxicos<sup>31</sup> se aprecia también en estos documentos. Quizás obedezca este uso a una acumulación repetitiva que se había heredado del latín o a la necesidad de concretar lo expresado, más que a una pretensión de ornato de la que carecía este tipo de textos. En las obras jurídicas y notariales importa sobre todo la precisión, es decir, la claridad de conceptos, de modo que a la hora de aplicar la ley no haya dudas sobre su interpretación. Distinto es que lo legislado resulte comprensible a quien no es especialista y eso sucede porque están manejando un léxico especializado o unos términos procedentes de la lengua común que han adquirido esa especialización, lo que suele confundir al lego en la materia hasta hacerlo desconfiar de las leyes y de la justicia. De los que hemos ido citando a lo largo de esta exposición explicaré los más frecuentes. Se pueden coordinar dos sustantivos, dos adjetivos o participios, dos verbos, dos oraciones o pueden ser mixtos<sup>32</sup>:

#### DOS SUSTANTIVOS:

*salud e gracia*: expresión de saludo para desear que el destinatario esté sano físicamente y conserve buenas cualidades espirituales.

*agravio e danno*: el agravio es la ofensa y el daño, el perjuicio que se recibe.

*enojo e inconveniente*: el primero es el agravio y el segundo la dificultad para hacer alguna cosa.

*dote e axovar*, dote, la hacienda que lleva la mujer cuando se casa o entra en religión y se complementa con ajuar, que son los bienes y alhajas. En definitiva, todos son bienes pero de distinto tipo.

*centella o brasa*, pequeña porción de lumbre que se desprende de leña, carbón o pedernal que arde.

*ábitos e ropas*: la ropa que cada uno lleva en general y, en particular, según su estado o ministerio.

*escandalo e ruydo*: el alboroto, tumulto o ruido; el segundo, estruendo y parece consecuencia del primero.

*mortaldat y pestilencia*: multitud de muertes causadas por una epidemia o guerra y la peste, epidemia que frecuentemente las causó en la Edad Media.

---

<sup>30</sup> Apud A. BEJARANO RUBIO, *El hombre y la muerte. Los testamentos murcianos bajomedievales*, Excmo. Ayuntamiento de Cartagena, 1990, p. 20.

<sup>31</sup> P. DÍEZ DE REVENGA, «Aproximación al léxico jurídico de la *Quinta Partida*» en *Ex admiratione et amicitia, Homenaje a Ramón Santiago*, Madrid, Ediciones del Orto I (2006), pp. 341-364.

<sup>32</sup> Para determinar el significado de los términos nos hemos servido del *Diccionario de Autoridades* de la Real Academia Española.



*por honra et memoria*: por veneración y reverencia el primer término y en recuerdo, el segundo.

*licencia y autoridad* o *licencia y otoridad*: el permiso que se concede para ejecutar algo y la potestad o jurisdicción. Presenta este binomio variantes fonológicas y también de orden.

#### DOS ADJETIVOS:

*francos y quitos*, es decir, libres, sin impedimento o exentos de alguna carga.

*firme e estable*: lo que es seguro y constante.

*abil e suficiente*: apto, el que está en aptitud para recibir algo.

*fea y desonesta*: lo que causa horror y desagrado y, también, es impúdico o lascivo.

*noble e alto señor*: el ilustre, claro y conocido por su nombre que se complementa porque alto significa «algo de superior grado y gerarchía».

*desonestas e baldías*: las palabras impúdicas y lascivas y, además, sin uso.

#### DOS VERBOS:

*ordenaron e mandaron*: manda que se haga una cosa y lo hace el superior hacia el inferior, pero en ambos casos se dispone.

*obiar e apartar*, es decir, evitar o disuadir.

*gastare e despendiere*: se emplea y se gasta el dinero en alguna cosa.

*casara e fiziera boda*: contrajera matrimonio. La segunda parte puede significar lo mismo o completar, indicando que se hizo la fiesta solemne y se desarrolla con un verbo y un complemento. También era frecuente el binomio *casara e velara*.

Hemos visto que las fórmulas de tratamiento se caracterizan por el uso de *vos*, excepto en las crónicas que no son obras coetáneas de los hechos que se relatan y que no presentan tampoco la rigidez de un documento notarial sujeto a una estructura determinada. En cambio, sí hallamos fórmulas semejantes en estas y en los documentos, independientemente del tema que traten. En su mayoría se habían heredado de los documentos altomedievales escritos en latín y por ello es frecuente encontrarlas en otros redactados en diferentes romances; sirven de ejemplo las semejanzas que se dan en textos castellanos y catalanes del siglo XIV tanto en su estructura completa como en determinadas fórmulas<sup>33</sup> y se localizan desde documentos del siglo XIII hasta otros del XVI: *escándalos e ynconbenientes* (1515-IX-7).

---

<sup>33</sup> P. DÍEZ DE REVENGA, «Estructura textual de unas cartas medievales», *Homenaje al Profesor Lapesa*, Murcia, Universidad, 1990, pp. 109-119; M. ALEGRE I URGELL, «*Benoyrança e glória*, expresions binominals en la versió catalana dels *Dialects* de sant Gregori (1340)», *Estudis de llengua i Literatura Catalanes. Miscellania Joan Veny*, 3 (2003), Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 5-20.

La voz *solemnidad* se repite cuando se hace mención de una boda real o de una celebración religiosa y así es porque se tomaba por pompa o magnificencia, como atestigua el primer diccionario académico. Igualmente, *honra* ha sido mencionada reiteradamente al aludir a saludos y situaciones en que el protocolo era importante y esto se debe a que en la Edad Media, además de buena fama o pundonor, significaba «reverencia, acatamiento y veneración que se hace en la virtud, autoridad o mayoría de alguna persona», según el diccionario de *Autoridades*. Por eso Alfonso X recibió a la emperatriz de Constantinopla y *fizole mucha honra* y ella le dice a doña Violante: *Tú estás con tu honra* o celebraba el funeral de su padre, Fernando III, *por honra e memoria*.

En muchos de los textos consultados la voz *moro* alude a los musulmanes que vivían en territorio cristiano o fuera de él, pero no tenía la connotación negativa que hoy conocemos.

*Otrosí* pervive, pero ha quedado relegado al uso de la lengua jurídica y algo similar ha sucedido con *so pena*. En cambio, *ítem* si tiene vitalidad y es usual en la lengua general, como ya hemos señalado. Con otras fórmulas, como, *no tengo quien mire por mi* o *mirar por ellos* (1492-I-17. Lorca), se produce un trasvase y, de ser frecuentes en la lengua de documentos notariales, son actualmente expresiones coloquiales.

Los binomios o desdoblamiento léxicos cuando se pueden considerar sinónimos desempeñan la función de recalcar e insistir en un concepto, mientras que si son términos complementarios se enriquece el texto por una parte y, por otra, se perfila más detalladamente lo que se quiere expresar. Se constituyen como lexías complejas, según la terminología de Roudil<sup>34</sup>, ya que sus términos aparecen con más frecuencia unidos que separados y admiten variantes gráficas, fonológicas y morfosintácticas como podemos comprobar en algunos ejemplos de los citados a lo largo de esta exposición.

---

<sup>34</sup> J. ROUDIL, «Du traitement automatique des textes espagnols du Moyen Age à l'analyse sémantique: Une voie plantée d'importants jalons», *Logos Semantikos. Studia Linguistica in Honorem Eugenio Coseriu* (1981), Madrid, Gredos y Berlin-New York, W. de Gruyter, pp. 247-263.

# CEREMONIA Y POMPA PARA UNA MONARQUÍA: LOS TRASTÁMARA DE CASTILLA

José Manuel Nieto Soria\*  
Universidad Complutense de Madrid

## RESUMEN

La actividad política y el ejercicio del poder tienen una importante dimensión teatral que se plasma en forma de ceremonias. La dinastía Trastámara en Castilla es un buen ejemplo de la importancia de las ceremonias políticas. Este trabajo propone una clasificación tipológica de las principales ceremonias de la monarquía castellana durante la época de la dinastía Trastámara. Además, se propone también una especial valoración de los espacios en los que se realizaron las principales celebraciones de la monarquía castellana.

PALABRAS CLAVE: poder, monarquía, Castilla, Trastámara, ceremonias, fiestas, corte.

## ABSTRACT

«Ceremony and Pomp for A Monarchy: The Trastamara Of Castile». The political activity and the exercise of power have an important dramatic dimension that it is shaped in form of ceremonies. The Trastamara dynasty in Castile is a good example of the importance of the political ceremonies. This work proposes a typological classification of the main ceremonies of the Castilian monarchy during the years of the Trastamara dynasty. In addition, this work proposes a special valuation of the spaces in which are made the main celebrations of the Castilian monarchy.

KEY WORDS: Power, Monarchy, Castile, Trastamara, Ceremonies, Festivities, Court.

## 1. INDIVIDUO Y SÍMBOLO EN UN PANTEÓN REAL

En el año 2006 se emprendía el análisis antropológico de los restos de Juan II conservados en una caja de madera situada en la cripta bajo el mausoleo construido en la Cartuja de Miraflores de Burgos por Gil de Siloé, por encargo de la hija de aquél, Isabel la Católica, y cuya conclusión se produjo hacia 1499. La reciente restauración del espléndido panteón real, una de las mejores manifestaciones escultóricas del más tardío gótico castellano, ofreció la oportunidad de llevar a cabo el estudio de estos restos reales, con la aplicación de las técnicas de análisis anatómico más avanzadas, publicándose poco después sus resultados<sup>1</sup>.



El análisis de los restos de Juan II ofrecía el siguiente balance:

Juan II tenía la cara ligeramente torcida hacia el lado izquierdo, así como una nariz grande y de gran giba. Sin embargo, lo más característico de su cara es su nariz deformada como consecuencia de un traumatismo ocurrido en su infancia, que provocó la desviación del tabique nasal hacia el lado izquierdo y una laterorrinia externa del apéndice nasal hacia el lado derecho. La lesión le impedía respirar con normalidad por la nariz y afectó al desarrollo facial izquierdo, que presenta hipoplasia. Es decir, tenía la cara deformada. El examen óseo del cuerpo ha determinado la coincidencia entre la historia y la edad del hueso, determinando que falleció a los 49 años. Un hecho a destacar es la fractura de su escápula izquierda, ocurrida cuando era adulto. Esta rotura no fue corregida y le dejó secuelas de por vida, que afectaron a la movilidad del hombro y brazo izquierdo, lo que le obligó a ser diestro funcional. Junto a éstos, Juan II presenta un tercer defecto que afecta al sacro, como resultado de una variabilidad anatómica congénita denominada enderezamiento del sacro, consistente tanto en la disminución de la cifosis sacra, como del ángulo lumbosacro. En una palabra, este defecto le habría impedido sentarse correctamente<sup>2</sup>.

Además, este estudio señalaba una considerable altura para el monarca, 1,79, ofreciendo una cierta sensación de deformidad con unas piernas desmesuradamente grandes con relación al conjunto del cuerpo.

Aunque coincidente en algunas de sus características anatómicas con el cronista coetáneo que lo describió más detalladamente, Fernán Pérez de Guzmán, hemos de observar que éste tendió a hacer un retrato más favorable que lo que la realidad anatómica parecía permitir, al presentarlo como «*alto de cuerpo, e de grandes miembros, pero non de buen talle nin de grant fuerça; de buen gesto, blanco e ruuio, los onbros altos, el rostro grande*»<sup>3</sup>, frente a la faz deformada recién descrita en su estudio antropológico, tan alejado de su escultura funeraria.

En consecuencia, estaríamos en presencia de un personaje de rasgos muy poco acordes con una imagen soberana y, por tanto, escasamente conveniente para la solemnidad ceremonial. Sin embargo, su reinado constituye un ejemplo destacado en la época de extensísima actividad ceremonial, en la que el rey frecuentemente asumía un destacado protagonismo, asumiendo imágenes de gran impacto escenográfico, tal como ocurriera en una ceremonia celebrada en Valladolid, en 1428, en la que, tal como se narra en uno de los varios textos cronísticos que aluden al acontecimiento,

\* Fecha de recepción: 25-04-2009.

<sup>1</sup> L. CARO DOBÓN, M.E. FERNÁNDEZ SUÁREZ y F.J. MARTÍNEZ LÓPEZ, «Estudio antropológico del rey Juan II de Castilla, Cartuja de Miraflores (Burgos, España)», en *Genes, ambiente y enfermedades en poblaciones humanas*, coord. por J.L. NIETO AMADA, J.A. OBÓN NOGUÉS y S. BAENA PINILLA, Zaragoza, 2008, pp. 281-300.

<sup>2</sup> Tal como se recoge en un resumen de este análisis antropológico publicado en *El Diario de León*, domingo, 2 de septiembre de 2007, sección «A fondo», pp. 2-5.

<sup>3</sup> F. PÉREZ DE GUZMÁN, *Generaciones y semblanzas*, Madrid, 1979, edic. de J. DOMÍNGUEZ BORDONA, pp. 115-117.



salió el Rey armado y con él doze caualleros de arnés rreal. Y venía el Rey como Dios padre, y luego doze caualleros como los doze apóstoles, con sus diademas en las cabeças, y cada uno dellos un rrótulo en la mano del martirio que avía rreçebido por Nuestro Señor<sup>4</sup>.

Este fenómeno de auténtica transformación de la propia imagen mediante un estudiado despliegue escenográfico y ceremonial se abordó de forma ejemplar por Louis Marin con relación a Luis XIV<sup>5</sup>. En su caso, la realidad física de la madurez de hombre regordete y de estatura mediana quedaba muy lejos de la impresionante y solemnísimas imagen que nos han legado sus retratistas y las descripciones de sus grandes despliegues escenográficos de los que siempre formaban parte las altas pelucas y los tacones altos, así como una estudiada teatralidad y etiqueta en torno a su persona, cuya expresión máxima se plasmaría en Versalles<sup>6</sup>.

En definitiva, la consideración de los ejemplos señalados debe conducirnos a tomar en consideración el papel de la ceremonia y la pompa en torno a la realeza como una manifestación particularmente relevante de la importancia de la transformación de una simple persona del rey en una realidad física que se ofrece como excepcional mediante el recurso a una teatrocacia que nos revela el poder de la representación en conexión con la necesidad de convertir la representación<sup>7</sup>, en este caso de índole ceremonial, en toda una fuente de poder, mediante la comunicación de una cierta imagen sublimada.

Desde la perspectiva de la antropología política es un hecho bien conocido todo lo que se relaciona con la representación del poder mediante cualquier de sus recursos y, en especial, mediante la utilización de ritos y ceremonias. Georges Balandier, uno de los principales antropólogos interesados por estas cuestiones, ha señalado cómo

tras cualesquiera de las disposiciones que pueda adoptar la sociedad y la organización de los poderes encontramos siempre presente, gobernando entre bastidores, a la «teatrocacia». Es ella la que regula la vida cotidiana de los humanos viviendo en colectividad: el régimen permanente que se impone a la diversidad de los regímenes políticos revocables y sucesivos<sup>8</sup>.

Además, ha puesto de manifiesto cómo

---

<sup>4</sup> *Refundición de la Crónica del Halconero*, edic. de J. de M. CARRIAZO, Madrid, 1946, pp. 63-64.

<sup>5</sup> Louis MARIN, *Le portrait du roi*, París, 1981.

<sup>6</sup> G. SABATIER, «Beneath the Ceilings of Versailles: Towards an Archaeology and Anthropology of the Use of the King's Signs during the Absolute Monarchy», en *Iconography, Propaganda, and Legitimation*, edic. de A. Ellenius, Oxford, 1998.

<sup>7</sup> S. BERTELLI, *Il corpo del re. Sacralità del potere nell' Europa medievale e moderna*, Florencia, 1995 (2ª ed.)

<sup>8</sup> G. BALANDIER, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, 1994, p. 15.



todo poder político acaba obteniendo la subordinación por medio de la teatralidad.

Esta teatralidad supone que la representación establece también distancia y jerarquía, de manera que

las manifestaciones del poder se adaptan mal a la simplicidad y son la grandeza o la ostentación, la etiqueta o el fasto, el ceremonial o el protocolo lo que suele caracterizarlas<sup>9</sup>.

Ya desde una perspectiva no antropológica, sino específicamente histórica, más allá de algunos enfoques polémicos como el que ha encabezado Philippe Buc<sup>10</sup>, Roger Chartier ha puesto de manera reciente de relieve cómo, en los últimos años, los estudios de historia cultural han hecho gala de un manejo bastante extenso de los distintos significados del concepto de representación al constatarse dos hechos principales: el retroceso de la violencia entre los individuos que caracteriza a las sociedades occidentales entre la fase final de la Edad Media y el siglo XVIII, en el marco de una tendencia a la apropiación por el Estado del empleo legítimo de la fuerza, favoreciendo la aplicación de los actos representativos como instrumentos de resolución de las relaciones de conflicto y, por otro lado, la dependencia de la autoridad de un poder o de un grupo del crédito que se otorgue o se niegue a las representaciones que éste proponga de sí mismo<sup>11</sup>.

Así, puede hablarse de un cierto consenso historiográfico en cuanto al significado político de la práctica ceremonial a partir del reconocimiento de estas cinco funciones:

- Trasposición dramática de los acontecimientos políticos.
- Traducción simbólica de las relaciones políticas y sociales.
- Jerarquización de la comunidad.
- Integración solidaria y pacífica de las diferencias.
- Puesta en espectáculo de la ideología.

## 2. MONARQUÍA TRASTÁMARA Y NECESIDADES REPRESENTATIVAS

El recurso a la representación y, en particular, a la teatrocraza se presenta de una manera especialmente recurrente en los contextos en donde se constata la evidencia de circunstancias de crisis de legitimidad, entendiéndose como tal aquella situación en la que se evidencia una tendencia muy marcada al cambio político.

---

<sup>9</sup> *Ibid.* 23.

<sup>10</sup> Philippe BUC, *The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton-Oxford, 2001 (versión francesa en París, 2003).

<sup>11</sup> R. CHARTIER, *La historia o la lectura del tiempo*, Barcelona, 2007, p. 71.

En el caso concreto de la dinastía Trastámara, estas circunstancias de crisis de legitimidad se manifiestan a partir, al menos, de cinco perspectivas distintas:

- La tendencia general de cambio político en la época en el conjunto de Occidente.
- Por el origen político de la dinastía Trastámara, cuya entronización se había producido como consecuencia de una guerra civil.
- Por los evidentes y recurrentes desencuentros entre las pretensiones y proyectos entre las pretensiones de la monarquía y los intereses de las distintas fuerzas políticas más influyentes.
- Por los distintos contextos de tensión política que se van sucediendo en el marco de las relaciones peninsulares.
- Por las necesidades de asegurar la continuidad dinástica.

Entre los siglos XIII y XIV, con cronologías variables que, en cualquier caso, nos sitúan entre mediados de ambos siglos, las distintas monarquías occidentales<sup>12</sup> habían comenzado a impulsar procesos de ampliación de sus estructuras de gobierno y de sus marcos de intervención en todos los niveles típicos de actuación política<sup>13</sup>.

En este proceso de reacomodo que se va produciendo en las relaciones políticas, los actos de representación y propaganda<sup>14</sup>, con frecuencia basados en un amplio sustrato de referencias culturales, a las que se añaden las reelaboraciones ideológicas y teórico-políticas<sup>15</sup>, así como nuevas y más intensas prácticas ceremo-

---

<sup>12</sup> No es éste un, ciertamente, un proceso que limite en exclusiva al ámbito de las monarquías, tal como se puede comprobar en el volumen colectivo: «The Origins of the State in Italy, 1300-1600», del *The Journal of Modern History* (The University of Chicago Press), vol. 67, Supplement, december 1995.

<sup>13</sup> A. TENENTI, *Stato: un'idea, una logica*, Bolonia, 1987. J.-PH. GENET (edit.), *L'Etat moderne: genèse. Bilans et perspectives*, París, 1990; W.P. BLOCKMANS, «Les origines des états modernes en Europe, XIIIe-XVIIIe siècles: état de la question et perspectives», en W.P. BLOCKMANS y J.-Ph. GENET (eds.), *Visions sur le développement des états européens. Théories et historiographies de l'état moderne*, Roma, 1993, pp. 1-14. Cluade GAUVARD, *De grace especial. Crime, état et société en France à la fin du Moyen Age*, 2 vols., París, 1991. A. GOURON y A. RIGAUDIÈRE, *Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'état Moderne*, Montpellier, 1988. Richard BONEY (ed.), *Economic Systems and State Finance in the Origins of the Modern State in Europe (13<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Century)* Oxford, 1994. J.A.F. THOMSON, *Popes and Princes, 1417-1517. Politics and Policy in the Late Medieval Church*, Londres, 1989. P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bolonia, 1982. J.-PH. GENET y B. VINCENT, *État et Eglise dans la genèse de l'État Moderne*, Madrid, 1986.

<sup>14</sup> Muchos de esos procesos de propaganda ya partían de experiencias ampliamente desarrolladas en el siglo XIII, pero cuya potenciación es casi siempre decisiva en los siglos XIV y XV. Pueden verse diversos ejemplos en: P. CAMMAROSANO (ed.), *Le forme della propaganda politica nel due e nel trecento*, Roma, 1994 y J.C. MAIRE VIGUEUR y C. PIETRI (eds.), *Culture et idéologie dans la genèse de l'État Moderne*, Roma, 1985.

<sup>15</sup> J.-PH. GENET y J.-Y. TILLIETTE (eds.), *Droit et théologie dans la science politique de l'État Moderne*, Roma, 1990; J. KRYNEN, *L'Empire du roi. Idées y croyances politiques en France, XIIIe-XVe siècle*, París, 1993 y J. COLEMAN (ed.), *The Individual in the Political Theory and Practice*, Oxford,



niales y rituales, se convierten en medios de comunicación de las nuevas pretensiones políticas, contribuyendo a suavizar los inevitables desajustes y tensiones<sup>16</sup> que van surgiendo en este proceso de cambio.

La llegada al trono de Castilla de la dinastía Trastámara como consecuencia de una guerra civil y de lo que se presentó como un tiranicidio constituyó un contexto que, por sí mismo, podía propiciar una cierta forma de déficit de legitimidad que exigiera un sobreesfuerzo representativo, habiéndose puesto de relieve por distintos historiadores el desarrollo de abundantes prácticas de propaganda<sup>17</sup>. Esta misma necesidad se plantearía con relación a la llegada de los Trastámara en Aragón, donde la dinastía distaba mucho de contar con un apoyo unánime, viéndose acompañada la coronación de Fernando I de una actividad festiva y ritual de notables dimensiones<sup>18</sup>.

A lo largo de la evolución de esta dinastía, el devenir político exigió la reiterada búsqueda de distintas formas de consenso, tanto como consecuencia de la inestabilidad las alianzas e intereses, como por la distancia que frecuentemente se planteó entre las pretensiones políticas de una monarquía desde la que no tardaron en formularse reivindicaciones de mayor poder asociado a la idea de poderío real absoluto<sup>19</sup>, cuya compatibilidad no siempre se presentaba fácil con la preeminencia política pretendida desde distintas instancias altonobiliarias.

A partir del momento en que tiene lugar la unión dinástica de los reinos de Castilla y Aragón, que conducirá a la Monarquía Hispánica, nos situamos en el origen de un cierto cambio de referencias de lealtad política que, dada su novedad, debió exigir el redoblamiento y ampliación de los esfuerzos dirigidos a propiciar nuevos sentimientos de adhesión hacia lo que era una creación político-institucio-

---

1996; J.H. Burns, *Lordship, Kingship and Empire. The Idea of Monarchy, 1400-1525*, Oxford, 1992; N. COULET y J. Ph. GENET (eds.), *L'état moderne. Le droit, l'espace et les formes de l'état*, Paris, 1990; A. PAGDEN (ed.), *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge, 1987, y Jean-Philippe Genet, «Politics: theory and practice», en *The New Cambridge Medieval History*, vol. VII: c. 1415-c. 1500, ed. de Christopher Allmand, Cambridge, 1998, pp. 3-28.

<sup>16</sup> P. BLICKLE (ed.), *Resistance, Representation and Community*, Oxford, 1997. Un análisis del mayor interés de estos procesos de tensión para el caso concreto inglés en: G. HARRIS, «Political Society and the Growth of Government in Late Medieval England», *Past and Present*, 138 (1993), pp. 28-57.

<sup>17</sup> Sobre las implicaciones del acceso al trono, desde el punto de vista de sus fundamentos legitimadores, puede verse: L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Monarquía Hispana y revolución trastámara*, Madrid, 1994, pp. 13-26.

<sup>18</sup> Puede resultar de especial interés desde este punto de vista considerar las innovaciones ceremoniales que se llevaron a cabo como consecuencia de la entronización de Fernando I, tal como han sido puestas de relieve por F. MASSIP BONET, «Imagen y espectáculo en la entronización de los Trastámara», *XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, 1, 3º, Zaragoza, 1996, pp. 371-386, así como R. SALICRÚ I LLUCH, «La coronació de Ferran d' Antequera: l'organització i els preparatius de la festa», *Anuario de Estudios Medievales*, 25/2 (1995), pp. 699-759.

<sup>19</sup> J.M. NIETO SORIA, «El poderío real absoluto de Olmedo (1445) a Ocaña (1469): la monarquía como conflicto», *En la España Medieval*, 21 (1998), pp. 159-228.

nal emergente, tal como se comprueba para muchas de las iniciativas propagandísticas de la época de los Reyes Católicos<sup>20</sup>.

### 3. LOS TRASTÁMARA Y LA TENDENCIA A LA CEREMONIALIZACIÓN DE LA VIDA POLÍTICA

Tal como ya he puesto de relieve en otras ocasiones, uno de los rasgos que contribuye a caracterizar las prácticas políticas en la Castilla de la época Trastámara se relaciona con una destacada tendencia a la *ceremonialización de la vida política*<sup>21</sup>, siendo éste un fenómeno que, de hecho, se ve todavía más marcado al final del siglo XV y comienzos del XVI. Este fenómeno me ha llevado en algún trabajo<sup>22</sup> a establecer un cierto contraste entre la imagen de un *rey oculto*, que parece que no encuentra en la ceremonia política un factor más o menos relevante de cara a la definición de su propio poder real, tal como puede observarse en los monarcas castellanos anteriores a la época Trastámara, salvo alguna que otra excepción, entre las que cabe destacar el caso de Alfonso XI<sup>23</sup>, frente a otro *rey exhibido*, que valora la ceremonia política como una dimensión de primer orden de cara a respaldar sus pretensiones políticas, tal como se comprueba en los monarcas de la dinastía Trastámara, tanto si nos referimos a Castilla como a Aragón.

En esta tendencia ceremonializadora resulta difícil evitar la percepción de una cierta toma de conciencia, ya no sólo desde la monarquía, sino también desde los principales agentes de la vida política, tanto más, cuanto más relevante sea su posición en ella, de la utilidad política de la frecuente exhibición pública y multitudinaria de su posición dirigente a través de la puesta en práctica de determinados recursos ceremoniales.

Así, comenzarían a percibirse algunos leves indicios de tal tendencia con el mismo comienzo de la dinastía, para producirse un salto importante, tanto por la dimensión de las ceremonias desarrolladas, como por la importante intensificación

---

<sup>20</sup> J.M. NIETO SORIA (dir.), *Orígenes de la Monarquía Hispánica. Propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*, Madrid, 1999.

<sup>21</sup> J.M. NIETO SORIA, *Las ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*, Madrid, 1993, 15-26.

<sup>22</sup> J.M. NIETO SORIA, «Del rey oculto al rey exhibido: un síntoma de las transformaciones políticas en la Castilla bajomedieval», *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 2 (1992), 5-27.

<sup>23</sup> Me refiero a las iniciativas ceremoniales protagonizadas por Alfonso XI en el transcurso del año 1332, tal como han sido puestas de relieve en: M<sup>a</sup>.P. RAMOS VICENT, «Reafirmación del poder monárquico en Castilla: la coronación de Alfonso XI», *Cuadernos de Historia Medieval*, 3, Madrid, 1983; Nelly R. PORRO GIRARDI, *La investidura de armas en Castilla del Rey Sabio a los Católicos*, Valladolid, 1998, pp. 149-156 y J.M. NIETO SORIA, «La monarquía como conflicto de legitimidades» en J.M. NIETO SORIA (dir.), *La monarquía como conflicto en la Corona de Castilla, siglos XIII al XVI*, Madrid, 2006, pp. 13-71, en particular, pp. 37-42.



de su frecuencia, con Juan II, ya desde los mismos comienzos de su mayoría de edad, a lo que probablemente no sería ajena la inclinación del gran privado don Alvaro de Luna<sup>24</sup>, como también de los propios infantes de Aragón, a la utilización de tales recursos.

Ni siquiera para monarcas tradicionalmente considerados como reacios a la actividad ceremonial, como Enrique IV, puede aceptarse de manera fundamentada que ésta no tuviera un papel relevante en el desarrollo de la vida política cortesana. Llegada la época de la reina Isabel, se constata ampliamente el impulso de una dinámica ceremonial sujeta a una planificación muy precisa<sup>25</sup>, valorándose como una dimensión relevante de la práctica gubernativa, planificada hasta en sus más mínimos detalles, no es una cuestión accesorio, sino parte esencial del propio hecho de gobernar<sup>26</sup>, tal como con relación a esta reina ya ponía de relieve Fernando del Pulgar:

Era mujer cerimoniosa en sus vestidos e arreos y en el servicio de su persona; e quería servirse de home grandes e nobles, e con grande acatamiento e humillación [...]. E como quiera que por esta condición le era imputado algún vicio, diciendo tener pompa demasiada, pero entendemos que ninguna ceremonia en esta vida se puede hacer tan por extremo a los reyes, que mucho más no requiera el estado real; el qual, así como es uno e superior en los Reynos, así debe mucho estremarse, e resplandecer sobre todos los otros estados, pues tiene autoridad divina en la tierra.

A la vez, con el comienzo de los Trastámara de Aragón, tal como se apuntaba antes, ya desde el mismo momento de la entronización de Fernando I, cuyas circunstancias exigieron, tal como ha puesto de relieve algún autor, «una legitimación suplementaria»<sup>27</sup>, dando así principio a una importante intensificación de las prácticas ceremoniales en torno a la monarquía aragonesa, de lo que daría buen

---

<sup>24</sup> Abundantes ejemplos de ello en *Crónica de don Álvaro de Luna, condestable de Castilla, Maestre de Santiago*, edic. de Juan de Mata Carriazo, Madrid, 1940.

<sup>25</sup> Un análisis en profundidad del uso político de la actividad ceremonial en tiempos de Isabel en: A.I. CARRASCO MANCHADO, *Isabel I de Castilla y la sombra de la ilegitimidad. Propaganda y representación en el conflicto sucesorio (1474-1482)*, Madrid, 2006.

<sup>26</sup> De la atención de la Reina Católica a las ceremonias y a la pompa da, entre otros, puntual testimonio F. DEL PULGAR, *Claros varones de Castilla*, ed. de J. Domínguez Bordona, 1969, 152.

<sup>27</sup> «Fernando de Antequera, monarca anómalo en tanto que consigue el trono no por sucesión directa, sino por una resolución jurídica harto objetable, precisa una legitimación suplementaria entre todos sus súbditos. Ello le obliga a emplear el medio de propaganda más contundente en la época: la imagen escénica. Tanto en los cortejos urbanos como en la fiesta de palacio, aprovecha los tradicionales elementos espectaculares del fasto real y les imprime una condición dramática nueva, precisa y eficaz, e inaugura con ello una modalidad laica de teatro, basado no sólo en resortes visuales, sino también en mensajes verbales». F. MASSIP BONET, «Imagen y espectáculo del poder real en la entronización de los Trastámara (1414)», *XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, I-3º, 371-386. Un análisis minucioso de toda la dimensión ceremonial que rodeó a la coronación de Fernando I en: R. SALICRÚ I LLUCH, «La coronació de Ferran d' Antequera: l'organització i els preparatius de la festa», *Anuario de Estudios Medievales*, 25/2 (1995), 699-759.



reflejo el propio Fernando el Católico, quien pudo tenerlo en cuenta en su experiencia gubernativa castellana<sup>28</sup>.

Tal como ya he puesto de relieve en otra ocasión<sup>29</sup>:

tanto en Castilla como en Aragón parece posible detectar el paulatino desarrollo de todo un sistema de representación ceremonial, en tanto que se observa una relación de complementariedad entre las distintas manifestaciones ceremoniales que suelen plantearse (entronizaciones, nacimientos, bautizos, bodas reales, juramentos, ceremonias caballerescas, entradas reales, ceremonias litúrgicas, actos de justicia, ritos funerarios, recepciones de embajadas, celebraciones militares...). Lo que da sentido político a la existencia de tal sistema es que, con su aplicación, sea posible atender a un triple objetivo: mostrar una imagen global o parcial, pero siempre muy tangible y próxima, del poder real en su conjunto, o de alguno de sus rasgos más significativos que lo distinguen entre las demás fuerzas políticas; provocar una reacción de adhesión elemental y, por tanto, no sujeta a una crítica razonable y, finalmente, como consecuencia de todo ello, provocar un efecto de consenso favorable a las pretensiones políticas de la realeza, siendo todo ello consecuencia del diálogo de complementariedad que se produce entre las diversas manifestaciones ceremoniales, lo que permite hablar, tal como se ha dicho, de sistema.

Además, en este sistema ceremonial, la dimensión multitudinaria de cada ceremonia adquirió un papel cada vez más relevante. Frente al predominio de la corte como típico marco ceremonial característico en los siglos XIII y XIV, la tendencia en el XV apunta a la planificación de prácticas ceremoniales en las que, en algún momento de su desarrollo, se asegure la participación popular, aumentando, por tanto, el perfil de la ceremonia como espectáculo. Esto implicaba siempre la voluntad de ofrecer con la ceremonia una imagen de comunidad política armónicamente estructurada, en la que cada individuo y cada grupo ocupan una posición definida, sin que ello, sin embargo, suponga una relativización de la corte como escenario ceremonial. Con ello, nos encontraríamos ante la comprobación de un hecho común en Occidente en el tránsito del siglo XV al XVI, que destacó Wim Blockmans, consistente en cómo la ceremonia multitudinaria se asocia a una cierta forma de «diálogo imaginario» entre príncipes y súbditos<sup>30</sup>.

Por otra parte, la información contable de la época de los Reyes Católicos, completada por las referencias cronísticas y por las descripciones de los distintos viajeros que visitan la corte, ofrecen, tal como se ha puesto de relieve por María del Cristo González Marrero, con relación a bautizos, bodas, lutos, entradas reales,

---

<sup>28</sup> J.A. SESMA MUÑOZ, «Ser rey a finales del siglo XV», *Fernando II de Aragón, el rey Católico*, Zaragoza, 1996, 109-121.

<sup>29</sup> J.M. NIETO SORIA, «La realeza», en *Orígenes de la Monarquía Hispánica...*, p. 49.

<sup>30</sup> Resulta sugerente a este respecto, a partir del análisis de un caso concreto, el trabajo de: W.P. BLOCKMANS, «Le dialogue imaginaire entre princes et sujets: le joyeuses entrées en Brabant en 1494 et en 1496», en *Fêtes et cérémonies aux XIVe-XVIIe siècles* [Centre Européen d'Études Bourguignonnes, XIVe-XVIIe siècles, 34], Neuchâtel, 1994, 37-53.





embajadas, justas, torneos, juegos de cañas y corridas de toros, un cierto número de datos bien indicativos de la importancia otorgada por la monarquía a estas actividades ceremoniales<sup>31</sup>. En tal sentido, cabe destacar, entre otros ejemplos, los importantes gastos motivados por el reparto de regalos con motivo de la recepción de embajadas, tal como sucede para los embajadores de Inglaterra en 1489<sup>32</sup>, o los cuantiosos pagos que hubo de hacer Gonzalo de Baeza con motivo de las fiestas tenidas en Sevilla en 1490 en honor de la princesa de Portugal<sup>33</sup>.

#### 4. TIPOLOGÍA CEREMONIAL

En la monografía que dediqué a las ceremonias de la realeza durante la época Trastámara dejé planteada una tipología ceremonial planteada desde los significados de las distintas ceremonias que creo que, en su mayor parte, sigue manteniendo su vigencia<sup>34</sup>. Así establecía ocho tipos de ceremonias planteados en función de su significado político y dentro de cada uno de los cuales podían haber diversas expresiones ceremoniales, a las que ahora añado otros dos tipos más, las dos últimas que se recogen en la relación que sigue, en cuanto que han ido tomando en la bibliografía un relieve del que entonces carecían, por lo que distingo diez manifestaciones concretas:

*Ceremonias de acceso al poder*: se plantean sobre todo desde la perspectiva de establecimiento de un compromiso simbólico de pacto entre el rey y el reino, manifestándose principalmente a través de los actos de entronización, juras de los príncipes herederos y reconocimientos de la mayoría de edad del sucesor. Por lo que se refiere al hecho mismo de la entronización, cabe observar que estamos ante una falta de estabilización de un procedimiento ritual repetido sistemáticamente, si bien, sí cabe observar que ciertas prácticas ceremoniales suelen repetirse con especial frecuencia, como son las que se refieren a las expresiones de aclamación, los juramentos, el alzamiento de pendones, o el besamanos, habiendo bastante diferencia entre los distintos casos en cuanto a la dimensión pública, sobre todo en forma de desfile-procesión o de actos festivos diversos<sup>35</sup>. A la vez suele ser una práctica común el simultaneamiento de la entronización en presencia regia y la realización de actos conmemorativos que con ese mismo motivo se producen en las principales ciudades del reino.

---

<sup>31</sup> M<sup>a</sup>. DEL C. GONZÁLEZ MARRERO, *La casa de Isabel la Católica. Espacios domésticos y vida cotidiana*, Ávila, 2004, pp. 313-330.

<sup>32</sup> ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS, *Casa y Descargos*, leg. 1, fol. 9.

<sup>33</sup> *Ibid.*, leg. 1, fols. 16 y 17.

<sup>34</sup> J.M. NIETO SORIA, *Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*, Madrid, 1993, pp. 27-158.

<sup>35</sup> J.M. NIETO SORIA, *Ceremonias de la realeza*, p. 35 y ss.







*Ceremonias de tránsito vital:* son aquellas que marcan los momentos más significativos en el devenir vital de los miembros de la realeza, nacimientos, bautizos y matrimonios, y que, por lo común, suelen conllevar implicaciones políticas por cuanto que frecuentemente afectan a la sucesión, en el caso de los nacimientos, y acuerdos políticos entre familias o reinos, en el caso de las bodas reales. Normalmente van acompañadas de un importante despliegue festivo que, por lo común, se extiende varios días, con extensa participación cortesana y a veces popular, como una forma de expresión de alegría colectiva por el acontecimiento que se celebra.

*Ceremonias de cooperación:* en un contexto político en el que las negociaciones, los pactos y las alianzas son cada vez más frecuentes, sobre todo en el transcurso del siglo XV, las ceremonias de cooperación alcanzan una importante presencia mediante la realización de un conjunto de prácticas ceremonias que suelen plantearse en términos de relevante solemnidad, por las que el propio acto ceremonial se convierte en una expresión pública del compromiso de cooperación alcanzado. Puede afirmarse que el juramento alcanza un protagonismo político máximo en un contexto que nos sitúa en lo que se ha interpretado como el apogeo de la *sociedad jurada*<sup>36</sup>. Por ello, no es de extrañar que ostente siempre un papel central y decisivo en el desarrollo ceremonial que, a veces, se completa también con el pronunciamiento de discursos solemnes que, en ocasiones, toman una forma litúrgica con la exposición por un eclesiástico de un sermón o una homilía. Además de actos tales como el establecimiento de acuerdos de confederación, formalización de seguros<sup>37</sup>, celebración de Cortes y Autos, las investiduras caballerescas incorporan todos los ingredientes propios de este tipo de ceremonias y, de hecho, se presentan como instrumento ceremonial al servicio de un compromiso de cooperación, en particular cuando se realizan en presencia del monarca.

*Ceremonias de justicia:* relacionadas con distintas prácticas de justicia, se contemplan aquí aquellas que, por distintas razones, se presentan como rodeadas de una particular solemnidad en cuanto que se conectan con ciertos mensajes que, relacionados con la justicia, requieren un cierto nivel de espectacularización. Éste es el caso de la actuación personal del rey como juez; de las

---

<sup>36</sup> P. PRODI, *Il sacramento del potere : il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bolonia, 1993.

<sup>37</sup> Puede destacarse el caso del Seguro de Tordesillas de 1439 que, al hallarse extensamente documentado, nos permite comprobar hasta qué punto la extrema ceremonialización del desarrollo de un acto político de esta naturaleza. Véanse: N.F. MARINO, *El Seguro de Tordesillas del conde de Haro don Pedro Fernández de Velasco*, Valladolid, 1992, A.I. CARRASCO MANCHADO, «Léxico político en el Seguro de Tordesillas: conflicto, pactos y autoridad», en F. FORONDA y A.I. CARRASCO MANCHADO (dirs.), *Du contrat d'alliance au contrat politique. Cultures et société politiques dans la péninsule Ibérique à la fin du Moyen Âge*, Toulouse, 2007, pp. 85-137 y M.P. RÁBADE OBRADÓ, «Confederaciones, seguros y pleitos homenajes: el contexto documental del Seguro de Tordesillas», en F. FORONDA y A.I. CARRASCO MANCHADO (dirs.), *Du contrat d'alliance*, pp. 65-84.

ejecuciones por orden real, o de los retos y desafíos, como forma regulada de resolución de conflictos entre nobles, que están sometidos a todo un procedimiento ceremonial preestablecido.

*Ceremonias litúrgicas:* la dimensión litúrgica está presente en una buena parte de las prácticas ceremoniales de la monarquía, esto no impide que haya ceremonias de índole litúrgica que toman relieve por sí mismas, al margen de su conexión o inserción en el marco de otras ceremonias. Así nos encontramos en ocasiones con misas que están planteadas como expresión de un acuerdo político; no faltan tampoco, las que se celebran como acto de reverencia a algún símbolo de la monarquía o, finalmente, las relacionadas con la frecuente convocatoria de cruzada para las campañas en la frontera, que da lugar a la realización de actos litúrgicos de recepción de la correspondiente bula de cruzada.

*Ceremonias funerarias:* motivadas por la muerte del rey, por su afectación política al conjunto del reino se plantean y ejecutan tanto en el ámbito inmediato del lugar donde ha tenido efecto el deceso regio<sup>38</sup>, como en otro nivel más elemental, en las principales ciudades del reino<sup>39</sup>, traduciéndose a ceremonia los distintos significados de transitoriedad de la persona individual y de continuidad del ministerio regio más allá persona del monarca concreto, e incluso llevándose a cabo escenografías pensadas para hacer más presente el propio acto funerario en ausencia del monarca<sup>40</sup>.

*Ceremonias de recepción:* motivadas por la primera entrada solemne del rey en una ciudad o de la llegada de una embajada que va a ser recibida por el monarca, suelen comportar un despliegue ceremonial bastante considerable. En consecuencia, sus principales expresiones se producen en forma de entradas reales y de recepción de embajadas de otros reinos o de legados pontificios, destacando en este último caso las distintas celebraciones de recepción de que fue objeto Rodrigo Borja, el futuro Alejandro VI, siendo vicescanciller y legado pontificio, en 1472. Éstas se desarrollaron en distintos puntos del itinerario que recorrió desde Valencia hasta Madrid, hasta ser finalmente recibido en esta última villa por el rey, y donde fue «*adereçada la fiesta muy rricamente, asy de atavíos de casa como de grandes aparadores de plata en que avía más de veynte mil marcos dorados*», durando la celebración cuatro días, en los que hubo, tal como nos describe detalladamente el cronista Enríquez del Castillo, una justa entre veinte caballeros, el primer día, corrida de toros

<sup>38</sup> M. CABRERA SÁNCHEZ, «Funerales regios en la Castilla bajomedieval», *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 22 (2001), pp. 537-564.

<sup>39</sup> Un ejemplo, para la ciudad de Murcia con motivo de la muerte de Juan II en: F.J. GARCÍA PÉREZ y J. D. GONZÁLEZ ARCE, «Ritual, jerarquías y símbolos en las exequias reales de Murcia: siglo XV», *Miscelánea Medieval Murciana*, 19-20 (1995-6), pp. 129-138.

<sup>40</sup> Es el caso de la elevación de túmulos en ausencia del rey muerto, tal como debió de suceder para Enrique IV en Segovia, según describió Diego de Colmenares en su *Aparato para la historia de Segovia*.

y juegos de cañas, con cien caballeros, pertenecientes a las principales familias del reino, el segundo; una notable montería, el tercero, corriendo la organización del festejo del cuarto por cuenta de don Beltrán de la Cueva, que organizaría en campo abierto una farsa en forma de batalla, para lo que se alzaron tres cadalsos desde donde el rey y sus principales invitados pudieran contemplar su desarrollo, que se extendió a largo de todo el día, por lo que se hicieron los preparativos necesarios para que pudiera tener lugar una gran comida campestre en el mismo lugar<sup>41</sup>. El impulso que había tenido la entrada real como práctica ceremonial culminante, en el intento de dar una imagen global y perceptible de una visión integradora de una comunidad política encabezada por el rey, había sido decisivo para Castilla durante los reinados de Juan II y de Enrique IV<sup>42</sup>, del mismo modo que había ocurrido para Aragón con Fernando I, Alfonso V y Juan II, al igual, por cierto, que en Portugal por las mismas fechas<sup>43</sup>.

Ya en la época de los Reyes Católicos, no se aprecian innovaciones relevantes por lo que se refiere a la importancia política de estas ceremonias<sup>44</sup>. Sí cabe advertir, en cambio, la tendencia a una multiplicación de su práctica y a un enriquecimiento en cuanto a las formas y medios con los que se lleva a efecto su puesta en escena. Así se constata cómo se recurre a mezclar los usos tradicionalmente empleados, como la referencia a lo litúrgico, junto con lo militar y lo lúdico, con las alusiones al mundo clásico y las alocucio-

---

<sup>41</sup> D. ENRÍQUEZ DEL CASTILLO, *Crónica de Enrique IV*, ed. de A. Sánchez Martín, Valladolid, 1994, p. 169.

<sup>42</sup> Así, puede verse en mi *Ceremonias de la realeza*, pp. 119-133, y en R. DE ANDRÉS DÍAZ, «Las 'entradas reales' castellanas en los siglos XIV y XV, según las crónicas de la época», *En la España Medieval*, 4 (1984), pp. 48-62, y, de la misma autora, «Las fiestas de caballería en la Castilla de los Trastámara», *En la España Medieval*, 6 (1986), pp. 81-108.

<sup>43</sup> A.M.<sup>a</sup> ALVES, *Entradas régias portuguesas: uma visão de conjunto*, Lisboa, 1986.

<sup>44</sup> Evitando aquí entrar en una relación de cada una de las numerosísimas entradas reales que tuvieron lugar durante el reinado de los Reyes Católicos, pueden encontrarse amplias referencias a ellas, además de los trabajos que se acaban de citar, en: J. ALENDA Y MIRA, *Solemnidades y fiestas públicas de España*, Madrid, 1903, vol. I; S. CARRERES ZACARÉS, *Libre de memórias de diversos sucesos e fets memorables e de coses senyalades de la ciutat regne de Valencia (1308-1644)*, Valencia, 1930-35; L. SERRANO, *Los Reyes Católicos y la ciudad de Burgos (1461-1492)*, Madrid, 1963; A. ROMERO ABAO, *Las fiestas de Sevilla en el siglo XV. Otros estudios*, Madrid, 1991, pp. 12-180; J. TORRES FONTES, *Estampas de la vida murciana en la época de los Reyes Católicos*, Murcia, 1984; A. GÓMEZ MORENO, *El teatro medieval castellano en su contexto románico*, Madrid, 1991; M. FALOMIR FAUS, «Entradas triunfales de Fernando el Católico en España tras la conquista de Nápoles», en *La visión del mundo clásico en el arte español*, Madrid, 1993, pp. 49-55; R. NARBONA VIZCAÍNO, «Las fiestas reales en Valencia entre la Edad Media y la Edad Moderna (siglos XIV-XVII)», *Pedralbes. Revista d'Historia Moderna*, 13-2 (1993), pp. 463-472, y B. MITCHELL, *The Majesty of the State. Triumphant progress of Foreign Sovereign in Renaissance Italy (1494-1600)*, Florencia, 1986, con referencia a algunas entradas de Fernando el Católico en Italia, y R. DE ANDRÉS DÍAZ, además de los artículos ya citados más arriba, «Fiestas y espectáculos en las 'Relaciones Góticas' del siglo XVI», *En la España Medieval*, 14 (1991), pp. 306-336.



nes públicas ante el rey, por lo general, de amplio contenido apologético<sup>45</sup>. De todo ello habrá de hacerse amplia utilización con motivo de la llegada a la Península de Carlos I<sup>46</sup>.

*Ceremonias de victoria:* se producen como expresión celebratoria de una victoria militar, generando la consiguiente actividad festiva ante la recepción en una ciudad del ejército real. Acontecimientos como las entradas que siguieron a la toma de Antequera en 1410, o la batalla de la Higuera, en 1431, entre otros hechos de esta índole, ofrecen detallada información de estas prácticas celebratorias.

*Ceremonias de reconciliación:* se llevaban a cabo como cierre solemne de conflictos, tal como sucedía con la recepción en la corte de nobles que habían sido desterrados o apartados del séquito real o cuando una ciudad se reintegraba a la obediencia regia. Su importancia resulta tanto más acusada en un contexto histórico en la que necesidad de establecer consensos políticos resulta especialmente apremiante.

*Ceremonias de promoción:* alcanzaban un particular relieve solemne cuando se trataba de otorgar por el monarca cargos de gran relevancia, tal como sucedió por ejemplo con motivo de la concesión de algún título nobiliario o en el caso del nombramiento de condestables o de maestros de órdenes militares<sup>47</sup>.

La mera consideración de esta tipología ya nos remite a la constatación de un conjunto variadísimo de ocasiones que fueron contempladas desde la monarquía como oportunidades para el desarrollo de unas prácticas de ceremonia y pompa regia coherentes con sus necesidades políticas de representación.

---

<sup>45</sup> Se ha llamado la atención sobre la importancia que, sobre todo por lo que se refiere a la presencia de alusiones provenientes del mundo clásico, pudo haber tenido la experiencia aragonesa y, sobre todo, en particular, la entrada protagonizada por Alfonso V de Aragón en Nápoles en 1441, tal como observa Gómez Moreno, *El teatro medieval castellano en su marco románico*, 93. Sobre la presencia de lo clásico en las entradas reales protagonizadas por Fernando el Católico: M. Falomir, *art. cit.*; así como A. FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, «*La Corte de Isabel I. Ritos y ceremonias de una reina (1474-1504)*», Madrid, 2002; además del ya citado de CARRASCO MANCHADO, *Isabel I y la sombra de la ilegitimidad...*

<sup>46</sup> Así puede verse, por ejemplo, en la entrada real que protagoniza Carlos I en Burgos en 1520, en donde se pondrán en juego algunas de las técnicas más características empleadas en las entradas reales de tiempos de los Reyes Católicos, sobre todo, en lo referente a comunicar al monarca mensajes concretos, mediante la utilización de reyes de armas y arcos triunfales con carteles bien explícitos. La relación de estos carteles en ALENDA Y MIRA, *ob. cit.*, núm. 29, pp. 18-19. Las distintas expresiones de la actividad ceremonial cortesana ya en la época de los Austrias y hasta el comienzo de la dinastía borbónica han sido objeto de estudio por CH. HOFFMANN, *Das Spanische Hofzeremoniell von 1500-1700*, Frankfurt, 1985. Una manifestación de las celebraciones relacionadas con el comienzo del reinado de Carlos I, en este caso referida a la comunicación, el 16 de junio de 1516, al concejo de Tenerife de la proclamación de Carlos I como rey de Castilla en: *Carlos de Gante, rey de Canaria, Encuentro Hispano-Belga en el centenario del nacimiento del Emperador*, Tenerife, 2000.

<sup>47</sup> Ejemplo de ello en las celebraciones que siguieron al nombramiento como condestable de don Álvaro DE LUNA, *Refundición*, p. 46.

## 5. LOS ESPACIOS DE LA FIESTA REGIA

La estrecha vinculación entre corte real y representación de la soberanía regia constituyó una preocupación que dio lugar repetidamente a iniciativas de regulación de la presencia en ellas, a fin de asegurar una cierta forma de etiqueta cortesana, tal como se puso de relieve en *Las Siete Partidas* de Alfonso X<sup>48</sup>, para Castilla, o en las *Ordinaciones* de Pedro IV de Aragón<sup>49</sup>. Tal preocupación reguladora no dejó de estar presente entre los Trastámara.

Así, Juan II de Castilla, en el marco de sus reformas de la administración central, promulgará distintas ordenanzas para la organización de la Corte Real castellana<sup>50</sup>. En 1440, hallándose en Rapariegos, cerca de Arévalo, buscando acabar con los altercados que a veces acaecían en su Corte por la presencia de un número excesivo de personas en ella, restringirá de forma precisa el derecho a residir en la Corte, delimitando quiénes tenían reconocido tal derecho y determinando cuántos miembros podrían incluirse en el séquito de cada uno de ellos, estableciendo así una cierta forma de jerarquización, que iba desde los miembros de la familia real, pasando por los más prominentes miembros de la alta nobleza, ricoshombres, hasta llegar al último de los oficiales cortesanos. De este modo, mientras que el rey no tenía límite en cuanto al número de los acompañantes que podían estar en la Corte formando parte de su séquito<sup>51</sup>, la reina o el príncipe podían disponer de hasta doce, pasando por los distintos ricoshombres, hasta llegar a los tesoreros, con dos, y los arrendadores, con uno<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> J. ALLARD, «L'etiquette de table à la cour de Castille au Bas Moyen Age», *Temas Medievales*, 3 (Buenos Aires, 1993), 5-29 y, de la misma autora, «La naissance de l'etiquette: les règles de vie à la cour de Castille à la fin du Moyen-Age», en *El discurso político en la Edad Media*, ed. de N. Guglielmi y A. Rucquoi, Buenos Aires, 1995, pp. 11-28.

<sup>49</sup> «En ellas el rey no sólo presenta un detallado ceremonial a observar por los oficiales que en su casa y corte han de dirigirse o tratar con su real persona, a la que reiteradamente califica de mayestática, sino que expresa de una manera ponderada y sistemática cuál es la relación de esa su condición mayestática con la divinidad y con los otros poderes terrenales, especialmente con el papado, a través del ritual de acceso al trono o de la coronación, que él renueva adaptándolo y dotándolo de una solemnidad inusitada». B. PALACIOS MARTÍN, «Imágenes y símbolos del poder real en la Corona de Aragón», *El poder real en la Corona de Aragón*, I-1º, Zaragoza, 1997, p. 213.

<sup>50</sup> Dadas en Guadalajara en 1436. Véanse en: F. PÉREZ DE GUZMÁN, *Crónica de Juan II*, «Crónicas de los Reyes de Castilla» (Biblioteca de Autores Españoles, LXVIII), Madrid, 1953, pp. 529-532.

<sup>51</sup> Clara manifestación de la tendencia a la multiplicación del número de los criados personales de los monarcas, ya para tiempos de Isabel la Católica, en ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS, *Casa y Descargos*, leg. 9, fols. 821 a 840.

<sup>52</sup> «El rey nuestro señor, queriendo escusar en su corte roydos e contiendas e males e daños e escandalos e otros inconuinentes que en ella se suelen acaescer por causa de andar e continuar en ella muchos omnes de pie, manda e tiene por bien que de aquí adelante trayga cada uno de los que con su merçet andouieren en el numero delos omnes de pie que adelante seran contenidos e non mas, e que todos los otros vayan fuera de la corte del dia que fuereregonada esta ordenança en su corte fasta otro dia primero siguiente». BIBLIOTECA NACIONAL, Ms. 13.259, fols. 274r-275r (16-XII-1440).



Dos años más tarde, estando en Valladolid, completaba estas ordenanzas de Corte con otras, en las que establecía condiciones precisas en lo referente a la administración de la justicia en la Corte Real, al constituir ésta un espacio jurisdiccional especial<sup>53</sup>. Por su parte, Enrique IV tomaría iniciativas reguladoras con relación al vestuario de algunos de sus oficiales cortesanos<sup>54</sup>.

Los datos contables y fiscales y la descripción que ofrece Gonzalo Fernández de Oviedo de la Corte de los Reyes Católicos hacen pensar que, durante su reinado, a la vez que se fue concretando la etiqueta cortesana, el personal al servicio de la Corte, al mismo tiempo que se especializaba en funciones más precisas, se amplió mucho, al igual que, lógicamente, el volumen de los gastos para su mantenimiento<sup>55</sup>. Con todo ello, se pretendería representar mejor la imagen de soberanía que se esperaba obtener del funcionamiento de tal institución. Por otra parte, el estudio de la Dra. González Marrero sobre los espacios domésticos en la Casa de Isabel la Católica nos ofrece información exhaustiva de la atención que merecía el entorno cotidiano de la reina<sup>56</sup>.

Ni que decir tiene que la Corte Real gozaba de la condición de escenario preferente para la ejecución de determinadas ceremonias que suponían ocasiones significativas para la plasmación ritual de una imagen de la soberanía regia.

Este mismo protagonismo de la Corte como ámbito característico de ejecución de determinadas ceremonias tocantes a la soberanía real era el que también podía comprobarse para los juramentos políticos más solemnes. En este caso, aunque el juramento se pudiera realizar, tal como sucedía en no pocas ocasiones, dada su dimensión litúrgico-sagrada, en el interior de una iglesia o, más habitualmente, de una catedral, lo que, a través de sus participantes, se representaba en el acto del juramento era el propio concepto de Corte Real, en la que, con tal motivo, a veces se integraban las Cortes del reino<sup>57</sup>.

Uno de los rasgos que más se van acentuando, según nos acercamos hacia el final del siglo XV, es la caracterización de la Corte como un espacio festivo, de manera que, en muchos momentos, tal como se ha afirmado, «*la corte es un teatro y el rey es el actor protagonista*»<sup>58</sup>. No es por ello de extrañar que, utilizando un lenguaje que en el contexto de la Corte adquiere un sentido político específico<sup>59</sup>, la repre-

<sup>53</sup> *Ibid.*, 319v-321r.

<sup>54</sup> BIBLIOTECA NACIONAL, Ms. Res. 226, núm. 21 (18-VI-1466).

<sup>55</sup> Extensa información al respecto en R. DOMÍNGUEZ CASAS, *Arte y etiqueta de los Reyes Católicos*, Madrid, 1993, pp. 201-243.

<sup>56</sup> Ver GONZÁLEZ MARRERO, *ob. cit.*

<sup>57</sup> Abundantes testimonios documentales sobre esta intensa actividad de juramentos referidos, sobre todo, a los príncipes herederos en ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS, *Patronato Real*, leg. 7.

<sup>58</sup> A.I. CARRASCO MANCHADO, «Propaganda política en los panegíricos poéticos de los Reyes Católicos: una aproximación», *Anuario de Estudios Medievales*, 25/2 (1995), p. 523, incluyendo algunos ejemplos de estas representaciones cortesanas en las pp. 523-525.

<sup>59</sup> A. MACKAY, «Signs deciphered: the language of court displays in Late Medieval Spain», en *Kings and Kingship in Medieval Europe*, ed. de A.J. Duggan, Londres, 1993, pp. 287-304.



sentación teatral cortesana, en forma de momos, entremeses o de poemas en cierto modo dramatizados, se convierte en un instrumento común, que contando ya, tanto en Castilla como en Aragón, de una cierta práctica, consecuencia de una larga evolución<sup>60</sup>, se asegura durante el periodo considerado un lugar propio en la escenificación del poder regio, como un medio más de expresión de sus necesidades propagandísticas, por lo que, junto con su exaltación, puede estar presente la denigración de sus rivales políticos<sup>61</sup>.

Además, la incorporación de estos momos y entremeses a la fiesta regia convertía de hecho la Corte en un verdadero espacio teatral bajo una compleja planificación que ya va implícita en el propio doble sentido de la expresión momo. Tal como se ha destacado<sup>62</sup>, con esta palabra se está designando a la vez el espectáculo y los actores que en él participan bajo el ocultamiento de máscaras diseñadas al efecto, pero en el que no dejan de incorporarse también la poesía, la música, los trajes especialmente lujosos previstos para la ocasión, así como la tramoya y demás ingenios teatrales aplicados a la ejecución del espectáculo cortesano en el que sus principales protagonistas son los propios cortesanos, entre los que, a veces, no falta el rey y la propia familia real misma<sup>63</sup>.

También era la Corte el marco natural para la ejecución de ciertos procesos ritualizados de resolución de conflictos entre nobles como eran los rieptos que, tal como queda minuciosamente descrito por Diego de Valera<sup>64</sup>, convertían al rey en su árbitro nato, como criador de nobles que era, siendo la Corte el marco típico de ejecución de tal procedimiento resolutivo judicial<sup>65</sup>.

Un último instrumento del marco cortesano en su función de instrumento al servicio de la representación de la monarquía es la *Capilla Real*. Se trata de una institución de significación múltiple. Por un lado, la Capilla Real actuaba como vivero de eclesiásticos, de donde salían algunos de los prelados políticamente más influyentes del reino, como consecuencia de su formación a la sombra del rey y de

---

<sup>60</sup> Una síntesis sobre la evolución de estas manifestaciones, en Ángel GÓMEZ MORENO, *El teatro medieval castellano en su contexto románico*, Madrid, 1993, pp. 89-97.

<sup>61</sup> Un ejemplo en los «*Momos en la mayoría de edad del príncipe Alfonso*» de Gómez Manrique, en M.A. PÉREZ PRIEGO, *Teatro Medieval: Castilla*, Madrid, 1997, pp. 69-74. En este caso, algunas de las principales damas de la corte de don Alfonso actuarán como hadas para hacer el panegírico del príncipe.

<sup>62</sup> E. ASENSIO, «De los momos cortesanos a los autos caballerescos de Gil Vicente», *Estudios Portugueses*, París, 1974, pp. 25-36, en especial, p. 26.

<sup>63</sup> M<sup>a</sup>.J. Díez GARRETAS, «Fiestas y juegos cortesanos en el reinado de los Reyes Católicos. Divisas, motes y momos», *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 74 (1999), pp. 163-174, en especial, p. 173.

<sup>64</sup> D. DE VALERA, *Tratado de las armas*, en «Prosistas castellanos del siglo xv», edic. M. Penna (Biblioteca de Autores Españoles, cxvi), Madrid, 1959, 117-139.

<sup>65</sup> Algunos ejemplos manuscritos de la aplicación efectiva en la corte castellana de estos criterios recogidos en Valera en: BIBLIOTECA NACIONAL, Ms. 7.809, fols. 15v-16r y 304v-305r y BRITISH LIBRARY, *Additional Collection*, Ms. 25.443, fols. 11-13. Otros casos en: ANDRÉS DÍAZ, «Las fiestas de la caballería...».





su probada lealtad. Por otro lado, su presencia, formando parte de la estructura institucional de la Corte, ofrecía un factor de coherencia con una imagen regia que debía presentar elementos reconocibles de su vinculación con la divinidad. Por último, lo litúrgico constituía un ingrediente común de la mayor parte de las ceremonias políticas más relevantes. Por otra parte, la Capilla Real suponía un instrumento muy destacado de perpetuación de la memoria regia, tanto con relación a la monarquía como institución, a una determinada dinastía fundadora o a unos determinados monarcas que habían elegido esa capilla como última morada, todo ello proyectado, además, en la realización sistemática de unas celebraciones religiosas en las que se afirmaba esa función de la Capilla y sus capellanes como garantes de la memoria regia<sup>66</sup>.

El propio Juan II prestó especial atención a la regulación de las actividades propias de la Capilla Real, sobre todo desde la perspectiva de su función ceremonial, tal como quedó plasmado en unas detalladísimas ordenanzas en 1436<sup>67</sup>. Estas mismas ordenanzas servirían de base para la Capilla Real de los Reyes Católicos, que redactaron nuevas constituciones teniendo muy en cuenta lo ya reglamentado en tiempos del padre de la reina Isabel<sup>68</sup>. Estos monarcas también se preocuparon de multiplicar notablemente el número de sus capellanes, favorecieron la institución con buena cantidad de privilegios<sup>69</sup>, ampliando sus medios para ampliar sus funciones, entre las que destacó especialmente la composición y la interpretación musical, actividad que será particularmente atendida por el mecenazgo real en el marco de la Corte<sup>70</sup>. Precisamente esta dimensión musical de la Capilla Regia vendría a suponer, ya en la España de los Austrias, una de las funciones más características de la Capilla Real, así como un ingrediente básico de las solemnidades palaciegas, tanto para Austrias como para Borbones<sup>71</sup>.

Los monarcas castellanos, en mayor medida que los aragoneses, habían sido poco cuidadosos a la hora de ubicar con la dignidad adecuada una corte sometida a

---

<sup>66</sup> D. NOGALES RINCÓN, «Las capillas reales castellano-leonesas en la Baja Edad Media (siglos XIII-XV). Algunas precisiones institucionales», *Anuario de Estudios Medievales*, 35/2 (2005), pp. 737-766. En curso de tramitación en los momentos de redactar este trabajo se halla la presentación de su tesis doctoral como análisis exhaustivo de las distintas capillas reales de la monarquía castellano-leonesa durante la época bajomedieval.

<sup>67</sup> Texto conservado en el Archivo del Palacio Real de Madrid y publicado en J.M. NIETO SORIA, «La Capilla Real castellano-leonesa en el siglo XV: constituciones, nombramientos y quitaciones», *Archivos Leoneses*, 85-86 (1989), 7-54.

<sup>68</sup> J. GARCÍA ORO, «Las constituciones de los Reyes Católicos para la Capilla Real de España», *Biblioteca Pontificii Athenaei Antoniniani*, 24 (Roma, 1985), pp. 283-326.

<sup>69</sup> Abundante documentación real y pontificia sobre la Capilla Real de los Reyes Católicos y con especial referencia a la fundación de la Capilla Real de Granada en ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS, *Patronato Real*, leg. 25.

<sup>70</sup> T. KNIGHTON, «Fernando el Católico y el mecenazgo musical de la corte real aragonesa», *Nasarre*, 9/2 (1993), 27-51.

<sup>71</sup> Sobre esta actividad musical de la capilla de los Reyes Católicos: DOMÍNGUEZ CASAS, pp. 160-200.



frecuente itinerancia<sup>72</sup>. La época Trastámara, no obstante, da indicios de mayor sensibilidad en cuanto a la conveniencia de crear sedes reales que, a la vez que fueran arquitectónicamente convenientes para el tipo de actividades a que debían dar cobijo, sirvieran también para la expresión de una imagen del poder real compatible con sus aspiraciones de indiscutible preeminencia política.

Un rasgo significativo de la monarquía de los Trastámara es su tendencia a lo que podría enunciarse en términos de *presedentarización*, es decir, la tendencia que se observa a concentrar su actividad itinerante en un ámbito espacial bastante reducido en el conjunto del reino, sobre todo, si atendemos a los reinados de Juan II y Enrique IV mientras que con los Reyes Católicos, las propias circunstancias del reinado como la guerra de sucesión o la posterior guerra de Granada, obligaron necesariamente a ampliar esta actividad itinerante.

En efecto, si atendemos a los reinados de Juan II<sup>73</sup> y Enrique IV<sup>74</sup> se puede observar una fuerte concentración de los desplazamientos regioes en un eje que se mueve preferentemente entre Valladolid y Toledo y que, sobre todo, se concentra en el entorno de Valladolid, Segovia, Madrid y Toledo.

La corte como espacio ceremonial alcanza una dimensión particularmente solemne cuando se ubica en el marco de los alcázares reales que actúan por sí mismos como especialmente potenciadores de la dimensión política de la celebración<sup>75</sup>.

Enrique III tomaría la iniciativa para la construcción de un alcázar real en Madrid, que habría de ser, andando el tiempo, la residencia por excelencia de la Monarquía Hispánica, ya en la época de los Austrias, e incluso de los Borbones, hasta el incendio sufrido en la Nochebuena de 1734, que daría lugar a la construcción en el mismo lugar del actual Palacio Real de Madrid.

La utilización de este alcázar madrileño ya sería importante en el transcurso del siglo XV, desde Juan II y, sobre todo, con los Reyes Católicos<sup>76</sup>, antes de que se

---

<sup>72</sup> Un análisis interpretativo de conjunto sobre la corte como espacio simbólico en: R. COSTA GOMES, «The Court Galaxy», en *Finding Europe. Discourse on Margins, Communities, Images, ca. 13th-ca. 18th Centuries*, ed. de A. Molho, D. Ramada Curto y N. Koniordos, New York-Oxford, 2007, pp. 185-203. Un extenso estudio bibliográfico en: M.J. GARCÍA VERA, «Los estudios sobre la Corte y la 'sociedad cortesana' a fines de la Edad Media. Un balance historiográfico», *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 10 (2000), pp. 207-267, en especial sobre la corte y su dimensión ceremonial, en pp. 227-230.

<sup>73</sup> Para tiempos de Juan II puede verse: F. DE P. CAÑAS GÁLVEZ, *El Itinerario de la Corte de Juan II de Castilla*, Madrid, 2007.

<sup>74</sup> Para Enrique IV puede consultarse J. TORRES FONTES, *Itinerario de de Enrique IV de Castilla*, Murcia, s.a. También: M<sup>a</sup>.P. RÁBADE OBRADÓ, «Escenario para una corte: Madrid en tiempos de Enrique IV», en *L'itinérance des cours*, Université Michel Montaigne-Bordeaux 3, Burdeos, 17 a 18 de noviembre de 2008 (en prensa).

<sup>75</sup> M.A. LADERO QUESADA, «Los alcázares reales en la Baja Edad Media castellana: Política y sociedad», en *Los alcázares reales. Vigencia de los modelos tradicionales en la arquitectura áulica cristiana*, ed. de M.A. CASTILLO OREJA, Madrid, 2001, pp. 11-35.

<sup>76</sup> F. CHUECA GOITIA, «Los palacios de los Reyes Católicos», *Reales Sitios*, 110 (1991), pp. 197-242.



convirtiese en residencia estable de la corte de los Austrias<sup>77</sup>. Frente a otros edificios utilizados por la monarquía como residencias más o menos habituales de su corte, pero que no habían sido construidas en principio para este fin<sup>78</sup>, la originalidad y la importancia del alcázar real de Madrid consiste en que se construye en origen para el fin específico de servir de sede real, procediéndose en los aspectos decorativos, arquitectónicos y espaciales en función de tal objetivo, quedando sometida a esta circunstancia cualquier otra consideración<sup>79</sup>. Resultado de ello es que la obra se ejecute en aplicación de las demandas y los deseos del rey Enrique III, a cuyo concepto de espacio cortesano se adaptaría el resultado de la obra. La amplitud de las distintas cámaras, la ubicación del trono, la omnipresencia de los dorados, la necesidad de una capilla, el espacio dedicado a las justas, todo se pondrá en dependencia de cómo se concibe un escenario que toma su verdadero sentido en cuanto que marco destinado a la exhibición del poder regio.

Ya fuera del espacio cortesano, el protagonismo de la ciudad se incrementa de forma relevante, teniendo además en cuenta que ese protagonismo se produce con frecuencia, en el marco de las prácticas ceremoniales de la monarquía, en estrecha conexión con la propia corte, permitiendo establecer un marco amplificador de la celebración cortesana, en el que se busca generar esa imagen de visión integradora y pacífica del reino en torno al monarca y a sus cortesanos, mediante la participación del conjunto de la ciudad y, sobre todo, de las principales autoridades concejiles. Así, la ciudad ya no se limita a la función de escenario ceremonial, sino que sus habitantes pasan a convertirse en participantes multitudinarios, pero significativos de ella. De este modo, cada vez es un procedimiento ceremonial más común la simultánea celebración de ritos políticos cívicos para celebrar algún acontecimiento relevante para la monarquía<sup>80</sup>. Factores que, a fines del siglo XV, van adquiriendo nueva importancia, tales como el de la idea de la honra de la ciudad, o el reconocimiento de su nobleza, no serían ajenos a esta participación urbana<sup>81</sup>. Ciertamente,

<sup>77</sup> Un estudio monográfico sobre este edificio, aunque con atención preferente a la época de los Austrias, en: J.M. BARBEITO, *El alcázar de Madrid*, Madrid, 1992.

<sup>78</sup> Ejemplos de ello en: F. CHUECA GOITIA, *Casas reales en monasterios y conventos españoles*, Madrid, 1966, y CAÑAS GÁLVEZ, *Itinerario*, pp. 130-159.

<sup>79</sup> ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS, *Estado-Castilla*, leg. 1-1º, fols. 8 y 10.

<sup>80</sup> Sobre la participación ciudadana en las ceremonias de la realza: G. PALOMO FERNÁNDEZ y J. L. SENRA GABRIEL Y GALÁN, «La ciudad y la fiesta en la historiografía castellana de la baja Edad Media: escenografía lúdico-festiva», *Hispania*, 186 (1994), pp. 5-36. Valencia ofrece, gracias a la riqueza de sus fuentes para este asunto, un gran interés como objeto de estudio: R. NARBONA VIZCAÍNO, «La fiesta cívica: rito del poder real. Valencia, siglos XIV-XVI», *XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, 1, Zaragoza, 1994, pp. 403-419. Amplia información puede verse también para Sevilla, que ha sido analizada en detalle en la obra ya citada de ROMERO ABAO, *Las fiestas de Sevilla en el siglo XV*. Algunos datos sobre Murcia en J. TORRES FONTES, *Estampas de la vida murciana en la época de los Reyes Católicos*, Murcia, 1986, pp. 334-335.

<sup>81</sup> J.A. BONACHÍA, «Más honrada que ciudad de mis reinos...»: la nobleza y el honor en el imaginario urbano (Burgos en la Edad Media), *La ciudad medieval. Estudios de Historia Medieval*, coord. por J.A. Bonachía, Valladolid, 1996, pp. 168-212. Un caso especialmente estudiado por la

el que, cuando se daba la presencia real, se produjera seguidamente la confirmación e incluso el otorgamiento de privilegios a la ciudad, no serían cuestiones que carecieran de relieve a la hora de promover la participación cívica.

Ya para tiempos más tardíos, en que la documentación es más explícita, como es el caso de la época de los Reyes Católicos, se comprueba cómo la organización de la fiesta en honor de la monarquía en las ciudades corría, por lo común, enteramente por cuenta de las autoridades concejiles y, a veces, también catedralicias, cuando se trataba de una celebración en ausencia de los monarcas, mientras que cuando éstos estaban presentes solían preocuparse de dar instrucciones concretas con relación a aspectos precisos del desarrollo festivo, utilizando generalmente para ello a los corregidores<sup>82</sup>, siendo común, en cualquier caso, la importante cuantía de los gastos generados por estas visitas regias que sobrecargaban considerablemente el tesoro municipal<sup>83</sup>.

No obstante, no faltan los ejemplos en que, con motivo de la llegada de los reyes a una determinada ciudad, alguno de los miembros de la alta nobleza asumiese la organización y costeamiento de los consiguientes festejos. Así, con ocasión de la boda de Isabel y Fernando en Valladolid en 1469, fue el conde Alba el encargado de organizar fiestas y celebraciones por espacio de siete días, tal como luego haría en esta misma ciudad en otras ocasiones de regocijo para la monarquía<sup>84</sup>. Del mismo modo, la llegada a Santander el 3 de abril de 1497 de la princesa Margarita para su boda con el príncipe Juan dio lugar a la celebración de grandes festejos que corrieron a cargo del conde de Haro<sup>85</sup>.

También para esta época final del periodo considerado puede comprobarse cómo comenzó a aplicarse a las ceremonias urbanas de la monarquía una práctica ya conocida para las ciudades aragonesas<sup>86</sup> como era la introducción de la *vox populi*. A este respecto, ya señalé cómo

---

abundante documentación que ofrece para la Corona de Aragón es el de la ciudad de Valencia, tal como se puede ver en los trabajos ya citados de Rafael Narbona Vizcaino, así como en T. FERRER VALLS, «La fiesta cívica en la ciudad de Valencia en el siglo XV», en *Cultura y representación en la Edad Media*, edic. de E. Rodríguez Cuadros, Alicante, 1994, p. 151.

<sup>82</sup> Ésta es una cuestión que ya traté en «La Realeza», *Orígenes de la Monarquía Hispánica*, pp. 53-55.

<sup>83</sup> Así, por ejemplo, puede comprobarse en el caso del concejo de Sevilla que tuvo que afrontar cuantiosísimos gastos con motivo de las fiestas que siguieron al nacimiento del príncipe Juan, hallándose los monarcas en la ciudad. Véase: J. GESTOSO Y PÉREZ, *Los Reyes Católicos en Sevilla (1477-1478)*, Sevilla, 1891, quien da noticia de las deudas que debió contraer el concejo sevillano para atender el importante coste de los grandes festejos organizados por la ciudad con motivo de la presencia real en la ciudad, durante la que se produjo el nacimiento del príncipe Juan.

<sup>84</sup> DÍEZ GARRETAS, *art. cit.*, p. 173.

<sup>85</sup> ALENDA Y MIRA, pp. 13-14.

<sup>86</sup> Ya señalé antes la utilización de estos procedimientos en las celebraciones que rodearon la coronación de Fernando I de Aragón, tal como ha sido puesto de relieve por los trabajos de Francesc Massip y Roser Salicrú más arriba mencionados.



la voluntad con la que se incluye su presencia en el desarrollo ceremonial es, sin duda, la de presentar sus contenidos como la expresión de lo que se quiere sea la percepción popular de la persona del rey, del poder real y del acontecimiento que se celebra. De manera que, en el fondo, lo que muchas veces se está haciendo es una forma dirigida y controlada de encauzar la actitud popular, mediante el subterfugio de dar la voz para oír lo que desde el poder real se quiere escuchar. Ello no impide que otras veces se produzca un mensaje más libre, en el que el tono reivindicativo esté más presente. Pero lo cierto es que, tanto en un caso como en otro, la función que se otorga a esos mensajes consiste en dar una apariencia de actitud activa simbólica al pueblo en el transcurso de la ceremonia, rebasando así la tradicional posición de simple figurante<sup>87</sup>.

Esta *vox populi* se hizo efectiva mediante el recurso a los poetas que actuarían como verdaderos portavoces de las actitudes que los reyes desean promover entre el pueblo hacia la monarquía.

Una fórmula corriente en la ejecución de la *vox populi* es la utilización de poetas. Tal como se ha señalado,

a la vez que el poeta se convierte en el portavoz autorizado del discurso de reconocimiento que el rey demanda a su pueblo [...] resulta ser el medio ideal para transmitir otros objetivos políticos, como son los derivados de las pretensiones de dominación del rey<sup>88</sup>.

Pero también en otras ocasiones se recurre a los medios figurativos, como es el caso de los arcos triunfales simulados al efecto, en los que se ubicaban eslóganes relativos a los asuntos de los que se quería dar difusión<sup>89</sup>.

A todo lo señalado, a veces se incorporaron también verdaderas escenificaciones mediante un cierto dispositivo teatral con el que se trataba de expresar una imagen apologética de la monarquía, mediante la utilización de momos y entremeses ya antes aludidos<sup>90</sup>.

En fin, tal como se ha tratado de sintetizar, parece que estamos en presencia de un panorama lo bastante significativo como para terminar concluyendo que con todas estas prácticas de pompa y ceremonia, la suerte de la monarquía Trastámara, tan dada a moverse sobre la cuerda floja, como la de otras monarquías coetáneas, estuvo en no pequeña medida asociada a su capacidad y a la de sus más estrechos colaboradores para sacar el mayor producto posible de sus prácticas teatrocráticas.

<sup>87</sup> NIETO SORIA, «La realeza», pp. 54-55.

<sup>88</sup> A.I. CARRASCO MANCHADO, «Propaganda política en los panegíricos poéticos de los Reyes Católicos: una aproximación», *Anuario de Estudios Medievales*, 25/2 (1995), p. 521.

<sup>89</sup> Ejemplos del uso de estos arcos triunfales con incorporación de distintas leyendas, en ALENDA Y MIRA, pp. 18-19.

<sup>90</sup> Consideraciones de interés al respecto en: GÓMEZ MORENO, *Teatro medieval castellano*, pp. 89-97.

# LES APPARITIONS PUBLIQUES DE L'EMPEREUR BYZANTIN\*

Panayotis Yannopoulos\*\*

Université Catholique de Louvain (Belgique)

## RESUMEN

En *De ceremoniis aulae byzantinae* Constantine VII Porphyrogenitus describe la rutina ceremonial diaria del palacio imperial durante el siglo X. Las apariciones públicas del emperador estaban minuciosamente programadas para conmemorar festividades religiosas o políticas. Excepcionalmente, sólo se le vería además en viajes fuera de la capital o en los triunfos que seguían a las victorias de las campañas militares del ejército bizantino. En todo caso se seguía un estricto protocolo que no permitía la más mínima desviación. Tres estadios pueden distinguirse en estas apariciones públicas: uno preparatorio dentro del palacio donde el emperador realizaba varios actos religiosos y era vestido por sus cortesanos; su aparición pública, en la que escoltado por sus nobles, oficiales y guardia imperial, era aclamado y escuchaba las súplicas y demandas de su pueblo; por último, de vuelta al palacio, los cortesanos lo desvestían mientras la mayoría de los nobles y oficiales se retiraban.

**PALABRAS CLAVE:** Constantino VII, Bizancio, emperador, aparición pública, protocolo, orden divino, poder imperial absoluto.

## ABSTRACT

*De ceremoniis aulae byzantinae* by Constantine VII Porphyrogenitus describes the daily ceremonial routine in the imperial palace during the 10<sup>th</sup> C. The emperor's public appearances were accurately scheduled to commemorate religious or political holidays. Only exceptionally, he would appear in journeys out from the capital or participating in triumphs following the victorious military campaigns of the Byzantine army. In every case there was a strict protocol from which no deviation was permitted. Three stages could be distinguished in the emperor's public appearances: a preparatory one inside the palace, where the emperor performed various religious acts and his courtiers dressed him appropriately; the actual appearance of the emperor, escorted by his nobility, officials and imperial guard, when he received popular acclamation but he also listened to his people's complaints and demands. Finally, on a third stage, back into the palace, the courtiers undressed the emperor, while most of the nobility and the officials retired.

**KEY WORDS:** Constantine VII, Byzantium, emperor, protocol, courtiers, divine order, absolute imperial power.

Le *De ceremoniis aulae byzantinae* ou *Livre des cérémonies*, comme on appelle communément l'*Exposé sur l'ordre impérial* de l'empereur Constantin VII, décrit le quotidien du chef de l'État byzantin au <sup>x</sup>e s<sup>1</sup>. Ce volumineux traité est transmis par un manuscrit unique, lacuneux et avec des erreurs et des omissions manifestes du copiste<sup>2</sup>, sans parler des passages qui ne sont pas de Constantin VII, puisqu'ils relatent des faits survenus après sa mort.

Étant donné l'état de la documentation, il est impossible de dire comment Constantin VII avait conçu ce traité, et pourquoi il en a entrepris la rédaction. Les deux éditions dont nous disposons compliquent d'avantage la situation. Pour I. Reiske, l'ouvrage est transmis sous la forme de deux livres: le premier, intitulé 'Recueil', est divisé en 97 chapitres numérotés et pourvus d'un titre, mais les chapitres 15 et 16 manquent. Il est impossible de savoir si les titres des chapitres, et même la division en chapitres, sont d'origine. Ce premier livre est assorti de deux annexes adressées au prince Romain, fils et successeur de Constantin VII; elles portent respectivement le titre '*Sur la question des voyages impériaux avec mention des campements militaires*' et '*Sur ce qu'il faut faire quand sa majesté et altesse l'empereur des Romains part en guerre*'<sup>3</sup>. Constantin avoue que ces appendices sont des adaptations des traités composés par le Magister Léon Katakylas, qui finit sa vie comme moine au monastère de Sigriani. Constantin a trouvé le manuscrit dans la bibliothèque du monastère; le contenu l'avait enchanté, mais sa langue lui avait déplu; il a donc décidé d'en faire une adaptation dans un grec noble et savant<sup>4</sup>.

A. Vogt a édité, en deux volumes, le premier livre de l'édition de I. Reiske. Pour lui, les chapitres 11 à 19 manquent; ainsi il pense que la première partie du Traité était divisé en 107 chapitres.

---

\* Les termes frappés d'un astérisque font l'objet d'une note dans le *Glossaire* à la fin de cette étude. Toutefois pour les termes topographiques nous avons fait un choix pour ne pas surcharger ce Glossaire.

\*\* Fecha de recepción: 01-08-2009.

<sup>1</sup> L'édition de I. REISKE, *Constantinus Porphyrogenitus, De ceremoniis aulae byzantinae*, dans le *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, I-II, Bonn, 1829-1830, est assortie d'une traduction latine; celle d'A. VOGT, *Constantin VII Porphyrogénète, Le livre des cérémonies, texte établi et traduit, I-II, Commentaires I-2* [livre I, chapitres 1-92 (83)], Paris, 1935-1940, qui est restée inachevée, est assortie d'une traduction en français. L'édition de I. Reiske est reprise par Migne dans sa *Patrologie Grecque*, vol. 112. Pour nos renvois, nous utilisons l'abréviation: *De ceremoniis*, pour l'édition de Bonn d'I. Reiske, et *Livre des cérémonies* pour l'édition parisienne d'A. Vogt.

<sup>2</sup> Il s'agit du manuscrit de Leipzig (fin XIII<sup>e</sup>-début XIV<sup>e</sup> s.), dont certains feuillets copiés durant le XVIII<sup>e</sup> s. se trouvent dans la Bibliothèque de Hambourg, núm. 4. Cfr. à ce sujet les remarques de I. Reiske dans l'édition de Bonn, pp. xiii-xxxi. En outre, une page égarée d'un manuscrit du <sup>x</sup>e s. se trouve à la Bibliothèque Laurentienne (Plut. 55, cod. 4, fol. 1r-v); la comparaison avec le manuscrit de Leipzig prouve que ce dernier ne présente pas de variantes importantes; cfr. à ce propos la note 1 de la p. vii de l'édition de A. Vogt.

<sup>3</sup> Ces deux annexes couvrent dans l'édition de Bonn les pages 444-507.

<sup>4</sup> Édition critique par J. HALDON, *Constantine Porphyrogenitus, Three Treatises on Imperial Military Expeditions*, Vienne, 1990. Cfr. en outre les travaux de P. SPECK, *Über Dossiers in byzantinischer antiquarischer Arbeit, über Schulbücher für Prinze, sowie zu einer Seite frisch edirten Porphyrogenetos*,



Le second livre, sans titre et édité seulement par I. Reiske, est précédé d'une *Table des matières*, due sans doute au copiste, et d'une préface, due manifestement au rédacteur. Comme le premier livre, le second est divisé en chapitres qui, selon la *Table des matières*, sont au nombre de 57; mais les deux derniers manquent, et le 55<sup>ème</sup> est amputé à la fin. Une autre lacune est repérable à la fin du chapitre 16, dont la fin manque, ainsi que le très important chapitre 17 et le début du chapitre 18. En outre, le chapitre 40 est divisé en deux dans la *Table des matières*. Enfin, les titres et la numérotation des derniers chapitres de la *Table de matières* sont perturbés et ne coïncident pas toujours avec ceux du texte. Donc, cette *Table*, malgré son manque de précision, est utile car elle permet de savoir qu'au moins trois longs chapitres sont perdus. Dans ce second livre, le rédacteur fait souvent référence aux traités protocolaires anciens et aux archives du Palais pour décrire le cérémonial de jadis ou pour prouver l'origine ancienne d'une cérémonie ou d'un acte protocolaire.

Les chapitres du *Livre des cérémonies* sont sans relation entre eux; ils pourraient exister séparément sans rien perdre de leur contenu. Chaque chapitre donne l'impression d'une fiche séparée; Constantin a réuni ces fiches dans un volume. Or, les renvois d'un chapitre à l'autre ou des récits présupposant un récit antérieur indiquent un ordre de succession des chapitres. L'énumération des fêtes annuelles auxquelles participait l'empereur suit une logique chronologique confirmant cet ordre de succession des chapitres. Il semble qu'il existait un manuel, conservé au Palais, décrivant le protocole de la participation de l'empereur aux fêtes, manuel que Constantin a compilé et inséré dans sa rédaction. On peut aussi déceler l'existence d'autres manuels de nature analogue, comme ceux qui concernent les réceptions impériales, l'organisation des courses hippiques, la réception des ambassades, la nomination des fonctionnaires, la promotion des nobles, etc. Certains de ces manuels sont parvenus jusqu'à nous sous la forme de traités indépendants<sup>5</sup>. Cela explique des redites, et surtout la présentation d'un seul fait sous différents angles. Le point commun de tous ces chapitres disparates reste l'empereur, centre de toute cérémonie administrative ou protocolaire. La question qui se pose est de savoir pourquoi et pour qui Constantin a rédigé ce traité.

Comme déjà signalé, seules les annexes concernant les voyages impériaux et les expéditions militaires sont adressées au prince Romain; le reste n'a pas de dédicataire. Constantin VII avait rédigé et adressé à son fils Romain un autre traité, connu sous le titre latin de *De administrando imperio*<sup>6</sup>. Il y traite de questions rela-

---

dans *Varia III* (= *Poikila Byzantina*, 11), Bonn, 1991, pp. 269-292, et de G.L. HUXLEY, *A List of ἀπληκτα*, dans *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 16 (1975), pp. 87-93.

<sup>5</sup> C'est par exemple le cas de la liste des invitations (en byzantin *Clétorologion*) composée par Philothée à l'extrême fin du IX<sup>e</sup> s. dont l'édition la plus fiable est celle de J. BURY, *The Imperial Administrative System in the Ninth Century with a Revised Text of the Kletorologion of Philotheos* (*The British Academy Supplement Papers*, 1), Londres, 1911, pp. 141-179. Constantin incorpore cette liste dans le *De cerimoniis*, II, 52, pp. 702-783.

<sup>6</sup> Parmi les éditions, celle G. MORVACSIK, *Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio*, English Translation by R.J.H. JENKINS, 2<sup>ème</sup> éd. Dumbarton Oaks, 1967, reste la plus complète et la plus fiable.





tives à la fonction politique de l'empereur. Le *Livre des cérémonies* est un traité de nature différente: il décrit l'empereur en tant que chef du Palais. Les deux traités constituent donc deux volets d'un ensemble destiné à être consulté par un empereur. Il ne fait aucun doute que le *Livre des cérémonies* ait été rédigé à l'intention de Romain, et qu'il constitue, avec le *De administrando imperio*, le testament de Constantin à l'intention de son fils.

La lecture du *De ceremoniis* est difficile, ardue, fastidieuse et ennuyeuse. Étant conçu pour un 'usage interne', le traité présuppose des connaissances dont nous ne disposons pas; de plus, le langage de la cour, bourré de latinismes et de mots techniques, rend sa compréhension difficile. La mention des toponymes et des termes tirés de la topographie du Palais, supposés connus de l'utilisateur, mais inconnus du lecteur actuel, compliquent davantage la compréhension. Les lacunes, les passages corrompus, les réécritures rendent encore plus ardue la tâche du lecteur. La traduction latine de l'édition de Bonn ne sert guère: elle ne fait que translittérer les termes, sans les traduire. La traduction française de l'édition d'A. Vogt est d'une grande utilité car son auteur adopte rarement la solution des translittérations de l'édition de Bonn. C'est dommage qu'elle est restée inachevée.

La production littéraire de Constantin VII, malgré les nombreuses études dont elle a fait l'objet, reste mal connue<sup>7</sup>. Les études consacrées au *Livre des cérémonies* ne sont pas très nombreuses, et aucune d'entre elles n'envisage le traité dans sa totalité<sup>8</sup>. Or, ce livre constitue une source incomparable d'informations pour les historiens qui étudient le x<sup>e</sup> s. byzantin, les institutions byzantines, le fonctionnement du Palais et la vie quotidienne dans cette grande métropole que fut Constantinople durant la renaissance macédonienne.

Une lecture, même hâtive, du *Livre des cérémonies* montre à l'évidence que le plus grand nombre des cérémonies se déroulait à l'intérieur du Palais. Même si ces cérémonies impliquaient un grand nombre de personnes, elles ne relèvent pas de notre étude, car elles étaient hermétiquement fermées au grand public. La présence protocolaire d'un certain nombre de «pauvres» lors de certaines réceptions impériales n'implique pas de participation populaire dans une cérémonie palatine<sup>9</sup>. Le *Livre des cérémonies* fait toutefois état des apparitions cérémonielles de l'empereur pendant lesquelles, malgré leur caractère protocolaire, le peuple pouvait voir son souverain. On peut classer ces apparitions en deux grands groupes: les apparitions ordinaires et les apparitions exceptionnelles. Par «ordinaires», nous entendons

---

<sup>7</sup> Au lieu d'une liste bibliographique, cfr. la mise au point la plus récente par A. KAZHDAN, *A History of Byzantine Literature (850-1000)*, éd. C. ANGELIDI, Athènes, 2006, pp. 133-137.

<sup>8</sup> L'ouvrage vénérable d'A. RAMBAUD, *L'empire grec au dixième siècle: Constantin Porphyrogénète*, Paris, 1870, n'est plus d'actualité. L'étude d'A. TOYNBEE, *Constantine Porphyrogenitus and his World*, Londres, 1973, concerne surtout l'histoire du règne de Constantin VII, tandis que l'ouvrage collectif *Κωνσταντίνος Ζ' και η εποχή του*, éd. A. MARKOPOULOS, n'a pas un caractère synthétique.

<sup>9</sup> Des pauvres étaient invités à la table impériale lors de certaines grandes fêtes religieuses, tels que Noël (*De ceremoniis*, II, 52, p. 743), la fête de St Élie (*De cerimonniis*, II, 52, p. 778), la fête anniversaire de l'empereur (*De cerimonniis*, I, 72, p. 362; *Livre de cérémonies*, II, 81, p. 162), etc.



les apparitions de l'empereur prévues par le calendrier à des dates précises, afin d'assister aux offices religieux dans une église en ville, de présider à une fête annuelle, de se baigner à la source de Pigé ou d'assister aux spectacles organisés à l'Hippodrome. Les apparitions exceptionnelles n'étaient pas prévues par le calendrier protocolaire; elles avaient lieu, par exemple, à l'occasion d'une victoire des armées byzantines (donnant droit à l'organisation d'une manifestation soit dans le *Forum Constantini*\*, soit à l'Hippodrome), au départ de l'empereur à la tête de son armée, etc. Dans tous ces cas, l'empereur sortait du Palais, donnant ainsi l'occasion aux gens de le voir. Le peuple pouvait encore apercevoir son empereur lors de la promotion de certains hauts fonctionnaires; cette cérémonie avait lieu sur une terrasse du Palais qui surplombait la place de l'*Augustéon*\*. Nous ne prenons pas ici ces promotions en considération, car elles n'avaient pas de caractère pompeux; il s'agissait d'actes purement administratifs.

Ce qui étonne dans ce livre, c'est, notamment, la petite place qu'occupe le peuple. L'auteur, emballé par l'idée de l'aristocratie «romaine», et tenant l'environnement feutré du Palais comme une situation normale, considère ses sujets comme des êtres sous classés, destinés à servir sa majesté mais dont il ne fallait pas s'occuper d'avantage. Certes, le mot «peuple» revient souvent dans le *De ceremoniis*; mais quand Constantin l'utilise, il se réfère aux membres des clubs, plus connus sous le nom de *Dèmes*\*, organisateurs des compétitions sportives à l'Hippodrome. Théoriquement, les *Dèmes*\* étaient censés représenter le peuple de la capitale; en réalité, ils avaient perdu depuis fort longtemps leur caractère populaire et représentatif pour devenir des institutions impériales, dont les chefs étaient nommés par l'empereur<sup>10</sup>, et dont la tâche principale consistait en l'acclamation, aussi flatteuse que possible, du souverain. Le véritable peuple de Constantinople est rarement cité, et quand il l'est, c'est dans des termes très peu honorables, comme la «foule», la «populace», la «masse populaire». Dans d'autre cas, sans qu'il soit mentionné, sa présence est manifeste: il était là, à l'Hippodrome ou dans les rues par où passait le cortège impérial, afin de voir son empereur escorté par la noblesse et ses gardes, comme la foule anonyme se rassemble à l'heure actuelle en de semblables occasions, même s'il n'y a plus d'empereur qui passe.

Les apparitions impériales à l'Hippodrome ne constituaient pas des sorties: l'Hippodrome, sans faire vraiment partie du Palais au sens strict du terme, communiquait avec lui et permettait à l'empereur d'accéder à sa loge sans quitter l'enceinte du Palais. Des informations provenant d'autres sources révèlent que l'Hippodrome de Constantinople n'était pas seulement un lieu de divertissement et un haut lieu des spectacles burlesques. Certes, c'est là que les *Dèmes*\* organisaient courses hippiques, spectacles de cirque et compétitions sportives. Les spectateurs, supporters fanatiques de l'une des deux factions, ne rataient jamais ces manifestations. Assis, selon leur favori, dans les tribunes prévues pour les Verts ou les Bleus, ils prolon-

---

<sup>10</sup> *De ceremoniis*, I, 55, pp. 269-271; *Livre des cérémonies*, II, 63, pp. 75-78; cfr. AUSSI BURY, *The Imperial Administrative System in the Ninth Century* (op. cit.), p. 138.

geaient leur rivalité en dehors de l'Hippodrome, provoquant des émeutes, avant de regagner leurs quartiers. Toutefois, en ce même Hippodrome, les stratèges pouvaient fêter leurs victoires en présence de l'empereur et des habitants de la ville<sup>11</sup>. C'est aussi à l'Hippodrome que les citoyens étaient informés de certaines décisions impériales, et de la naissance du prince héritier<sup>12</sup>, par exemple. Mais, avant tout, c'est à l'Hippodrome que les citoyens pouvaient exprimer leurs griefs contre l'administration, et même contre le souverain<sup>13</sup>, sans parler de changements dynastiques survenus à ce même lieu<sup>14</sup>. C'est pourquoi, ce bâtiment fut le centre de tellement de troubles. Il n'est donc pas exagéré de dire que l'Hippodrome faisait fonction de Parlement pour l'empire. Cela explique d'ailleurs l'importance que Constantin VII lui prête: un quart du *Livre des cérémonies* se réfère d'une manière directe ou indirecte à l'Hippodrome et à son fonctionnement. La présence de l'empereur à l'Hippodrome faisait partie de la fonction impériale et revêtait un caractère cérémoniel, mais le protocole différait selon la raison qui l'y amenait. Le *Livre des cérémonies* donne une description aussi minutieuse que possible des préparatifs et de l'itinéraire suivi par l'empereur à travers les salles et les ailes du Palais, escorté par les courtisans, les fonctionnaires du Palais et les nobles : aucun détail vestimentaire ne lui échappe, aucun geste, aucune acclamation. Même la vitesse du déplacement de l'empereur était prévue. Voici un aperçu, aussi condensé que possible, du protocole de base de l'apparition de l'empereur à l'Hippodrome<sup>15</sup>.

La veille d'un jour important, le *Préposé au Palais\**, demandait à l'empereur s'il désirait qu'une course soit organisée le lendemain. Au même moment, le *Maître des cérémonies\** faisait venir au Palais le *Gestionnaire de l'Hippodrome\**. Si l'empereur répondait affirmativement, le *Préposé\** informait le *Gestionnaire\** qui, lui, entamait les préparatifs. L'après-midi, les *Dèmes\** présentaient, à leur pavillon respectif, leurs chevaux parés de harnais dorés; on promenait les bêtes jusqu'à la courbe de l'Hippodrome, afin que le public puisse les admirer. Pendant la parade, les membres des *Dèmes\** acclamaient l'empereur et chantaient des chansons en son honneur. Parmi les personnes présentes, on comptait le *Préfet de la Ville\**, assisté de son *Secrétaire\**.

<sup>11</sup> *De cerimoniis*, II, 20, pp. 612-215.

<sup>12</sup> *De cerimoniis*, I, 42, pp. 216-217, et II, 21, pp. 615-619; *Livre des cérémonies*, II, 51, pp. 22-25.

<sup>13</sup> Cfr. à titre d'exemple les critiques exprimées à l'égard de l'empereur Héraclius après son mariage avec sa nièce Martine dont parle NICEPHORE LE PATRIARCHE, *Opuscula Historica*, éd. C. DE BOOR, Leipzig, 1880, p. 12.

<sup>14</sup> Par exemple c'est à l'Hippodrome que le peuple a répudié Justinien II et acclamé Léonce comme empereur en 695, cfr. NICEPHORE LE PATRIARCHE, p. 38, et THEOPHANE, *Chronographia*, éd. C. DE BOOR, vol. I, Leipzig, 1883, p. 369; un cas analogue, et même en pleine nuit, est celui de la proclamation de Michel II en 820, après l'assassinat de Léon V, dont parle GEORGES LE MOINE, *Vitae recentiorum Imperatorum*, éd. I. BEKKER, dans *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn, 1838, pp. 788-789, suivi par d'autres chroniqueurs.

<sup>15</sup> Cet aperçu est une synthèse qui résume plusieurs passages du *Livre de Cérémonies* qui parlent des apparitions de l'empereur à l'Hippodrome, notamment: *De cerimoniis*, I, 68, pp. 303-310; I, 69, pp. 310-340; I, 70, pp. 340-349; I, 73, pp. 364-369; II, 16, pp. 598-600; II, 29, pp. 629-630; *Livre des cérémonies*, II, 77, pp. 112-117; II, 78, pp. 118-142; II, 79, 143-150; II, 82, 164-168.

Dès que les chevaux s'étaient retirés, le *Préfet*\* quittait sa loge pour se rendre au poste de l'*Arbitre des départs*\*, où étaient aussi convoqués les représentants des *Dèmes*\*. On y apportait l'*urne*, un objet cylindrique dans lequel on plaçait les boules pour tirer au sort les positions des chevaux. En présence de tous, le *Préfet*\* déposait les boules dans l'urne, la scellait et la passait à un *Silentiaire*\* chargé du tirage.

Le lendemain matin, l'empereur sortait de sa chambre escorté de ses serviteurs. Il traversait différentes pièces du Palais, et par l'escalier en colimaçon gagnait sa loge pour observer les préparatifs sans être vu par les spectateurs, déjà installés sur les gradins, ou par le personnel de l'Hippodrome qui préparait les courses. Quand tout était en ordre, le *Maître du protocole*\* informait le *Préposé*\*, qui lui-même informait l'empereur, qui quittait la loge pour regagner sa chambre. Le *Préposé*\* invitait alors les *Vestitores*\*, qui revêtaient l'empereur de sa tenue officielle, tandis que le *Préposé*\* posait la couronne sur sa tête. Accompagné du personnel de sa Maison, l'empereur gagnait le corridor où il faisait un signe au *Préposé*\*; celui-ci en faisait un à l'*Ostiaire*\*, qui à son tour le répétait à un *Silentiaire*\*; ce dernier levait le rideau, et introduisait les *Patrices*\* et les *Stratèges*\*, qui se prosternaient devant l'empereur. Ce dernier faisait signe au *Préposé*\*, qui criait 'à vos ordres', et tout le monde souhaitait à l'empereur 'Nombreuses et heureuses années'. L'empereur, escorté de tous, se dirigeait alors vers la Grande Salle des réceptions, où attendaient quatre *Silentiaires*\*. L'empereur faisait un signe au *Préposé*\*, qui le transmettait au *Silentiaire en chef*. Celui-ci s'approchait du rideau et criait 'levez-le'. Entrait alors le *Maître du protocole*\*. À sa vue, l'empereur faisait un signe au *Préposé*\*, qui en faisait un au *Maître des cérémonies*\*, qui s'adressait au *Maître du protocole*\* en lui disant 'les comtes'. Celui-ci ordonnait: 'levez le rideau', et à ce moment, les *Sénateurs*\* entraient dans la salle et se prosternaient devant le souverain. Puis l'empereur faisait un nouveau signe au *Préposé*\*, celui-ci au *Maître des cérémonies*\*, et ce dernier au *Maître du protocole*\* en disant 'le Préfet'. Le *Maître du protocole*\* criait 'levez le rideau', et faisait entrer le *Préfet de la Ville*\*. À ce moment, l'empereur faisait un signe au *Préposé*\*, lequel disait 'à vos ordres', et tous souhaitaient à l'empereur 'Nombreuses et heureuses années'. Le cortège prenait alors le chemin du passage menant à l'Hippodrome. Avant que l'empereur ne gagne sa loge, le *Préposé*\* prenait un coin du manteau impérial et, à l'aide d'épingles, formait une rosette que l'empereur tenait en se dirigeant vers sa loge, accompagné du personnel de la Chambre et de quatre gardes du corps armés. Entre-temps, le *Silentiaire*\*, portant l'urne dans ses mains, gagnait le coin situé près du pavillon des Verts, où le rejoignaient les Bleus. Il montrait l'urne, afin que tous constatent qu'elle était bien scellée, et il procédait au tirage au sort en présence des *Juges*\*, venus de leur point d'observation. Après quoi, l'empereur s'avancé jusqu'à la balustrade de sa loge et, avec la rosette de son manteau, saluait le public qui l'acclamait; puis, il se réinstallait sur son trône. À ce moment, le *Préposé*\* faisait signe aux personnes qui avaient escorté l'empereur d'entrer dans la loge impériale et d'y prendre place. Les deux *Démarques*\*, c'est-à-dire les chefs de factions, montaient avec eux, sans toutefois pénétrer dans la loge. Le *Secrétaire responsable pour le procès verbal* faisait signe aux *Juges*\* de monter jusqu'à la loge afin de saluer l'empereur. Ensuite, l'orgue impérial se mettait à jouer; les *Juges*\* descendaient jusqu'aux pavillons des deux factions pour recevoir les couronnes avant de regagner leur poste. Après quoi, les courses commençaient. Tout au long des courses, les membres des factions et la foule acclamaient l'empereur et chantaient, tantôt accompagnés par l'orgue, tantôt sans accompagnement musical, selon les saisons et les circonstances.





À la fin des courses, les vainqueurs changeaient leurs vêtements de course et revenaient en char. Les supporters du parti gagnant descendaient jusqu'aux entrepôts du *Dème*\* pour y chercher des lauriers, recevaient les vainqueurs venus en char au pavillon de la faction, et couraient ensemble jusqu'à la courbure du stade en acclamant l'empereur et en chantant. L'empereur envoyait aux vainqueurs des couronnes par l'entremise d'un *Secrétaire*\* et d'un *Assistant*\*; ceux-ci couronnaient les vainqueurs et regagnaient la loge impériale. Immédiatement après, le *Démarque*\* du *Dème*\* gagnant demandait à l'empereur la permission pour ses partisans de chanter et de danser sur les places de la ville. Une fois cette permission accordée, les supporters sortaient dans la Grande Avenue, la *Mesè*\*, tandis que l'empereur se levait et que les autres spectateurs descendaient les gradins. L'empereur, escorté du personnel de la Chambre, rentrait au Palais en passant devant les autres fonctionnaires qui, ayant quitté la loge un peu avant lui, et s'étant rangés de chaque côté de son passage, le saluaient et lui souhaitaient de 'bonnes et heureuses années'. Dans sa chambre, l'empereur se débarrassait de sa couronne et de sa tenue impériale, puis se rendait dans la salle à manger, où il prenait son repas en compagnie des personnes de son choix.

Ce protocole de base connaissait des variantes, parfois significatives, lors des courses organisées à des dates très importantes, comme l'anniversaire de la Ville (le 11 mai)<sup>16</sup>, l'anniversaire du couronnement de l'empereur<sup>17</sup>, la fête patronale de l'empereur<sup>18</sup>, la réception des ambassadeurs<sup>19</sup> ou lors de courses spéciales comme 'la course des légumes'<sup>20</sup>, 'la course des bouchers'<sup>21</sup>, 'la course pédestre'<sup>22</sup>, 'la course aux flambeaux'<sup>23</sup> et j'en passe. Il y avait toutefois une apparition particulière: quand le souverain assistait aux jeux organisés pour fêter une victoire des armées byzantines. Le protocole restait le même quant à la partie se déroulant à l'intérieur du Palais; c'est une fois sorti que des différences se font jour<sup>24</sup>.

Au cours des préparatifs, des fantassins conduisaient les prisonniers de guerre à l'Hippodrome, et des archers y amenaient le butin, à savoir les chars, armes, étendards et autres trophées militaires pris à l'ennemi. Le *Protonotaire*\* du *Ministre des routes* en surveillait la disposition: d'abord les chars, puis le reste du butin; ensuite, les étendards, et enfin, les captifs; s'il y avait des chevaux ou des chameaux, ils venaient après les captifs. C'est alors que l'empereur, sans se montrer, gagnait sa loge pour évaluer l'importance des prises. Au même moment, si la victoire avait été remportée sur terre, le *Domestique des Scholes*\*, les *Stratèges*\* et les *Chefs des garnisons des défilés*\* pénétraient dans l'Hippodrome. Par contre, s'il s'agissait d'une victoire

<sup>16</sup> *De cerimoniis*, I, 70, pp. 340-349; *Livre des cérémonies*, II, 79, 143-150.

<sup>17</sup> *De cerimoniis*, I, 61, pp. 277-278; *Livre des cérémonies*, II, 70, pp. 86-87.

<sup>18</sup> *De cerimoniis*, II, 18, pp. 601-607.

<sup>19</sup> *De cerimoniis*, II, 15, 583-598.

<sup>20</sup> *De cerimoniis*, I, 70, pp. 348-349; *Livre des cérémonies*, II, 70, pp. 149-150.

<sup>21</sup> *De cerimoniis*, I, 73, pp. 364-368; *Livre des cérémonies*, II, 82, pp. 164-168.

<sup>22</sup> *De cerimoniis*, I, 71, pp. 357-359; *Livre des cérémonies*, II, 71, pp. 158-159.

<sup>23</sup> *De cerimoniis*, I, 71, pp. 349-359; *Livre des cérémonies*, II, 80, pp. 151-157.

<sup>24</sup> *De cerimoniis*, II, 20, pp. 612-615.

navale, c'étaient le *Drongaire de la flotte\**, les *Stratèges des thèmes maritimes\** et les *Chefs des unités navales* qui entraient dans l'Hippodrome. Les officiers passaient en revue les préparatifs dirigés par le *Protonotaire\**, en y apportant des rectifications le cas échéant. Quand tout était en ordre, le *Préposé\** informait l'empereur. Sur l'ordre de ce dernier, le *Préposé\** ordonnait de frapper trois fois sur le bouclier en bronze qui décorait l'Hippodrome, signe que l'empereur se retirait pour aller s'habiller. Le protocole reprenait alors sa forme standard jusqu'à la bénédiction du peuple par l'empereur. À ce moment, un *Secrétaire\** faisait un signe, et les hommes qui portaient le butin ainsi que les captifs se mettaient à marcher jusqu'au point d'arrivée des chevaux, où ils s'arrêtaient. Entre-temps, les membres des *Dèmes\**, les *Chanteurs\**, les *Gardiens impériaux appelés 'numera'\** et les *Rameurs du bateau impérial\** prenaient place devant l'orgue des Verts. Dès que le *Secrétaire\** leur faisait signe, ils se mettaient à chanter, accompagnés par l'orgue, le 'Grand hymne de la victoire', précédé et suivi d'acclamations en l'honneur de l'empereur. Pendant le chant, les captifs devaient se coucher par terre, visage tourné vers le sol, tandis que les soldats retournaient les étendards, de sorte que les bannières touchent le sol. Après quoi, les captifs se relevaient et les étendards étaient redressés. Si l'empereur le permettait, les captifs pouvaient s'asseoir sur les gradins inférieurs du côté du pavillon des Verts, et assister aux courses. Il pouvait toutefois ordonner qu'ils y assistent installés avec les détenus de droit commun, qui occupaient les gradins inférieurs du côté du pavillon des Bleus. À partir de ce moment, le protocole reprenait sa forme habituelle.

Comme nous l'avons déjà dit, le public assemblé dans l'Hippodrome venait surtout pour le spectacle. Mais il saisissait aussi l'occasion d'adresser à l'empereur ses remerciements ou de lui exposer ses plaintes. Toutefois, rien ne perturbait le programme: l'empereur restait calme et muet, puisque lors de ses apparitions publiques ou de ses audiences, il ne parlait pas. Il adressait seulement des signes aux fonctionnaires qui pouvaient s'exprimer à sa place. Les apparitions impériales à l'Hippodrome, malgré leur caractère cérémonial, répondaient beaucoup plus au désir de l'empereur d'assister, lui aussi, au spectacle, en véritable homme du Moyen Âge, tout en affirmant, par la présence des nobles et des grands administrateurs, sa supériorité hiérarchique et son hégémonie indiscutable. Les acclamations et les chants, en rien spontanés, n'avaient pas de réelle portée; ils étaient destinés à flatter le souverain qui, sûr de son omnipotence, les interprétait comme des signes de soumission. Or, l'histoire byzantine est pleine d'exemples de souverains acclamés un jour et renversés le lendemain.

Les apparitions impériales à l'Hippodrome étaient sobres, comparées à celles d'un office religieux. L'empereur assistait chaque jour aux offices religieux. Le Palais comptait plusieurs lieux de culte, destinés à desservir les membres de la famille impériale et le personnel du Palais qui y séjournait en permanence. L'empereur choisissait une de ces églises pour assister aux offices quotidiens. Les dimanches, les jours de fêtes et la veille des grandes fêtes, l'empereur participait aux offices célébrés dans l'église de Ste-Sophie ou dans une autre église située en dehors de l'enceinte du Palais. Si sa destination était Ste-Sophie (ou la *Grande église* selon les sources) il se déplaçait à pied, puisque seuls quelques mètres séparaient la Grande Porte de la *Chalce\** (les propylées du Palais), et l'entrée de Ste-Sophie. Ste-Sophie était une église relevant du Palais, dont le clergé était nommé et rémunéré par

l'empereur; mais, contrairement aux autres églises du Palais, elle était accessible au grand public par des portes qui donnaient sur la place publique du *Milion*\*. C'est une église immense, qui peut accueillir des milliers des personnes. Or, en dépit de l'impression que créent parfois les sources narratives, la foule anonyme y accédait rarement, et certainement pas en présence de l'empereur. Car l'édifice n'était même pas assez spacieux pour contenir les fonctionnaires et les membres de la noblesse byzantine, désireux d'être présents, et si possible visibles, au même endroit que l'empereur.

Comme pour les autres cérémonies, le déplacement de l'empereur à Ste-Sophie se préparait dès la veille<sup>25</sup>.

Les *Préposés*\* rencontraient l'empereur dans la Grande Salle des réceptions, pour lui annoncer que le lendemain il devait assister aux offices à Ste-Sophie. Puis ils contactaient les personnes impliquées: le *Service de la chambre impériale*, le *Chefet le Domestique des services du Palais*, les deux *Démarques*\*, le *Domestique des gardiens appelés 'numera*\*, le *Comte des murailles*\* et le *Préfet de la Ville*\*. Ce dernier devait faire nettoyer les environs du Palais et les rues par lesquelles devait passer le cortège impérial; il devait aussi veiller à joncher ces mêmes rues de laurier, de myrte, de romarin et de fleurs odorantes.

Le lendemain, les *Préposés*\* et le service de la chambre se réunissaient devant la porte des appartements impériaux. Le Grand Chambellan ouvrait la porte et ils y pénétraient. Entre-temps, les *Vestitores*\* allaient chercher, dans la chapelle de Saint-Théodore, le bâton impérial, la tenue impériale et la couronne, tandis que les *Spathaires*\* prenaient les armes impériales et sortaient dans la cour. Les auliques prenaient ensuite place dans la Salle Octogonale, devant la chapelle de Saint-Étienne. L'empereur quittait sa chambre, pieds nus, habillé d'une robe appelée *'skaramagion*\*, pour prier devant l'icône du Christ de la Salle du Trône. Il y était rejoint par les *Préposés*\* qui, après s'être prosternés devant lui, lui passaient les souliers de parade. Il quittait ainsi la Salle pour se diriger vers le corridor appelé Sigma, où l'attendaient deux compagnies de gardes du corps, les *Maglavites*\* et l'*Hétérie*\*, ainsi que le *Ministre de la Justice*\*, le *Chef des Conseillers* et le *Chef des Secrétaires*\*. Tous saluaient son arrivée et se rangeaient derrière lui pour se rendre à l'église de la Vierge. Le *Préposé*\* lui donnait des cierges qu'il allumait; l'empereur se prosternait ensuite par trois fois, avant d'aller à la chapelle de la Sainte-Trinité où il accomplissait les mêmes gestes, ainsi que dans la Chapelle des Reliques. Il sortait de là accompagné du personnel de la Chambre, et gagnait le Baptistère, où se dressaient trois grandes croix sur lesquelles ses serviteurs déposaient les cierges qu'ils tenaient encore. L'empereur faisait alors demi-tour, traversait l'arcade de l'*Augustéon*\* et passait dans la Salle Octogonale. Les auliques de sa chambre restaient là, tandis que lui, accompagné de son *Préposé*\*, entraient dans la chapelle de Saint-Étienne; il y allumait des cierges et se prosternait devant la grande croix de St Constantin. Après cette tournée, il retournait dans sa chambre, où les autres *Préposés*\* se trouvaient réunis, et il y attendait l'arrivée d'un *Messager du Patriarche*, qui faisait rapport sur

---

<sup>25</sup> Le premier chapitre du *De cerimoniis*, pp. 5-35, est notamment consacré au cérémonial du déplacement de l'empereur du Palais à Sainte-Sophie; *Livre des cérémonies*, t, 1, pp. 2-28.



la situation du moment à Sainte-Sophie; après quoi, l'empereur reprenait le chemin de la Salle Octogonale. À son approche, le *Préposé\** criait 'Personnel du Vestiaire', et les auliques entraient revêtir l'empereur de sa tenue officielle. Immédiatement après, le *Préposé de sa chambre* lui mettait la couronne sur la tête. Escorté par les auliques de son service, l'empereur revenait sous l'arcade de l'*Augustéon\**. Le *Ministre des routes\**, celui de la *Justice*, les gardiens *Maglavites\**, les gardiens de l'*Hétérie\**, le *Chef des services du Palais*, se joignaient au cortège. En traversant le grand portique de l'*Augustéon\**, les *Nipsistiaires\** mettaient la dernière touche à la tenue impériale, en revêtant les mains impériales des gants de parade. L'empereur traversait le portique et faisait signe au *Préposé\** qui, après avoir incliné la tête, agitait une frange de sa tenue; le *Grand ostiaire\** attendait ce signe pour ouvrir la porte et faire entrer les *Magisters\**, les *Proconsuls\**, les *Stratèges\**, les *Chefs des offices administratifs*, les *Chefs des garnisons des défilés\**; ils se prosternaient devant l'empereur avant de prendre leur place dans le cortège. L'empereur faisait un nouveau signe et le *Préposé\** répondait en chantant 'à vos ordres'. Tous, alors, sortaient dans la cour de l'*Onopodion\** où attendaient le *Drongaire de la Veille\**, le *Drongaire de la flotte\** et les *Spathaires\** portant les armes impériales. L'empereur adressait un signe au *Préposé\**, que celui-ci répétait avec une frange de sa tenue à l'intention du *Maître du protocole\**, qui criait 'à vos ordres'; tous se prosternaient devant le souverain. Le cortège se mettait de nouveau en marche pour arriver à la Place du Consistoire où se trouvaient la Croix de St Constantin et le Bâton de Moïse, et où les différents *Officiers des secrétariats*, avec un *Silentiaire\** à leur tête, attendaient en rang. L'empereur faisait un signe au *Préposé\**, et celui-ci au *Silentiaire\**, qui criait 'à vos ordres'; tous se prosternaient devant le souverain. Nouveau départ, et nouvel arrêt à l'Arcade des Candidats, où attendait le clergé, avec à sa tête le *Sacristain en chef*; l'empereur se prosternait devant la croix portée par le *Sacristain*. Le cortège arrivait ensuite à la *Chalcé\**, où logeaient entre autres les milices des *Scholes\**. Tous traversaient les quartiers de la première Schola, avec un court arrêt pour se prosterner devant la croix qui s'y trouvait, et arrivaient à la Salle des *Excubitores\**, la plus ancienne unité de la garde impériale. Des deux côtés de cette salle, drapeaux militaires, étendards, insignes romains, ainsi que le *Questeur\** et le personnel de la police attendaient de se joindre à l'escorte. À peine remis en marche, le cortège devait s'arrêter à la Salle des Lampes, afin de se prosterner devant une autre croix monumentale. Puis, il gagnait la Place du Tribunal où avait lieu une première réception, organisée par les milices des Bleus avec à leur tête leur *Domestique des Scholes\**. L'endroit était aménagé par les corporations des *Drapiers* et des *Argentiers*, qui, comme les autres *Corporations d'artisans*, prenaient place au même endroit. L'autorité municipale était représentée par les *Officiers de la Préfecture de la Ville*, installés à côté des *étrangers* qui se trouvaient dans la capitale byzantine. Tous salueaient l'empereur selon un protocole bien défini, puis chantaient des chansons en l'honneur du souverain. Dès que la réception prenait fin, le cortège arrivait aux Propylées, où se situait la chapelle des Apôtres; l'empereur s'y prosternait et allumait des cierges. Immédiatement après, avait lieu une deuxième réception, organisée par les milices des Verts avec à leur tête leur *Domestique des Scholes\**; elle était identique à la première, à l'exception des acclamations et des chansons. Suivait alors une troisième réception, organisée devant la porte extérieure par le *Dème\** des Bleus. Le *Personnel de l'hôpital* et celui de la *Palestre* s'y tenaient aussi, pour souhaiter à l'empereur 'Nombresuses et bonnes années'. Le cortège franchissait alors la Porte de Bronze. Les *Joueurs d'orgue*, en rang de chaque côté de la porte, accla-



maient l'empereur à son passage. À deux pas de là, se trouvait le *Dème*\* des Bleus, derrière son *Démarque*\*, secondé par le *Chef des Blancs*, pour diriger la quatrième réception, organisée le long de la grille métallique qui menait de la Porte de Bronze à la Grande Porte, qui donnait sur la place de l'*Augustéon*\*. Juste devant cette Grande Porte, avait lieu la cinquième réception, organisée par le *Dème*\* des Verts, sous la direction de leur *Démarque*\*, secondé par le *Chef des Rouges*. Au cadran solaire, devant la porte d'entrée de Sainte-Sophie, une sixième réception était organisée par le *Dème*\* des Blancs, sous la présidence du *Démarque*\* des Bleus. L'empereur franchissait la Porte Centrale de l'église, pour pénétrer dans le narthex, où il était reçu par le Patriarche entouré de son clergé. Les nobles, les drapeaux, les insignes impériaux, les armes, etc. allaient se ranger à leur place habituelle. Les hauts fonctionnaires et la grande noblesse prenaient place dans la nef droite: c'est par là que l'empereur devait passer pour se diriger vers le chœur. L'empereur s'attardait un peu dans le narthex, où il déposait la couronne d'apparat, et s'inclinait devant l'Évangile tenu par l'*Archidiacre*\*. Puis, le Patriarche prononçait une prière devant la Porte Royale conduisant du narthex à l'église, l'empereur s'y prosternait, allumait des cierges et pénétrait dans l'église.

L'empereur n'assistait pas à la messe comme un quelconque fidèle. Un protocole aussi strict qu'immuable réglait le moindre détail de la cérémonie, qu'il serait fastidieux de répéter. À la fin de la messe, il montait dans une salle aménagée dans la partie arrière de l'église, où il déjeunait avec les nobles les plus notables et avec ses proches. Après quoi, les *Préposés*\* revêtaient l'empereur de sa tenue officielle, et le Patriarche l'accompagnait, tête nue, jusqu'à la petite porte de sortie conduisant au Puits de l'Eau Bénite\*.

Le peuple attendait la sortie de l'empereur, accompagné de son *Préposé*\* et de son *Trésorier*\*. Ce dernier donnait au *Préposé*\* des bourses, qu'il passait à l'empereur. Le *Trésorier*\* annonçait le nom du bénéficiaire, qui venait retirer sa bourse des mains impériales. Parmi les bénéficiaires figuraient l'*Archidiacre*\*, les *Chantres*\*, les *Portiers*, des *pauvres*, et des *mendiants*. Ensuite, l'empereur, toujours accompagné du Patriarche, franchissait le rideau, pénétrait dans le Puits de l'Eau Bénite\* où le Patriarche posait sur la tête impériale la couronne de sortie. Puis, le Patriarche donnait des pains bénits à l'empereur, qui les offrait aux *Préposés*\*; ensuite il offrait en cadeau à l'empereur des huiles parfumées, et en recevaient de l'argent en retour. Après quoi, l'empereur sortait du bâtiment. Suivaient cinq réceptions, avec des acclamations et des chansons chaque fois différentes: la première était organisée à la sortie du Puits de l'Eau Bénite\*, par les Bleus; la deuxième, par les Verts et les Rouges réunis devant la Grande Porte du Palais; la troisième, entre la Porte de Bronze et les quartiers des Scholae, par les milices des Blancs avec le *Démarque*\* des Bleus à leur tête; la quatrième, aux Propylées, devant la chapelle des Apôtres, par les milices des Rouges avec le *Démarque*\* des Verts à leur tête; la cinquième, au Tribunal, devant la Salle des Lampes, par les milices des Blancs avec le *Domestique des Bleus*\* à leur tête. À cet endroit, l'empereur prenait congé des nobles et du peuple, et rentrait au Palais escorté du personnel de la Chambre.

Quand l'empereur assistait aux offices dans une église de la Ville, les choses se passaient différemment. Naturellement, l'église n'était pas accessible au public ce







jour-là. Seules les personnes invitées pouvaient assister à l'office. L'empereur couvrait la distance séparant le Palais et l'église de destination soit en bateau, soit à cheval. Dans le premier cas, l'empereur et son service personnel, réduit au minimum, gagnaient discrètement le port impérial du *Boucoléon*\*, où l'on amarrait le bateau impérial, et ils s'embarquaient soit pour le sud-est de la Ville, près de la Porte Dorée, soit pour le nord-est de la Ville, au domaine impérial des *Blachernes*\*. Les personnes qui devaient escorter l'empereur attendaient au port de débarquement, où l'empereur montait à cheval pour sa destination finale. Dans le cas où l'empereur parcourait la distance entre le Palais et sa destination à cheval, il montait soit à la *Chalcè*\*, pour les destinations plus éloignées, soit à l'Hippodrome, pour les destinations moins éloignées. Dans les deux cas, les préparatifs de sa sortie étaient similaires à ceux décrits pour aller à Sainte-Sophie, mais plus intenses, étant donné le plus grand nombre de participants. Dans le premier cas, la foule se rangeait de chaque côté des rues pour voir, saluer (ou parfois huer) l'empereur. Dans le second cas, la foule s'assemblait à l'Hippodrome: puisque le parcours était relativement court, on pouvait, en effet, prendre le risque de concentrations populaires, éventuellement génératrices de troubles. Ces sorties avaient un double aspect: un aspect protocolaire (qui intéresse le rédacteur du *Livre des cérémonies*), et un aspect populaire. Le premier restait immuable et strictement codifié: escortes, tenues, acclamation, itinéraire et horaire étaient précisément définis et minutieusement respectés. Le second, toujours imprévisible, n'est malheureusement rapporté par notre source que de façon fragmentaire. Certains détails permettent de savoir que les gens connaissaient les jours des sorties impériales. Les Constantinopolitains et les étrangers de passage, très attirés par ce genre de spectacles, s'assemblaient tout le long du parcours. Des recommandations adressées par Constantin VII aux responsables chargés de faire respecter l'ordre, et particulièrement aux gardes du corps, qui avaient pour tâche de dégager le chemin et de repousser les plus audacieux qui essayaient d'approcher l'empereur, se dégage l'impression que la foule se pressait au passage de l'escorte impériale, et surtout de l'empereur en personne. En outre, les milices des deux *Dèmes*\* avaient également pour mission de protéger l'empereur, raison réelle des 'réceptions' organisées par les *Dèmes*\* le long du parcours. Mais, pour créer une atmosphère de fête, lors de ces réceptions les *Dèmes*\* saluaient et acclamaient l'empereur, et l'accompagnaient en chantant jusqu'à la réception suivante. Voici, en résumé, la sortie de l'empereur, le jour de la mi-Pentecôte (25 jours après Pâques), qui devait assister aux offices à l'église de Saint-Mocius, située à l'est de la Ville, près des murailles<sup>26</sup>.

Les personnes qui devaient participer à la cérémonie, vêtues de leur tenue de fête, se réunissaient en pleine nuit à l'église du Seigneur, au Palais. Tôt le matin, l'empereur franchissait la porte de l'église, revêtu de la robe *skaramagion*\* blanche brodée d'or. À pied, suivi de tous, il arrivait à la *Porte des Excubitores*, où il montait son

---

<sup>26</sup> *De cerimoniis*, I, 9, pp. 53-54, et I, 17, pp. 98-108; *Livre des cérémonies*, I, 9, pp. 54-64, et I, 26, pp. 92-100.



cheval blanc, dont la selle et les harnais dorés étaient décorés de perles; cinq houppes de soie polychrome pendaient de sa queue et de ses quatre pattes. Il traversait à cheval le rideau de la *Chalcé\**. Après le rideau, les *Stratèges\** titrés patrices, les *Chefs des services impériaux*, les *Sénateurs\**, les *Ex Préfets de la ville\** et un certain nombre de *Silentiaries*, portant leur manteau de parade, montaient à leur tour à cheval. À ceux-ci s'ajoutait le *Chef du protocole* qui, à cheval également, devait veiller à l'ordonnement du cortège. Les cavaliers étaient escortés de chaque côté par les *Spathaires\** et les *Candidats\**, à pied, qui portaient leur épée et, sur l'épaule droite, leur bouclier, ainsi que par les *Scrivones\** et les *Mandataires\** avec leurs bâtons dorés. Entre les deux rangées, quatre *Silentiaries\** portant leur manteau officiel et leur bâton doré veillaient au respect de l'ordre.

Le cortège suivait l'itinéraire suivant: Forum du Taureau\*, Philadélphion, Forum du Bœuf\*, Xirolophos, Exacionion; au Carrefour de Saint-Onésime, il prenait à droite, jusqu'à l'église de Saint-Jacques-le-Perse, où il tournait à gauche, jusqu'à l'église de Saint-Mocius. Le tout faisait à peu près trois kilomètres. Aucune manifestation populaire n'est signalée à cette heure très matinale. Le protocole détaillé de l'entrée dans l'église, du déroulement de la messe et du déjeuner offert dans la salle aménagée, n'est pas sans intérêt, mais nous ne nous y attarderons pas pour l'instant.

Après la fin du repas, l'empereur, revêtu de sa tenue impériale et de la Tiare, remontait à cheval; il prenait la route du retour, escorté de la même façon qu'à l'aller. Cette fois, la foule s'était massée le long du chemin, et 17 réceptions étaient organisées par les *Dèmes\**: trois par les milices des Bleus, avec à leur tête le *Domestique des Scholes\**; deux par les milices des Verts, avec à leur tête le *Domestique des Excubitores\**; sept par le *Dème\** des Blancs, avec à leur tête le *Démarque\** des Bleus; et cinq par le *Dème\** des Rouges, avec à leur tête le *Démarque\** des Verts. Lors des deux premières réceptions, les *Démarques\** remettaient à l'empereur un livret avec le programme et les chansons que chaque *Dème\** allait chanter tout au long du parcours. Les deux dernières réceptions avaient lieu devant la *Chalcé\**, quand l'escorte de l'empereur descendait de cheval et que seul l'empereur traversait à cheval le rideau de la *Chalcé\**, pour en descendre à son tour à la *Porte de Excubitores*. À pied, il traversait les trois arcades menant au Consistoire, où il prenait congé des *Sénateurs\**. Escorté par les autres, il arrivait à l'église du Seigneur, où il prenait congé des *Stratèges\**. Accompagné du personnel de son service, il franchissait la porte qui se fermait derrière lui, avant que le *Préposé\** ne prenne sa couronne; l'empereur entrait dans la Salle du Trône avec le personnel de sa chambre.

Le *Livre des Cérémonies* mentionne des sorties plus ou moins similaires pour la fête de la Présentation du Christ au Temple<sup>27</sup>, pour l'Épiphanie<sup>28</sup>, pour l'Annon-

<sup>27</sup> *De cerimoniis*, I, 27, pp. 147-156; *Livre des cérémonies*, I, 36, pp. 138-144.

<sup>28</sup> *De cerimoniis*, I, 3, pp. 41-43, et I, 26, pp. 143-147; *Livre des cérémonies*, I, 3, pp. 35-37, et I, 35, pp. 133-136, cfr. aussi pour la veille de la fête: *De cerimoniis*, I, 25, pp. 139-142; *Livre des cérémonies*, I, 34, pp. 130-136.

ciation<sup>29</sup>, pour la fête des Sts Constantin et Hélène<sup>30</sup>, pour l'Ascension<sup>31</sup>, pour la Pentecôte<sup>32</sup>, pour la Toussaint<sup>33</sup>, pour la fête de St Élie<sup>34</sup>, pour la Dormition de la Vierge<sup>35</sup>, pour la Décapitation de St Jean<sup>36</sup>, pour la Naissance de la Vierge<sup>37</sup>, pour Noël<sup>38</sup>. Or, étant donné que le culte orthodoxe est centré autour de Pâques, une activité religieuse intense influençait la vie impériale et le protocole à ce moment<sup>39</sup>. Les manifestations démarraient le samedi de St Lazare; mais, jusqu'au jeudi saint, les offices avaient lieu à l'intérieur du Palais, et aucune sortie de l'empereur n'était programmée.

Le Jeudi saint<sup>40</sup>, les nobles et les officiers se réunissaient dans le Palais, et durant la matinée, ils accompagnaient l'empereur à l'Hippodrome. Le peuple pouvait être là s'il voulait voir l'empereur et son escorte. Tous étaient à cheval, et escortaient l'empereur qui faisait un tour aux Maisons des vieillards en Ville, et y distribuait des largesses. Puis, toujours escorté, il retournait au Palais, où il prenait un repas avant d'assister à la messe, soit à l'église de la Sainte-Vierge, dans une certaine intimité, soit à l'église de Saint-Étienne, beaucoup plus spacieuse, s'il désirait avoir auprès de lui dignitaires et sénateurs.

Le Vendredi saint<sup>41</sup>, vers 10 heures, habillé aussi simplement qu'un empereur le pouvait, accompagné de nobles et de hauts dignitaires, il gagnait l'Hippodrome, comme la veille; tous montaient à cheval pour aller aux Blachernes\*. Toutefois, l'empereur pouvait prendre le bateau, accompagné par le personnel de son service, et débarquer directement aux Blachernes\*, où les nobles devaient l'attendre. Il laissait des sommes importantes sur l'autel de l'église avant d'aller rendre visite aux vieillards et aux malades des hospices du quartier, et de leur distribuer de l'argent. Puis, il regagnait son Palais, à cheval ou en bateau. Aucune manifestation populaire n'était prévue ce jour-là.

Le Samedi saint<sup>42</sup>, à midi, les personnes habituelles se trouvaient réunies au Palais; elles escortaient l'empereur quand il sortait, revêtu d'une tenue impériale sobre. En traversant le Grand Portique de la *Chalcé\** pour se diriger vers le Puits de l'Eau Bénite\*, il était reçu par les deux *Dèmes\** réunis, mais ils le bénissaient en faisant le

<sup>29</sup> *De cerimoniis*, I, 30, pp. 162-170; *Livre des cérémonies*, I, 39, pp. 151-157.

<sup>30</sup> *De cerimoniis*, II, 6, pp. 532-535.

<sup>31</sup> *De cerimoniis*, I, 8, pp. 54-58; *Livre des cérémonies*, I, 8, pp. 50-53.

<sup>32</sup> *De cerimoniis*, I, 9, pp. 58-71; *Livre des cérémonies*, I, 9, pp. 54-64.

<sup>33</sup> *De cerimoniis*, II, 7, pp. 535-538.

<sup>34</sup> *De cerimoniis*, I, 19, pp. 114-118; *Livre des cérémonies*, I, 28, 105-109.

<sup>35</sup> *De cerimoniis*, II, 9, pp. 541-544

<sup>36</sup> *De cerimoniis*, II, 13, p. 557.

<sup>37</sup> *De cerimoniis*, I, 1, pp. 26-33 ; *Livre des cérémonies*, I, 1, pp. 20-26.

<sup>38</sup> *De cerimoniis*, I, 2, pp. 35-41, et I, 23, pp. 128-146; *Livre des cérémonies*, I, 2, pp. 29-34 et I, 32, pp. 119-126.

<sup>39</sup> Le cérémoniel relatif à cette fête est décrit dans le *De cerimoniis*, I, 4, pp. 43-46, et II, 40, pp. 637-639; *Livre des cérémonies*, I, 4, pp. 38-40.

<sup>40</sup> *De cerimoniis*, I, 33, pp. 177-178; *Livre des cérémonies*, I, 42, pp. 165-166.

<sup>41</sup> *De cerimoniis*, I, 34, pp. 178-180; *Livre des cérémonies*, I, 43, pp. 167-168.

<sup>42</sup> *De cerimoniis*, I, 35, pp. 180-186; *Livre des cérémonies*, I, 44, pp. 169-173.





signe de croix seulement, sans l'acclamer ni chanter; seuls les *Compositeurs* et les *Maîtres des chapelles* chantaient des hymnes quand l'empereur entrait dans le Puits, et ensuite à Sainte-Sophie. Après avoir assisté aux offices, il regagnait le Palais par le même chemin, toujours sous escorte, mais sans acclamation.

Le jour de Pâques<sup>43</sup>, c'était différent. Très tôt le matin, habillé de pourpre jusqu'à ses souliers brodés d'or, portant le *loros*\*, et au choix la couronne blanche ou la couronne rouge, tenant dans sa main gauche des sceptres en or massif décorés de pierres précieuses et de perles, et dans sa main droite l'*anexikakia* (un mouchoir plein de terre pour ne pas oublier qu'il était mortel), l'empereur se rendait à Sainte-Sophie, escorté de la crème de l'aristocratie et de la noblesse byzantine. Après la messe, il retournait au Palais, en portant une couronne blanche si à l'aller il en portait une rouge, ou l'inverse. Il est à noter qu'il n'y avait ni *Dèmes*\* ni peuple sur son passage entre la *Chalcé*\* et Sainte-Sophie; les Byzantins étaient, eux aussi, à la messe à ce moment, et Dieu passait quand même avant l'empereur.

Ce qui ne se faisait pas le jour de Pâques se faisait le lendemain, qui paraît avoir été la plus grande fête populaire de la Ville<sup>44</sup>. Tôt le matin, les nobles arrivaient au Palais, vêtus de tuniques blanches. Ils s'y changeaient, et revêtaient des tenues de parade, différentes selon leur fonction, leur titre, leur classe. L'empereur faisait son apparition habillé d'une tunique blanche, d'un manteau doré, portant son épée de parade décorée de pierres précieuses et sa couronne verte. Accompagné successivement de nouveaux groupes de nobles, il faisait le tour des lieux de culte du Palais où il se prosternait, allumait des cierges et brûlait de l'encens. Puis, il traversait le Grand Portique de la *Chalcé*\* pour se diriger vers le Puits de l'Eau Bénite. Les *Dèmes*\* réunis le recevaient sans acclamation ni chanson; seuls les *Compositeurs de la musique* et les *Chantres*\* chantaient des hymnes. À l'intérieur du Puits, le Patriarche le rejoignait, et ils pénétraient ensemble dans Sainte-Sophie, suivis par les nobles. Après les prières habituelles, le cortège ressortait et empruntait l'escalier du Baptistère, pour se retrouver sur la Place du *Milion*\*; ensuite, via l'avenue de la *Mesé*\*, il arrivait au Forum de Constantin\*, où se dressait la colonne portant la statue de Constantin, et une petite église dédiée à sa mémoire. L'empereur montait les marches de l'église devant le Patriarche. Sur la place, les nobles, le clergé, et le 'peuple commun' ne laissaient pas un centimètre carré de libre. Après une courte prière du Patriarche, l'empereur allumait des cierges. Pendant que le *Maître du protocole*\* mettait en rangs les patrices et le reste de l'assistance, l'empereur descendait et prenait la tête du cortège. La procession traversait ainsi la *Mesé*\*, gagnait le Marché au Pain, le Forum du Taureau\*, l'église de la Sainte-Vierge dite de la Diaconesse, tournait à droite, traversait le quartier d'Olybrios, puis le quartier des Constantinienues, pour arriver à l'église de Saint-Polyeucte. L'empereur y allumait des cierges. Le cortège se mettait de nouveau en marche, jusqu'à sa destination finale: l'église des Saints-Apôtres, le plus important lieu de culte après Sainte-Sophie, mausolée dans lequel se trouvaient la plupart des tombeaux des empereurs et de certains patriarches. L'empereur y pénétrait, et s'asseyait dans le narthex pendant que la noblesse prenait place dans l'église. Le patriarche venait le chercher

<sup>43</sup> *De cerimoniis*, I, 4, pp. 43-46 et II, 40, pp. 637-639; *Livre des cérémonies*, I, 4, pp. 38-40.

<sup>44</sup> *De cerimoniis*, I, 5, pp. 47-52 et I, 10, pp. 71-86; *Livre des cérémonies*, I, 5, pp. 41-45 et I, 10, pp. 65-77.

pour l'accompagner aux tombeaux, où ils disaient des prières, allumaient des cierges et brûlaient de l'encens. Puis, tous assistaient à la messe, avant de se rendre, pour déjeuner, dans le Palais d'un domaine impérial voisin.

Après un court repos, l'empereur revêtait sa cuirasse décorative en or, fixait son épée, choisissait entre la couronne blanche et la Tiare, et montait son cheval blanc bien paré. Autour de lui, le plus grand des cortèges attestés par le *Livre des cérémonies* se formait: les nobles, les sénateurs, les grands dignitaires, les chefs des offices montaient également à cheval, et prenaient leur place. Le *Maître du protocole* et quelques *Silentiaires*<sup>\*</sup>, tenant leurs verges en or, se mettaient à la tête du cortège. Près de l'empereur marchaient, à droite, le *Protostrator*<sup>\*</sup>, et à gauche, le *Comte des Etables*<sup>\*</sup>; autour d'eux, venaient les *Stratores*<sup>\*</sup> à pied; devant l'empereur, la garde impériale à pied: les *Candidats*<sup>\*</sup>, les *Scrivones*<sup>\*</sup>, les *Mandaitres*<sup>\*</sup>, les *Curseurs*<sup>\*</sup>, les *Décans*<sup>\*</sup>; devant ceux-ci, les *Stratores*<sup>\*</sup>, portant leur bouclier et des branches de laurier; derrière l'empereur, à cheval, les *Protospathaires*<sup>\*</sup> *eunuques* avec leur épée décorative sur l'épaule; venait ensuite le *Ministre des routes*<sup>\*</sup>, sur son cheval richement paré; derrière lui, à cheval, les *Protospathaires*<sup>\*</sup> *barbus* armés, et à la fin des *Cubiculaires*<sup>\*</sup>, le *Drongaire de la Veille*<sup>\*</sup>, les *Manglavites*<sup>\*</sup> et les autres gardes du corps équestre, tous à cheval et armés. Après ce dernier groupe, on laissait un espace vide; ensuite venaient les *Représentants des corps armés*, avec des détachements militaires. En queue de cortège, le *Représentant des gardes appelés 'numera'*<sup>\*</sup> devait, avec ses hommes, retenir la foule qui se mettait derrière le cortège et marchait bruyamment, comme cela se fait toujours de nos jours.

À hauteur des Lions de marbre, le Domestique des Scholes<sup>\*</sup> recevait l'empereur avec les milices des Bleus, et il se prosternait devant lui avant de donner le signal qui déclenchait les acclamations. Puis, les milices se mettaient à la tête du cortège et chantaient des marches et, si l'empereur le demandait, des chansons militaires. Ils arrivaient ainsi à la hauteur de l'église de Saint-Christophe, où attendait le Dème<sup>\*</sup> des Bleus avec son Démarque<sup>\*</sup>, qui remettait à l'empereur un livret avec les chants prévus par le programme. Après les acclamations, les membres du Dème<sup>\*</sup> remplaçaient les milices et accompagnaient l'empereur en chantant jusqu'au quartier d'Olybrios, où attendaient les milices des Verts, qui faisaient la même chose que les Bleus jusqu'à Philadelphion; là attendaient les milices des Bleus, et ainsi de suite: à Modion, le Dème<sup>\*</sup> des Verts; ensuite, au Forum du Taureau<sup>\*</sup>, le Dème des Bleus; puis, au Marché au Pain, le Dème<sup>\*</sup> des Verts; et au Forum Constantin<sup>\*</sup>, les milices des Verts. Le cortège arrivait ainsi au Milion<sup>\*</sup>, devant le Grand Portique de la Chalcé<sup>\*</sup>. À côté, se trouvaient les Bains de Zeuxippos, où le Dème<sup>\*</sup> des Verts organisait sa dernière réception. A l'intérieur du Portique, le Dème<sup>\*</sup> des Bleus organisait la dernière réception, mettant ainsi le point final à la sortie. Après les acclamations et les chants, tous, à l'exception de l'empereur, descendaient de leurs chevaux, et l'empereur à cheval traversait le rideau de la Chalcé<sup>\*</sup> pour rentrer au Palais.

Le mardi de Pâques<sup>45</sup>, vers midi, les nobles habituels se réunissaient dans la Salle de Justinien pour accompagner l'empereur qui, en empruntant un chemin de circonstance, se rendait à l'Hippodrome, plein à craquer. La foule acclamait l'empereur et lui souhaitait 'Nombreuses et bonnes années'. L'empereur se dirigeait en-

<sup>45</sup> *De cerimoniis*, I, 11, pp. 86-89; *Livre des cérémonies*, I, 20, pp. 78-81.





suite vers le monastère de Saint-Serge où, après les rites habituels (cierges allumés, prosternations, encens brûlé), il assistait à la messe en l'absence du Patriarche qui, ce jour-là, devait se trouver aux *Blachernes*\*. Après la messe, il déjeunait au monastère avec quelques personnes de son choix, étant donné l'étroitesse du lieu. En sortant, ceux qui n'avaient pas participé au repas se joignaient à l'escorte, et tous accompagnaient l'empereur jusqu'à l'Hippodrome, vide de spectateurs. Aucune autre présence populaire n'est mentionnée.

Le mercredi<sup>46</sup> et le jeudi<sup>47</sup> de Pâques étaient réservés à la réception, par l'empereur, des institutions caritatives et du clergé. Signalons seulement que le mercredi, quand le *Chef et le personnel de l'orphelinat*\* étaient invités au Palais, six orphelins étaient également invités. Cela n'a certainement rien d'une apparition publique de l'empereur, mais il entrait dans la tradition du Palais d'inviter, à certaines occasions, les déshérités de la capitale.

Ces apparitions à date fixe mises à part, l'empereur sortait du Grand Palais soit pour aller aux *Bains des Blachernes*\*<sup>48</sup>, soit pour visiter l'une ou l'autre résidence impériale située dans les faubourgs de la capitale<sup>49</sup>, soit encore pour assister à des cérémonies rituelles que se tenaient en dehors du Grand Palais<sup>50</sup> ou pour rendre visite à des casernes<sup>51</sup>. Dans aucun de ces cas, le *Livre des cérémonies* ne fait état de la présence du peuple: soit parce que l'empereur gagnait sa destination en bateau, soit parce que la sortie revêtait un caractère privé, voire secret. Par exemple, l'empereur inspectait personnellement l'entrepôt de la ville, connu sous le nom de '*horrion*' (du latin *horreum*), pour se tenir au courant de la quantité de blé disponible<sup>52</sup>. L'inspection se déroulait le matin, le gérant de l'entrepôt était informé de la visite impériale la veille au soir. L'empereur gagnait l'Hippodrome, où l'attendait le carrosse impérial. Dans la voiture prenaient place les fonctionnaires de l'administration centrale responsables de l'approvisionnement de la Ville en blé. Le carrosse était escorté par la garde impériale, tant à l'aller qu'au retour. Bien que l'empereur traverse la Ville, l'auteur ne fait état ni d'un public, ni d'acclamations, raisons suffisantes pour ne pas qualifier cette sortie de cérémonielle.

Par contre, une cérémonie en présence de la noblesse, de la Cour, de l'administration, du clergé et du peuple avait lieu au *Forum Constantini*\* après une victoire de l'armée contre des ennemis de l'empire ou des rebelles<sup>53</sup>. Cette cérémonie ressemblait à celle qui était organisée dans les mêmes circonstances à l'Hippodrome, tout en étant beaucoup plus sobre. Elle avait lieu, semble-t-il, pour une

<sup>46</sup> *De cerimoniis*, I, 12, pp. 89-90; *Livre des cérémonies*, I, 21, p. 82.

<sup>47</sup> *De cerimoniis*, I, 14, pp. 91-98; *Livre des cérémonies*, I, 22, p. 83.

<sup>48</sup> *De cerimoniis*, II, 12, pp. 551-556.

<sup>49</sup> Par ex. pour assister aux vendanges dans le domaine impérial d'Hiéria, *De cerimoniis*, I, 78, pp. 373-375; *Livre des cérémonies*, II, 87, pp. 175-176.

<sup>50</sup> *De cerimoniis*, II, 13, pp. 557-564.

<sup>51</sup> *De cerimoniis*, I, 76-1, 77, pp. 372-373 ; *Livre des cérémonies*, II, 85-II, 86, pp. 173-174.

<sup>52</sup> *De cerimoniis*, II, 51, pp. 699-701.

<sup>53</sup> *De cerimoniis*, II, 19, pp. 607-612.

victoire moins importante que celle qui donnait droit à une célébration à l'Hippodrome. En outre, la cérémonie à l'Hippodrome avait un caractère militaire et profane. Celle du *Forum Constantini*\* était plutôt un remerciement adressé à Dieu pour la victoire, raison pour laquelle un office religieux s'y déroulait en présence du Patriarche. Dans ce cas, toutefois, comme pour la cérémonie à l'Hippodrome, la victoire était censée avoir été remportée par l'empereur. Le Porphyrogénète présente ce rassemblement comme une cérémonie très protocolaire, et comme une occasion de mettre en valeur l'empereur, objet des acclamations de l'assistance.

Le dernier cas de sortie cérémonielle du Palais par l'empereur décrite par le *Livre des cérémonies* concerne les voyages impériaux et les entrées triomphales des empereurs après la fin victorieuse d'une guerre à laquelle le souverain a pris part personnellement. Malgré le silence de son auteur, le *Livre des cérémonies* ne semble pas envisager d'autre motif, pour un voyage impérial, que la guerre. Les sources narratives confirment d'ailleurs cette vision de la réalité car, à l'exception d'un voyage entrepris par Constant II au VII<sup>e</sup> s., elles ne mentionnent aucun voyage d'un souverain byzantin pour des raisons autres que militaires. Selon le Porphyrogénète, l'empereur quittait dans ce cas la ville en bateau. Une grande foule accompagnait le souverain jusqu'au port pour lui souhaiter bon voyage, et le plus grand succès aux armées byzantines<sup>54</sup>. Le départ ne présentait toutefois pas d'aspect strictement cérémoniel. L'empereur était, bien sûr, escorté par les membres du Sénat, les fonctionnaires de l'administration, la noblesse, et sa garde, dont un détachement important partait avec lui. Mais en ce qui concerne le peuple, le texte dit seulement qu'il était présent en masse; il ne fait pas état d'acclamations standardisées, comme pour les autres cérémonies. Même chose quand l'empereur se rendait dans une ville de province: les habitants, sans doute prévenus par l'administration, sortaient de la ville pour recevoir le souverain et, lors de son départ, ils l'accompagnaient jusqu'aux limites de l'agglomération<sup>55</sup>. L'auteur décrit la formation du cortège lors de l'entrée de l'empereur dans une ville, il parle aussi des gens qui acclamaient l'empereur; mais, cela mis à part, cette entrée n'avait rien de cérémoniel, en raison du caractère militaire de la présence impériale. Il faut, toutefois, signaler que la description des voyages impériaux faite par le Porphyrogénète reste théorique, puisque lui-même n'a jamais quitté la capitale.

Le retour de l'empereur après un voyage ou après une expédition ratée était beaucoup plus discret. Aussi discret était son retour après un voyage entrepris pour des raisons administratives. Il était reçu par les représentants de l'administration; ils l'accompagnaient pour regagner le Palais; aucune présence populaire n'est mentionnée<sup>56</sup>. Par contre, après une grande victoire, l'empereur regagnait la Ville de manière triomphale. Dans ce domaine, le protocole restait assez flou, raison pour laquelle le *Livre des cérémonies* ne le cite pas explicitement, et préfère décrire deux

---

<sup>54</sup> *De cerimoniis*, pp. 450-451.

<sup>55</sup> *De cerimoniis*, pp. 452-454. *De cerimoniis*, p. 482-485: L'empereur était aussi reçu par le stratège et l'administration thématique lorsqu'il franchissait les limites d'un thème.

<sup>56</sup> *De cerimoniis*, pp. 495-498.



triumphes impériaux concrets, à savoir celui de Théophile, après sa victoire contre les Arabes en Cilicie<sup>57</sup>, et celui de Basile I<sup>er</sup>, après sa victoire contre les Arabes et leurs alliés Pauliciens<sup>58</sup>. Dans les deux cas, l'empereur, accompagné de ses officiers et escorté par la garde, a gagné par voie terrestre le Palais d'Hieria, sur la rive asiatique du Bosphore. Les membres de la famille impériale, les fonctionnaires et les nobles ont traversé le Bosphore pour assister à la réception de l'empereur. Ce dernier y attendait l'arrivée des captifs et du butin de guerre. Après quoi, il traversait le Bosphore en bateau, pour débarquer à l'Hebdomon, le plus important campement militaire de la région, situé hors les murs, au sud-ouest de la Ville. Les habitants de la Ville, informés par l'administration, attendaient l'arrivée de l'escorte impériale et acclamaient une première fois le vainqueur. Ensuite, l'empereur quittait cet endroit, pénétrait dans la Ville par la Porte Dorée, et s'engageait dans la Grande Avenue de la *Mese*\*, jonchée de lauriers et de fleurs par les soins du *Préfet de la Ville*\*, en direction du Grand Palais. Le peuple et le Sénat ouvraient le cortège; l'empereur suivait, escorté par sa garde, les officiers, les captifs et le butin. Il gagnait le Palais par la Grande Porte de la *Chalce*\*, tandis que le peuple se dispersait. Une miniature du manuscrit de l'Escorial illustrant la *Chronique* de Jean Scytitzès, représente le triomphe de Jean I<sup>er</sup>, et confirme parfaitement les descriptions du *Livre des cérémonies*.

Le cérémonial des sorties impériales et les moyens chaque fois mis en oeuvre, révèlent que le souverain cherchait avant tout à impressionner ses sujets, tout en se rendant aimable à la noblesse, à l'armée et au clergé. Cela n'est pas sans relation avec le système politique byzantin, qui ne garantissait ni la stabilité du souverain sur le trône, ni le droit de succession automatique. À tout moment, une révolte pouvait mettre fin à un règne. Cela débutait par une conspiration de nobles ou par une rébellion militaire, mais un tel mouvement n'avait aucune chance de succès s'il ne parvenait pas à mobiliser le peuple de la capitale, et à obtenir la bénédiction de l'Église. L'empereur devait donc tâcher de contenter tout ce monde, s'il voulait mourir dans son lit d'une mort naturelle. Les apparitions publiques de l'empereur constituaient alors une arme de persuasion qui s'adressait aussi bien à l'armée qu'à la noblesse, au clergé et au peuple. Afin que cette arme soit persuasive, il fallait présenter l'empereur en même temps comme un prince absolu, puissant et indiscutable, le défenseur de l'État et de la romanité, et comme l'élu de Dieu sur terre, le souverain pieux et miséricordieux, le protecteur du peuple, l'espoir des plus démunis. Les cérémonies byzantines présentaient toujours ce double aspect. Certes, comme partout durant le Moyen Âge, le cérémonial baignait dans la religiosité, voire dans la superstition; un tel cérémonial répondait aussi bien aux vues du pouvoir qu'aux idées populaires. Byzance et ses souverains disposaient pour cela d'un moyen appréciable, souvent absent d'autres sociétés: la richesse. Le déploiement de la richesse ne provoquait pas, au Moyen Âge, les mêmes réactions qu'à l'heure actuelle. Elle

<sup>57</sup> *De cerimoniis*, pp. 503-508.

<sup>58</sup> *De cerimoniis*, pp. 498-503.



impressionnait le peuple sans provoquer son envie, puisqu'il avait accepté son rôle social, qui lui interdisait la possession des richesses. La richesse était alors synonyme du pouvoir. S'il voulait rester au sommet de la pyramide de l'Empire et être respecté par ses sujets, l'empereur se devait d'être magnifique, couvert d'or, de pierres précieuses, de perles, de soie; de porter la pourpre, de distribuer des largesses, d'offrir des spectacles gratuits, d'entretenir des institutions charitables, d'ériger et de doter des églises, de construire des bâtiments publics, d'entretenir des gardes du corps. En outre, il devait être entouré de la crème de la société byzantine, tout comme il devait se montrer clément et miséricordieux envers ses sujets, voire même envers l'ennemi. Telle était la demande à laquelle répondaient les apparitions publiques de l'empereur, et c'est dans un tel contexte historique et socioculturel qu'il convient de les considérer.

## GLOSSAIRE

*Arbitre des départs* (en byzantin *Kritis*): Fonctionnaire de l'Hippodrome; il veillait afin que le départ des courses soit correct.

*Archidiacre* (en byzantin *Archidiaconos*): Chef de file de diacres d'une église, devenu ensuite titre honorifique pour les diacres.

*Assistant* (en byzantin *Deftereuon*): Terme général pour désigner l'assistant d'un fonctionnaire important.

*Augustéon* (en byzantin: *Augoustéon* ou *Foros*): Grande place rectangulaire située entre le Palais, l'Hippodrome et Sainte-Sophie. Flanquée de quatre côtés d'une double série de loges, elle avait au centre la statue équestre de Justinien I<sup>er</sup>.

*Blachernes* (en byzantin *Vlachernaï*): Domaine impérial situé au nord-ouest de la ville. Le Palais des Blachernes comprenait une église, plusieurs chapelles et des bains.

*Boucoléon* (en byzantin *Voucoleon*): Palais maritime, situé au bord de la Mer de Marmara; point d'embarquement et de débarquement de l'empereur.

*Candidat* (en byzantin *Kandidatos*): Jeune militaire destiné à une carrière d'officier. Ensuite titre honorifique d'une valeur moyenne.

*Chalcé* (en byzantin *Chalki*): Complexe architectural monumental, les Propylées du Palais qui servait aussi de caserne pour les corps de la garde impériale.

*Chef de l'orphelinat* (en byzantin *Orphanotrofos*): Fonctionnaire de l'administration centrale ayant la haute main sur les orphelinats de la capitale.

*Chef des garnisons des défilés* (en byzantin *Klisourarchis*): Militaire dépendant directement de l'empereur et ayant sous son commandement une région stratégique montagneuse.

*Chef des secrétaires* (en byzantin *Protonotarios*): Terme général pour désigner le chef d'une équipe de secrétaires. Il y en avait plusieurs dans l'administration byzantine.

*Chanteur* ou *Chantré* (en byzantin *Psaltis*): Musicien ayant une belle voix, engagé soit dans un lieu de culte, soit par une association.

*Comte des Étables* (en byzantin *Komis tou Stavlou*): Important fonctionnaire responsable des étables impériales qui fournissaient des chevaux à la garde impériale et à l'armée impériale.





- Comte des murailles* (en byzantin *Komis ton tichon*): Haut fonctionnaire, habituellement militaire, responsable de l'entretien des murailles de la capitale.
- Cubiculaire* (en byzantin *Couvicularios*): Tout aulique attaché au *cubiculum*, c'est-à-dire à la chambre de l'empereur. Les Cubiculaires étaient souvent des eunuques.
- Curseur* (en byzantin *Cursor*): 1) Militaire, habituellement archer, d'un corps armé chargé de poursuivre l'ennemi en cas de victoire. 2) Fonctionnaire de l'hippodrome chargé de transmettre les ordres de l'empereur.
- Décan* (en byzantin *Dekanos*): Sous-officier de l'armée ou de la garde impériale.
- Dèmes* (en byzantin *Dimi* ou *Meri*): Les deux clubs sportifs responsables de l'organisation des courses. Les *Venetoï* (Bleus) représentaient le parti conservateur et l'aristocratie ; leurs couleurs étaient le bleu et le blanc. Les *Prasinoï* (Verts) représentaient les classes inférieures ; leurs couleurs étaient le vert et le rouge. En outre, leurs milices, commandées par un Domestique, entouraient l'empereur lors de ses sorties.
- Démarque* (en byzantin *Dimarchos*): Chef de la branche civile et sportive d'un Dème\*. Il était nommé par l'empereur.
- Domestique des Bleus* (en byzantin *Domestikos ton Veneton*) cfr. *Domestique des Scholes*
- Domestique des Excubitores* (en byzantin *Domestikos ton Excouvitoron*): Militaire, chef du plus ancien corps des gardiens impériaux, ayant aussi sous son commandement les milices des Verts.
- Domestique des Scholes* (en byzantin *Domestikos ton Scholon*): Militaire, chef d'un des corps des gardiens impériaux, ayant aussi sous son commandement les milices des Bleus.
- Drongaire de la flotte* (en byzantin *Drougarios tou ploïmou*): L'amiral en chef de la flotte de guerre byzantine.
- Drongaire de la Veille* (en byzantin *Drougarios tis viglas*): Chef du service d'informations, de l'espionnage et du contre-espionnage.
- Forum Constantini* (en byzantin *Foros tou Konstantinou*): Place circulaire à la proximité du Palais ; au milieu se trouvait une colonne supportant la statue de Constantin I<sup>er</sup>.
- Forum du Boeuf* (en byzantin *Vous* ou *Foros tou Voos*): Grande place carrée flanquée d'arcades, à un kilomètre et demi du *Forum Constantini*\*. Au milieu se trouvait une colonne supportant la statue d'un boeuf.
- Forum du Taureau* ou *de Théodose* (en byzantin *Tavros* ou *Foros tou Theodosiou*): Grande place rectangulaire flanquée d'arcades, construite par Théodose I<sup>er</sup>, à cinq cent mètres du *Forum Constantini*\*. Au milieu se trouvait une colonne supportant la statue d'un taureau.
- Gestionnaire de l'Hippodrome* (en byzantin *Thesitis* ou *Thesarios*): Fonctionnaire attaché au service de l'Hippodrome dont la fonction principale consistait à gérer la disponibilité des places. Il était assisté par un secrétaire (*actouarios* en byzantin) qui prenait de notes.
- Grand Ostiaire* (en byzantin *Papias*): Haut fonctionnaire du Palais, responsable de la sécurité du lieu, mais aussi de l'éclairage nocturne et des horloges.
- Hétérie* (en byzantin *Eteria*): Un des corps de la garde impériale, composé principalement des recrues étrangers.
- Juge* (en byzantin *Vigarios*): Fonctionnaire de l'Hippodrome qui veillait, lors des courses, afin de ne pas avoir de contestations quant au résultat final. Il était assisté par d'autres juges, tels que les *épistates* (surveillants) et les *théorites* (observateurs).

*Loros*: Élément vestimentaire de la tenue officielle de l'empereur, évolution de la *toga* romaine. Il avait la forme d'une longue bande de tissu richement décoré. Passé derrière la nuque, il tournait autour de la taille, tandis que les deux extrémités pendaient devant l'empereur.

*Magister* (en byzantin *Magistros*): Initialement le chef de tous les services du Palais. Devenu titre honorifique, il était discerné à des personnes très influentes ou aux proches de l'empereur.

*Maglavites* (en byzantin *Manglavites* ou *tou Manglaviou*): Les plus costaux de tous les gardiens impériaux, porteurs de *maglavion*, c'est-à-dire d'un lourd gourdin.

*Maître des cérémonies* (en byzantin *O ehon to prostagma*): Toute personne ayant la responsabilité du bon déroulement d'une cérémonie bien précise.

*Maître du Protocole* (en byzantin *Epi tis katastaseos*): Fonctionnaire spécialisé dans le domaine du protocole. En collaboration avec le *Maître des cérémonies*\*, il avait la responsabilité du bon déroulement des cérémonies.

*Mandataire* (en byzantin *Mandator*): Fonctionnaire attaché au service de l'empereur, dont la tâche consistait à transmettre au peuple les propos de l'empereur et à l'empereur les propos de ses sujets.

*Mesé* (en byzantin *Messi*): La plus grande avenue de Constantinople. Elle partait du *Milion*\*; au Forum de Taureau\* elle bifurquait: la branche nord-ouest aboutissait à la Porte d'Andrinople et la branche sud-ouest à la Porte Dorée.

*Milion*: Bâtiment surmonté d'une coupole, au centre de la place portant le même nom devant l'église de Sainte-Sophie. Il abritait une colonnette à partir de laquelle on comptait les distances.

*Ministre de la Justice* (en byzantin *Epi tou kanikliou*): L'un des cinq plus importants dignitaires de l'administration byzantine ayant dans ses attributions la formulation des lois et le rendement de la justice.

*Ministre des routes* (en byzantin *Sakelarios tou dromou*): L'un des cinq plus importants dignitaires de l'administration byzantine ayant dans ses attributions le réseau routier, la poste, le sauf conduit des missions étrangères et de ce fait les affaires étrangères.

*Nipsistiaire* (en byzantin *Nipsistiarios*): Auliques inférieurs qui veillaient sur le bassin ou l'empereur se lavait le visage et les mains.

*Numera* (en byzantin *Noumera* ou *noumeros*): L'un des corps militaires chargés de veiller sur l'empereur.

*Onopodion*: Large corridor du Grand Palais, donnant directement accès à l'Hippodrome.

*Ostiaire* (en byzantin *Ostiarios*): Terme général désignant un fonctionnaire, un aulique ou un ecclésiastique dont la tâche consistait à ouvrir et à fermer les portes.

*Patrice* (en byzantin *Patrikios*): Le plus vénérable titre de la noblesse byzantine. Malgré d'être dépassé par d'autres titres, il restait le plus enviable à cause de son origine romaine.

*Préfet de la Ville* (en byzantin *Eparhos* ou *Yparchos tis Poleos*): La fonction la plus importante de l'empire après celle de l'empereur. Le gouverneur de Constantinople.

*Préposé* (en byzantin *Prepositos*): Terme général désignant tout chef d'un service. Le Palais en comptait plusieurs.

*Proconsul* (en byzantin *Anthipatos*): Fonctionnaire provincial, subalterne du stratège ayant la haute main sur l'administration civile d'un thème. En outre, titre honorifique parmi les plus enviables.

*Protonotaire* (en byzantin *Protonotarios*): Chef d'un groupe des secrétaires, en byzantin *notaires*\*.



*Protospathaire* (en byzantin *Protospatharios*): Titre honorifique situé au milieu de la gamme des dignités honorifiques.

*Protostrator*: Chef des *stratores*\*.

*Puits de l'Eau Bénite* (en byzantin *Frear* ou *Fialí*): Bâtiment surmonté d'une coupole, à proximité de Sainte-Sophie; il abritait un bassin contenant de l'eau bénite.

*Questeur* (en byzantin *Quiestor*): Important fonctionnaire municipal sous les ordres du *Préfet de la Ville*\* ayant la haute main sur la police de la Ville.

*Rameurs du bateau impérial* (en byzantin *Kopilatai tis ousias*): Militaires qui équipaient le bateau impérial où ils servaient de rameurs, mais aussi de gardes du corps de l'empereur lors de ses déplacements en bateau.

*Scholes*: Corps militaire chargé de la garde impériale.

*Scrivones*: Initialement des gardes du corps de l'empereur recrutés parmi les jeunes aristocrates, dont un détachement participait aux parades. Ensuite, les porteurs des blessés de l'armée byzantine.

*Secrétaire* (en byzantin *Notarios*): Terme général désignant toute fonctionnaire, aulique ou ecclésiastique exerçant une fonction de secrétaire ou de preneur des notes.

*Sénateur* (en byzantin *Syglitikos*): Initialement membre du Sénat, appartenant à la classe sénatoriale formée par les descendants des familles que Constantin I<sup>er</sup> a fait venir de Rome à Constantinople. Ensuite les membres des familles dont un représentant était Sénateur.

*Silentiaire* (en byzantin *Silentiarios*): Initialement fonctionnaire qui imposait le silence en présence de l'empereur; ensuite les fonctionnaires qui devaient veiller sur le bon déroulement d'une manifestation en présence de l'empereur.

*Skaramagion*: Longue tunique couramment portée par les Byzantins.

*Spathaire* (en byzantin *Spatharios*): Initialement un gardien du corps armé d'une épée. Ensuite titre honorifique dont l'insigne était une épée décorative.

*Stratège* (en byzantin *Stratigos*): Une des plus éminentes fonctions byzantines; gouverneur de la grande circonscription administrative appelée *thème*.

*Stratège de thème maritime* (en byzantin *Stratigos ton ploïmaton*): Gouverneur d'un *thème* qui disposait de forces armées maritimes.

*Strator*: Personne attachée au service des étables impériales s'occupant des chevaux destinés à être montés par l'empereur.

*Trésorier* (en byzantin *Argyros*): Aulique qui détenait la bourse impériale lors des sorties de l'empereur; il passait à l'empereur l'argent que ce dernier offrait.

*Vestitor*: Auliques attachés au vestiaire impérial, dont certains avaient pour tâche d'habiller l'empereur.



# FIESTAS, CEREMONIAS Y SOLEMNIDADES EN LAS ETIMOLOGÍAS DE ISIDORO DE SEVILLA

César Chaparro Gómez\*  
Universidad de Extremadura

## RESUMEN

Este artículo intenta mostrar cómo Isidoro de Sevilla recoge en su enciclopedia la triple dimensión del fenómeno festivo: lo sagrado, lo militar y lo lúdico, mediante el análisis de la etimología de los vocablos que lo designan.

PALABRAS CLAVE: etimologías, Isidoro de Sevilla, fiesta.

## ABSTRACT

«Festivities, ceremonies and solemnities in Isidore of Seville's Etymologies». This paper aims at showing how Isidore of Seville gathers together in his encyclopaedia the three-sided dimension of the concept of festivity —the holy, the military and the playful facets of it. This is done by analysing the etymologies of the words designating it.

KEY WORDS: etymologies, Isidoro of Seville, festivity.

## INTRODUCCIÓN

Conviene, a modo de introducción, hacer alguna reflexión de índole general, antes de abordar el tema central de estas líneas. La primera de ellas tiene que ver con el autor y la obra de la que vamos a extraer los materiales de análisis. Una superficial mirada al personaje de Isidoro de Sevilla lo colocaría, de inmediato, en el grupo, de una parte, de los pragmáticos, hombres de acción, y de otra, de los tradicionales o conservadores, «compiladores de lo antiguo» —los podría llamar La Bruyère hace tres siglos— «espíritus, que no parecen hechos más que para ser el archivo, registro o almacén de las producciones de otros genios anteriores» (CHAPARRO GÓMEZ, 2006: 19-20). Isidoro de Sevilla fue un pragmático, sí, pero no pragmático de lo antiguo, sino de lo nuevo. Él y, años antes, Casiodoro —con quien le unen grandes similitudes— fueron hombres que no menospreciaban lo nuevo, sino que lo utilizaban convencidos; que no rechazaban las viejas instituciones sino que encontraban nuevas formas de adaptarlas, y cuando fallaba una manera, encontraban otras, más extrañas pero funcionales de todos modos.



Nuestra visión de estos autores —para muchos, áridos y faltos de encanto en sus estilos, nada literarios— empezó a cambiar cuando la investigación de fuentes tomó conciencia del interés histórico, social y cultural de unos textos que, bajo la apariencia de un ensamblaje de materiales impersonales, siguen siendo un tejido vivo de palabras escritas y reescritas. Se pasó del interés o preocupación por un desmontaje material de las fuentes a un examen de su asimilación por parte de unos autores cuyas obras estaban dirigidas a un público concreto en un contexto histórico particular; detrás de ellos hay unas intenciones y pretensiones, unos proyectos vitales y culturales, una praxis que dirigirá las mentes y las manos de quienes escribieron con la obsesión de solucionar problemas y responder a necesidades y requerimientos humanos y religiosos. Sus obras están atravesadas por un conjunto de ideas, métodos y formas que constituyen, a fin de cuentas, las estructuras de un pensamiento coherente: homogeneidad y constancia en las orientaciones principales de una cultura, que se observan a través del conjunto de sus obras.

Nombres como los de Casiodoro e Isidoro de Sevilla tienen mucho en común en el tránsito de la Antigüedad a la Edad Media. Bajo un mismo telón de fondo histórico-geográfico (el influjo del Oriente en las franjas meridionales de las dos penínsulas gemelas del Occidente mediterráneo), el uno y el otro son polígrafos, historiadores entusiastas de los godos y defensores decididos de su alianza con la romanidad; uno y otro son armonizadores de las posturas de los diversos grupos sociales, culturales y religiosos con los que se relacionaron: godos, romanos y bizantinos, de una parte y católicos y arrianos de otra; uno y otro son apasionados de los saberes profanos y de la sabiduría bíblica. Uno y otro son considerados como «agentes de transmisión» de una ciencia enciclopédica eficazmente reducida. Eso es por lo que ambos se han forjado —de manera diferente, aunque partiendo del mismo *De doctrina christiana* de Agustín de Hipona— este título intraducible, en el que enseñanza, doctrina y cultura se asocian indisolublemente. Uno y otro son figuras poliédricas en un gran mosaico poliétnico.

Los personajes que han promovido los cambios más eficaces en la historia no han sido por lo general los hombres o líderes fuertes a lomos de un caballo blanco, sino aquellos que reconocen que los cambios reales se producen dentro de un sistema abierto, donde se da una acumulación de hábiles acciones individuales y de grupo; quienes perciben los movimientos de la sociedad y ponen sus manos a la obra para dirigirlos o encauzarlos; quienes tienden puentes o lazos entre lo que se va y lo que viene, el pasado y el futuro. Casiodoro, primero, e Isidoro después, se dieron cuenta de unos hechos y movimientos incontrovertibles: la bajada general del nivel de la cultura escolar, la progresiva pérdida de las fuentes del conocimiento, la dispersión de los instrumentos de estudio y la distancia entre el nivel cultural de los analfabetos o de los mal alfabetizados y el de los alfabetizados y cultos. La cultura latina, al fin de cuentas, corría el riesgo de tocar fondo. Se sintieron personalmente interpelados por estos problemas y deciden trabajar por su solución. Fueron

---

\* Fecha de recepción: 24-06-2009.



ellos quienes, interpretando las exigencias y los deberes del presente, tuvieron la idea de conectar el pasado con el futuro; conservando lo antiguo, se hicieron creadores de nuevos modelos culturales y religiosos. Por eso son tan importantes y decisivos estos personajes.

## 1. LAS ETIMOLOGÍAS DE ISIDORO DE SEVILLA

Toda la obra de Isidoro de Sevilla responde en su conjunto a la responsabilidad personal asumida por él como pastor de la iglesia (es un proyecto pastoral ante todo) y está concebida de manera gradual y pedagógica, en sus contenidos pagano y cristiano, como una literatura de acceso, útil por tanto para la formación de los espíritus de los cristianos del mundo visigodo. Su producción literaria está ahormada, pues, entre la vivencia del obispo de una parte y la situación concreta de unos destinatarios, de un público concreto, de otra. Su obra, de la gramática a la espiritualidad, en el contenido y en la forma, es a la vez reflejo de sus preocupaciones pastorales y pedagógicas y de una homogeneidad y constancia de pensamiento y aspiraciones, observables en los distintos bloques de su producción: gramatical, exegetico, eclesiológico, histórico y teológico.

Las *Etimologías* —enciclopedia que está sin terminar— fue la gran obra de Isidoro, la que le dio fama y prestigio durante siglos y aquella con la que se le identifica aún en nuestros días. En esta vasta enciclopedia se encuentran reunidos, bajo los lemas de vocablos usuales o infrecuentes, todos los campos del saber antiguo explicados mediante la justificación de los términos que los designan. Es un compendio de conocimientos clasificado según temas generales, con interpretación de las designaciones que reciben los seres y las instituciones, mediante mecanismos etimológicos, esto es, buscando en la forma y en la historia de las palabras una doble llave: la de la denominación en sí misma y, a través de ella, la del objeto o ser que la recibe. Constituye así una especie de explicación por procedimientos lingüísticos de cuanto existe, y sirve a la vez como recurso profundo para una más correcta y completa inteligencia de los textos antiguos en que estos vocablos aparecen utilizados o aludidos.

Braulio de Zaragoza, discípulo de Isidoro, nos ofrece una interpretación primera y certera del tratado isidoriano: «Esta obra, que se acomoda absolutamente a los métodos del más profundo saber, quien la lea íntegra, frecuente y reflexivamente puede asegurarse que no ignorará ningún conocimiento relativo a todo lo divino y a todo lo humano». Es una obra destinada a servir de referencia a un público extenso, lo que supone muy distintos grados de cultura y comprensión.

Por otra parte, no es fácil llegar a comprender qué entendía Isidoro por «origen» de una palabra y por «etimología» de la misma, dentro de la tradición antigua. En líneas generales puede decirse que «origen» responde de una manera bastante precisa a la pregunta «de dónde viene» un término; mientras que «etimología», en su sentido propio y tradicional, responde con más precisión a la pregunta «por qué» se ha creado o aplicado al objeto. Isidoro establece en la práctica esta esencial distinción entre etimologías ex causa («según lo que es») y etimologías ex





origine («según de dónde viene»)<sup>1</sup>. Ahora bien, se trata de «aprehender» el valor esencial de una palabra o de un nombre por medio de una interpretación, pues «cuando se ha visto de dónde viene un nombre, se comprende más rápidamente su valor, porque el estudio de las realidades es más fácil una vez conocida la etimología» (Etym. 1, 19,2). De ahí se deduce que el poder y la fuerza de la etimología es «entregar muchas veces la clave de la realidad y permitir el acceso al conocimiento de las cosas por el de las palabras» (Díaz y Díaz, 1983: 186-188).

Sería un error pensar que, cuando Isidoro compone sus Etimologías, realiza una especie de ideal etimológico en todas y cada una de las definiciones que da a lo largo de su obra<sup>2</sup>. En grados diversos y con distintos mecanismos lógicos, en parte derivados de las fuentes manejadas, aparecen etimologías que intentan aclarar el ser de las cosas por procedimientos de interpretación popular, filosófica, gramatical, histórica o teológica. En toda formulación etimológica isidoriana se descubren en mayor o menor grado varias etapas que integran el mecanismo profundo de la etimología: definición del concepto, análisis del vocablo (bien en sí mismo, para descubrir su composición o derivación, bien en relación con otros términos, sobre todo griegos), explicación de las vinculaciones reales entre vocablo y objeto, y modos de comprensión lingüística de los objetos.

El obispo hispalense se esfuerza en las Etimologías en presentar un método «de acceso» a los grandes principios del saber: la comprensión profunda de cuanto existe por el camino, apenas tentado como recurso primordial, de la interpretación de los vocablos que lo designan. Esta fórmula resultó de doble utilidad, ya que, al buscar los orígenes de las denominaciones para alcanzar mejor el profundo sentido de las palabras, se aproxima simultáneamente al lector a la época antigua. Así, la investigación etimológica favorece la comprensión del mundo, porque se entienden en su propio origen las razones de las cosas a través de la razón de las palabras<sup>3</sup>.

## 2. LA FIESTA MEDIEVAL: REALIDAD Y LÉXICO

La fiesta medieval, llena de símbolos y signos con intenciones semánticas o didácticas diversas, plantea un primer y elemental problema: el del léxico que la

---

<sup>1</sup> La clasificación de las etimologías la hace el propio Isidoro en *Etym.* 1,29. Además de las mencionadas (*ex causa* y *ex origine*), existían las etimologías *ex nominum derivatione*, *ex graeca etymologia*, *ex contrariis*, *ex diversarum gentium sermone* y *ex nominibus locorum*.

<sup>2</sup> La idea de acumulación de materiales o saberes que preside toda la enciclopedia isidoriana se aplica igualmente al dato básico, de forma que Isidoro no siente la necesidad de escoger entre varias etimologías la que considera más correcta, sino que las ofrece todas, dejándose llevar en ocasiones por asociaciones de ideas y aportando vocablos que tan sólo tienen una relación verbal o extraverbal con el tema en cuestión.

<sup>3</sup> En cuanto a la difusión de esta obra en la Edad Media, Anspach nos ha legado un repertorio de los manuscritos conservados, íntegros o fragmentarios, de las *Etimologías*. Comprende más de mil referencias, escalonadas, por lo que hace al tiempo, entre los siglos VIII y XV; y el elenco no puede



expresa. Las lenguas europeas contemporáneas no disponen de herramientas terminológicas capaces de transmitir con exactitud la diversidad y la sutileza del vocabulario latino empleado en la Edad Media para definir o poner en funcionamiento al símbolo. Cuando en un mismo texto el latín utiliza alternativamente palabras como *signum*, *figura* o *exemplum* no lo hace de un modo indiferente, sino que por el contrario escoge cada una de ellas con cuidado, pues cada una posee un matiz especial. Lo mismo sucede cuando para evocar el hecho de «significar» el latín recurre a verbos como *denotare*, *figurare*, *monstrare*, o *significare* (Pastoureau, 2006: 13-17).

La riqueza que ofrecen la lengua y los fenómenos léxicos constituye en sí misma un documento histórico. Pone de relieve el hecho de que, en la cultura medieval, el símbolo constituye el primer utillaje mental: se expresa mediante múltiples vectores, se sitúa en diferentes niveles de significado y atañe a todos los campos de la vida intelectual, social, moral y religiosa.

Con toda probabilidad, la forma de definir y caracterizar a los símbolos y signos medievales con mayor facilidad sea a través de las palabras. El estudio de los fenómenos léxicos constituye la primera investigación para comprender sus mecanismos y todo lo que pone en juego. Para una gran cantidad de autores anteriores al siglo XIV, la verdad de los seres y las cosas debe buscarse en las palabras: si se halla el origen y la historia de cada palabra, se puede acceder a la verdad «ontológica» del ser o del objeto que ésta designa. Pero la etimología medieval no es la etimología moderna. Se desconocen las leyes de la fonética y la idea de una filiación entre el griego y el latín no emerge claramente sino hasta el siglo XVI. Por lo tanto, el origen y la historia de una palabra latina se buscan en el latín, con la idea de que el orden de los signos es idéntico al orden de las cosas. Esto explica algunas de las etimologías que contrarían nuestra ciencia filológica y nuestra concepción de la lengua. Aquello que los lingüistas modernos, después de Saussure, llaman «arbitrariedad del signo» es ajeno a la cultura medieval. Para ella todo está motivado, a veces mediante lo que parecen frágiles malabarismos verbales. El historiador no debe ironizar sobre esas «falsas» etimologías; por el contrario, debe considerarlas auténticos documentos de historia cultural y recordar que aquello que hoy nos parece ciertamente seguro, probablemente hará sonreír a los filólogos que nos sucedan dentro de tres o cuatro generaciones.

Esa verdad de las palabras explica, no obstante, una gran cantidad de creencias, imágenes, sistemas y comportamientos simbólicos. Atañe a todos los elementos del léxico, pero sobre todo a los nombres: comunes y propios. Por ejemplo, entre los árboles se considera que el nogal es maléfico puesto que, por lo general, se asocia al nombre latino que lo designa, *nux*, y al verbo que significa «dañar», *nocere*. El nogal es pues un árbol dañino: no hay que dormirse bajo su follaje por temor de

---

estimarse completo, porque, además de fragmentos hallados recientemente, faltan los manuscritos actualmente depositados en bibliotecas americanas. No sorprende nada que, aplicando un cálculo normal, pueda estimarse en cinco mil el número de copias que probablemente existieron de esta obra.



recibir la visita del Diablo o de los malos espíritus. Lo mismo sucede con el manzano, cuyo nombre, *malus*, evoca el mal. De hecho es debido a su nombre que poco a poco éste se volvió en las tradiciones y las imágenes el árbol del fruto prohibido, causante de la Caída y del pecado original. Todo está dicho en el nombre y por el nombre. El estudio de la simbología medieval siempre debe comenzar por el estudio del vocabulario. Con frecuencia, éste pondrá al historiador en el buen camino y le evitará perderse en explicaciones demasiado positivistas o bien en un enfoque psicoanalítico, la mayor de las veces inconveniente (PASTOUREAU, 2006: 15).

En cuanto a los nombres propios, hallamos una relación verbal de la misma naturaleza. El nombre dice la verdad de la persona, permite reconstituir su historia, anuncia lo que será su porvenir. Nombrar siempre es un acto extremadamente fuerte; el nombre es lo que da sentido a la vida. Ése es el caso de santa Verónica, quien debe su existencia tardía únicamente a la construcción de un nombre propio de persona a partir de las dos palabras latinas *vera icona*, que designa la Santa Faz; de esa manera se convirtió en una joven que durante la subida al Calvario enjugó con un lienzo el sudor de Cristo cuando llevaba su cruz. Conocer el origen de un nombre propio significa conocer la naturaleza profunda de aquel que lo lleva. Esto explica las innumerables glosas paremiológicas que hoy nos parecen absurdas, pero que en la Edad Media poseen el valor de verdades. Esto es lo que sucede con el caso de Judas. En Alemania, a partir del siglo XIII, su sobrenombre de Iscariote (en alemán *Ischariot*) —el nombre de Carioth, localidad al sur del Hebrón— se descompone en *ist gar rot* («es todo rojo»). De este modo, Judas se convierte en el hombre rojo por excelencia, aquel cuyo corazón está habitado por las llamas del Infierno y que en las imágenes debe representarse con los cabellos llameantes, es decir, pelirrojos, pues su rubicundez es el signo de su naturaleza felona y lo que anuncia su traición.

### 3. LA FIESTA EN LAS *ETIMOLOGÍAS* ISIDORIANAS: RELIGIÓN, JUEGOS Y MILICIA

Con estos presupuestos, tan solo esbozados, podemos llegar a comprender con facilidad la importancia que una obra como las *Etimologías* isidorianas tuvo en la Edad Media; ella proporcionaba todo el saber antiguo, reunido y ordenado en una enciclopedia, además de una comprensión profunda de todo cuanto existía mediante la interpretación de los vocablos que lo designaban. Así, como dijimos anteriormente, la verdad de los seres y de las cosas debe buscarse en las palabras: si damos con el origen y la historia de cada palabra, podremos acceder a la verdad de la realidad que ésta designa. Por eso, el examen del léxico utilizado constituye el primer paso para la comprensión de lo que se quiere analizar. En nuestro caso, el vocabulario de los símbolos, signos y fiestas medievales, en general.

Veamos en el caso concreto que nos ocupa qué transmite Isidoro de Sevilla sobre las fiestas, las ceremonias, las celebraciones, etc. En su oficio de transmisor de las realidades de la Antigüedad clásica y de sus denominaciones, esto es lo que reseñó en su enciclopedia.

### 3.1. LA DIMENSIÓN SAGRADA (ETYM. 6, 18, 1-2; 19, 36-37)

El libro 6º de las *Etimologías* es conocido con el título *De libris et officiis ecclesiasticis*<sup>4</sup>. En su parte final (capítulos 18 y 19) aparecen agrupados una serie de vocablos (con sus etimologías) que pasamos a analizar. Por una parte, en el capítulo 18 se dan las etimologías en un todo unitario de los términos *festivitas*, *sollemnitas* y *celebritas* y un poco más adelante (ya en el 19) se hace mención del origen etimológico de *caerimoniae*. En cuanto a los primeros vocablos, esto es lo que dice el obispo hispalense (6, 18, 1-2):

FESTIVIDAD deriva de «día festivo», como si dijéramos *festiditas*, debido a que en ella únicamente se realizan actividades relacionadas con Dios. Contrarios a los días festivos son los «días fastos», en los que se promulga el derecho, es decir, se decreta. SOLEMNIDAD recibe ese nombre por los ritos sagrados, los cuales, a causa de su carácter religioso, se celebran siempre el mismo día; en efecto, el nombre viene de «suelo», esto es lo firme y sólido, o bien de que «suele» celebrarse al año. Una CELEBRACIÓN es así denominada porque en ella se abordan únicamente cosas que se refieren al cielo, no a la tierra<sup>5</sup>.

Unas líneas después (6, 19, 36-37), Isidoro nos da la etimología de *caerimoniae*:

Entre los latinos se denominan CEREMONIAS todos aquellos sacrificios conocidos entre los griegos como «orgías». Los doctores creen que el término «ceremonia» deriva de «carecer», como si dijéramos *carimonia*; y ello porque las cosas que se ofrecen en los cultos divinos «carecen» ya de uso para los hombres. Este NOMBRE aparece también empleado en las Sagradas Escrituras. Otros creen que el término «ceremonia» tiene su origen en las prácticas de los judíos: en la abstinencia de ciertos alimentos de acuerdo con la antigua Ley; por ello, quienes observaban esa abstinencia «carecían» de las cosas de las que se privaban<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Ése es el título tal y como aparece en las últimas ediciones de la enciclopedia isidoriana. Sin embargo, ya demostramos en su momento que ése no era el título original. Del examen de los testimonios manuscritos concluimos que el título debió ser *De Sanctis Scripturis* (C. CHAPARRO, «Observaciones sobre el título y capitulación del libro sexto de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla», *Anuario de Estudios Filológicos* 8, 1985, pp. 61-66). En otro orden de cosas, hay que decir que hace unos años realizamos la edición crítica —con traducción al castellano— del mencionado libro 6º de las *Etimologías*, que aparecerá en la editorial *Les Belles Lettres* (París). Los pasajes referidos al libro 6º son citados por nuestra edición.

<sup>5</sup> El texto latino es: *FESTIVITAS dicta a festis diebus, quasi festiditas, eo quod in eis sola res divina fit. Quibus contrarii sunt fasti, in quibus ius fatur, id est dicitur. SOLLEMNITAS a sacris dicitur, ita suscepta ut mutari ob religionem non debeat, ab solu, id est firmo atque solido nominata, vel ex eo, quod soleat fieri in anno. CELEBRITAS autem vocatur quod non ibi terrena, sed celestia tantum agantur*. Los textos del libro 6º son citados por nuestra edición (en prensa); los del libro 18º son sacados de la edición de M. José Cantó y los pasajes restantes han sido tomados de la edición y traducción de J. Oroz y M.A. Casquero (véase la bibliografía final). En cuanto a los autores latinos, son citados por el *Index* del *Thesaurus Linguae Latinae*.

<sup>6</sup> El texto latino es: *CERIMONIAE apud Latinos dicuntur sacra omnia quae apud Graecos orgia vocantur. Proprie autem visum est doctoribus a carendo appellari caerimoniae, quasi carimoniae; eo quod*

La primera constatación resulta obvia y tiene que ver con la ubicación de dichos términos: Isidoro de Sevilla agrupa tales vocablos (*festivitas, sollemnitas, celebritas y caerimoniae*) porque cree —debido a su etimología— que todos ellos pertenecen al mismo ámbito de la realidad. En efecto, el componente que los identifica es el carácter sagrado de los mismos. Así, *festivitas* (y consiguientemente *festus* y *festivus*, términos conservados en el latín eclesiástico) es relacionado con *feriae*, mientras que *fastus* lo es con *fas*<sup>7</sup>. En otro pasaje de sus *Etimologías* (5, 30, 12) Isidoro explica a su vez el origen de *feriae*<sup>8</sup>:

La palabra *feriae* deriva de *fari* («hablar»), porque en esos días tenemos tiempo de conversar, es decir, hablar de los deberes divinos y humanos. Pero entre ellos hay que distinguir los *días festivos*, instituidos en beneficio de los hombres, y los *días feriados*, reservados al culto divino<sup>9</sup>.

Como atestigua ERNOUT-MEILLET (1967: 226-227), la forma plural *feriae* es la que aparece en los textos clásicos, mientras que el singular es muy raro y tardío (un ejemplo de *feria* lo tenemos en PAVL. FEST. 75, 22: *feria a feriendis uictimis uocata*); este último es sobre todo frecuente en la lengua de la Iglesia, aplicado a los diferentes días de la semana: *prima, secunda, tertia feria*, etc., para eliminar los antiguos nombres paganos. Los antiguos distinguían *feriae* («reposo, paro forzoso en honor de los dioses») de *dies festus* («día de fiesta»), como atestigua el texto de PAVL. FEST. 76,17: *...aliae [sc. feriae] erant sine die festo, ut mundinae, aliae cum festo, ut Saturnalia, quibus adiungebantur epulationes ex prouentu fetus pecorum frugumque*; por otra parte, las *feriae* eran fijas (*statiuae*) o movibles (*conceptiuae*). Finalmente, *feria* (plural del neutro sustantivado) aparece asimismo en los siglos III a V y es a este vocablo al que remiten las formas romances (*feria, fête, fiesta*) y, en general, la cultura medieval.

En cuanto al término *sollemnitas*, hay que decir con Ernout-Meillet que es un derivado, de época imperial, de *sollemnis, -e (sollemnps, solemnns, etc.)*, adjetivo

---

*ea quae in sacris divinis offeruntur, in suo usu id carerent homines; quod nomen etiam in usu est litterarum sanctarum. Alii caerimoniae proprie in observationibus Iudaeorum credunt; abstinentiam scilicet quarundam escarum secundum veterem legem, eo quod observantes careant his rebus quibus se abstinerint.*

<sup>7</sup> *Fastus* significa exactamente, aplicado a *dies*, *per quos praetoribus omnia verba sine piaculo licet fari* (VARRO, *ling.* 6,29).

<sup>8</sup> *Feria* se relaciona más bien con *fanum*, que puede apoyarse sobre \**ðfasnom*; el vocalismo *fas-* de la raíz \**ðfes-* (*e* larga) se espera en un derivado. Lo que demuestra que esta etimología es correcta es que el correspondiente de *fanum* tiene en osco-umbro la forma *fes-* (*e* larga). La raíz \**ðfes-*, \**ðfas-* no tienen correspondientes fuera del itálico. De la palabra *feria* se derivan, por igual, los *dies festivi* y *dies feriales*, cuya diferencia expone Isidoro de Sevilla (ERNOUT-MEILLET, 1967: 227), aunque de suyo no son términos contrarios.

<sup>9</sup> El texto latino dice: *A fando autem FERIAE nuncupatae sunt, quod sit in eis nobis tempus dictionis, id est in divino vel humao officio fari. Sed ex his FESTOS DIES hominum causa institutos, FERIATOS divinatorum sacrorum.* El mismo Isidoro en otra de sus obras (*nat.* 1,4) aporta un texto muy parecido al de las *Etimologías*: *Fasti dies sunt in quibus ius fatur, id est dicitur, ut nefasti quibus non dicitur. Feriati dies, in quibus res divina fit et abstinere homines a litibus oportet. Profesti festis contrarii, id est sine religione; festi tantumdem otii et religionis sunt.*

de la lengua religiosa que se aplica a las ceremonias, ritos, costumbres solemnemente seguidas y celebradas en fecha fija: ...*ad sollemne et statum sacrificium curriculo uehius esset stis longe ab oppido ad fanum...* (CIC. *Tusc.* 1, 47, 113). El neutro *sollemnel/sollemnia* se emplea con el sentido de «costumbre religiosamente seguida, solemnidad, ceremonia religiosa»: *sollemnia nuptiarum, funerum*; y también con el sentido de «costumbre antigua» (quizás por referencia al verbo *soleo*). *Sollemnis* es generalmente considerado como un compuesto cuyo primer término es *sollus*; el segundo es de origen oscuro. Los antiguos ven en él *annus*, como en *perennis* (FEST. 394,36: *sollemne quod omnibus annis sacrari debet*), pero la forma antigua parece ser *sollemnis*, y *sollennis* una falsa grafía etimológica debida a la influencia de *perennis*. Al ser considerado el adjetivo *sollus* osco por Festo, la pregunta sería si el segundo término no se correspondería con el osco «amnúd» (*circuitu*) y su significado sería «circuito del año enteramente desarrollado». En todo caso, el término tiene que ver con el ciclo temporal<sup>10</sup>, aspecto muy importante, como sabemos, en las fiestas y celebraciones.

Sobre el vocablo *celebritas*, hay que decir que es un derivado, según Ernout-Meillet, de *celeber*, *-bris*, *-bre* («frecuentado», «concurrido»), a menudo unido a *frequens*, del que es sinónimo (CIC. *Part.* 10: *loci plani an montuosi, celebres an deserti*; *Cael.* 47: *frequentissima celebritate*). Se emplea especialmente a propósito de los días de fiesta religiosa (CIC. *Verr.* 6, 151: *cum diem ludorum de fastis suis sustulissent celeberrimum sanctissimum*). De ahí la expresión *celebrare diem*, y después por extensión *celebrare sacra*, y finalmente, *celebrare aliquid, aliquem*. Como es obvio, la etimología dada por Isidoro es falsa, ya que no hay dependencia entre *celebritas* y *celestis*; tan solo la de que a las fiestas religiosas se las denomina *celebres*, por la frecuencia regular de las mismas<sup>11</sup>.

En cuanto al término *ceremoniae*, de grafía muy variada (desde *caerimonia* hasta *cerimonia*, pasando por *caeremonia*), su significado es «culto, práctica religiosa, carácter santo o sagrado, santidad»; en plural: «observancias rituales» (GELL. 10,15 y PAUL. FEST. 62,19: *denariae caerimoniae dicebantur et tricenariae quibus sacra adituris decem continuis diebus, uel triginta certis quibusdam rebus carendum*

<sup>10</sup> Ninguna de las etimologías de *sollemnitas* dadas por Isidoro es correcta: la primera es puesta en relación con *solu* («suelo», «base», «fundamento») y la segunda con *solere* («soler»). La correcta ya ha sido adelantada y parece ser: *sollus* y *annus*; a ello se refiere FEST. 304: *sollemne quod omnibus annis sacrari debet*. De acuerdo con esta última hipótesis, Isidoro manifiesta en *diff.* 1, 251 la diferencia entre «días festivos» y «días solemnes»: *inter festos dies et sollemnes: festi dies ex consuetudine dicuntur, sollemnes vero, qui ad omnes pertinent, ut parentalia*. Por otra parte, no hemos tocado —porque ello sobrepasaría las pretensiones de este trabajo— la relación entre la fiesta y la regulación del tiempo, tema del que hay mucho escrito; véase, por ejemplo, el libro *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge IIIe-XIIIe siècles* (París, 1984), que recoge contribuciones muy interesantes de unos Coloquios internacionales celebrados sobre esta temática en el Centre National de la Recherche Scientifique.

<sup>11</sup> En la liturgia cristiana el término más utilizado es *celebratio*, *-onis* (BLAISE, 1954): «acción de celebrar una fiesta», así *celebratio paschae, celebratio corporis et sanguinis Domini, in celebratione nuptiarum*, etc.



erat) y «ceremonias del culto». La etimología dada por Isidoro (de *carere*) se basa en una observación de Aulo Gelio (4, 9, 8) que recoge el parecer de Masurio Sabino en sus comentarios: *religiosum... verbum a relinquendo dictum, tamquam caerimoniae a carendo*. Eso mismo dice Macrobio (*Saturn.* 3, 3, 8), aunque no expresa nominalmente la fuente de su información: *religionem... quasi a relinquendo dictam, ut a carendo caerimonia*. Parece que la etimología real es desconocida (ERNOUT-MEILLET, 1967: 84), aunque los antiguos la hacen derivar del nombre de la ciudad etrusca de *Caere* (PAVL. FEST. 38, 19: *caerimontiarum causam alii ab oppido Caere dictam existimant*).

### 3.2. EL CARÁCTER MILITAR (*ETYM.* 18, 2, 2-6)

El libro 18º de la enciclopedia isidoriana lleva por título *De bello et ludis*. En su capítulo segundo (2-6) Isidoro nos presenta en un único párrafo estos tres términos: *pompa*, *triumphus* y *trop(h)eum*:

El CORTEJO (*pompa*) deriva del verbo griego *pompeúein*, es decir, mostrarse públicamente. No obstante, la victoria es previa a la pompa, porque para quienes van a ir al combate lo primero es el deseo de victoria. TROFEO (*tropaeum*) deriva del griego *tropé*, es decir, de que el enemigo vuelve la espalda (*conversio*), y huye (*fuga*), pues el que había puesto en fuga al enemigo merecía un trofeo, el que lo había aniquilado, un TRIUNFO, que recibe su nombre del griego *thriámbe*, es decir, de los saltos de alegría. A una victoria total le corresponde un triunfo, a una parcial un trofeo, porque aún no se ha conseguido la victoria total, pues no se ha vencido al ejército, sino que se le ha puesto en fuga. No obstante, los escritores suelen confundir ambos términos. Tranquilo afirma que el triunfo recibe su nombre más bien del latín, porque el que entraba triunfante en Roma recibía los honores por una decisión triple: en primer lugar solía decidir el ejército sobre la concesión del triunfo al general, en segundo lugar el senado, y en tercero el pueblo. Y era costumbre entre los romanos que los triunfadores fuesen llevados en cuadriga, porque los generales de los tiempos antiguos solían ir a la guerra de esta forma. Todo el que había vencido en combate era coronado con una palma de oro, porque la palma tiene pinchos; en cambio, el que había puesto en fuga al enemigo sin combate, con laurel, porque este árbol no tiene espinas. Los que habían obtenido el triunfo vestían además una toga de púrpura bordada con palmas y llevaban en la mano una vara (*scipio*) con cetro, a imitación de la victoria de Escipión; aunque un *scipio* es también un bastón en el que se apoyan los hombres. De él recibió su nombre el primer Cornelio Escipión, porque le servía de apoyo a su padre, que estaba ciego, cuando caminaba por el foro. Sobre la vara se posaba un águila, como señal de que por medio de la victoria llegaban casi a la grandeza celestial; por eso también se embadurnaban de color rojo, como imitando el aspecto del fuego divino<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> El texto latino dice así: *POMPA dicta est Graeca significatione, apò tou pompeúein, hoc est publice ostentari. Praecedit autem victoria pompam, ideo quod ituris ad hoc certamen primum est victoriae votum. TROPEUM dictum apò tês tropês, id est a conversione hostis et fuga. Nam ab eo quod hostem quis*



En cuanto al término *pompa*, la etimología dada por Isidoro es correcta, ya que es un préstamo del griego *pompé* (ERNOUT-MEILLET). Designa cualquier tipo de cortejo o desfile ceremonial que se lleva a cabo con motivo de una celebración, ya sea una boda, los juegos del circo, o, como en este caso, un triunfo. Derivados tardíos suyos son: *pompatus*, *pompalis*, *-bilis*; *pompo*, *pomposus*, *expompo* (estos últimos, propios de la lengua de la Iglesia).

Del vocablo *tropaeum* también da Isidoro la etimología certera, según la opinión de Ernout-Meillet. El obispo hispalense se limita a reproducir la etimología de la palabra, ya señalada por Nonio, y a establecer la diferencia con *triumphus*, pero no explica qué es en realidad. Por otra parte, la distinción entre *tropeum* y *triumphus* procede de Servio (*Aen.* 10, 775): *tropaeum dictum est apó tou trépesthai, id est ab hostium conversione: unde qui hostem fugasset, merebatur tropaeum, qui autem occidisset, triumphum, apó tou thriambeúein, id est ab exultatione.*

En cuanto a *triumphus* («triunfo», «entrada solemne en Roma de un general como jefe victorioso»; en consecuencia, la «victoria» misma), según la opinión de Ernout-Meillet, sería un préstamo griego (*thriámbos*) llegado al latín a través del etrusco<sup>13</sup>; la fuente del texto isidoriano es, como antes hemos señalado, Servio, que utiliza el infinitivo *thriambeúein*. El mismo Servio, en otro pasaje (*Aen.* 4, 37), atribuye a los Afros el haber sido los primeros en celebrar triunfos, invocando la autoridad de Plinio y Pompeyo Trogo. Isidoro, partiendo de que la concesión del triunfo debía ser juzgada por el ejército, el Senado y el pueblo, es decir, que dependía de un *tripertitum iudicium*, añade a continuación una etimología falsa que atribuye a Suetonio<sup>14</sup>.

---

*fugasset merebatur tropeum; qui occidisset, TRIUMPHUM, qui dictus est apò tês zriámbes, id est ab exultatione. Plenae enim victoriae triumphus debetur; semiplenae tropeum, quia nondum plenam est victoriam consecutus: non enim obtinuit, sed fugavit exercitum. Haec tamen nomina scriptores confundunt. Tranquillus autem triumphum Latine dicit potius appellatum, quod is, qui triumphans urbem ingrederetur, tripertito iudicio honoraretur: nam primum de triumpho duci concedendo exercitum iudicare solitum erat, secundo senatum, tertio populum. Erat autem Romanorum mos ut triumphantes quadrigis veberentur, ex illo quod soliti sint priores duces hoc habitu bella inire. Quicumque autem in conflictu vicisset, palma aurea coronabatur, quia palma stimulos habet; qui vero sine conflictu fugientem prostrasset, laurea, eo quod haec arbor sine spinis est. Namque et purpuream et palmatam togam triumphantes induebantur, et scipionem cum sceptro in manu gerebant ad imitationem victoriae Scipionis; licet et scipio baculum sit quo homines inmituntur. Vnde et ille primus Cornelius Scipio appellatus est, quia in foro pater eius caecus innixus eo ambulabat. Super scipionem autem aquila supersedebat, ob iudicium quod per victoriam quasi ad supernam magnitudinem accederent. Inde et colore rufo perliniebantur, quasi imitarentur divini ignis effigiem.*

<sup>13</sup> Para otras posibles interpretaciones, cf. A. GARCÍA CALVO, «Una interpretación del Carmen Arval», *Emerita* 25, 1957, pp. 445-448. Una forma sin aspiración (*triumpe*) —repetida cinco veces— termina el *Carmen Arualium* (cf. VARR, *ling.* 6, 68: *sic triumphare appellatum, quod cum imperatore milites redeuntes clamitant per urbem in Capitolium eunti* «<i>o triumpe»; *id a θριαιψω ac graeco Liberi cognomento potest dictum*. Cicerón pronunciaba aún en su juventud *triumpus* sin aspiración, como *pulcer*, *Cetegus*, etc. La pronunciación *triumphus* fue sin duda una innovación de los «letrados» de Roma.

<sup>14</sup> Derivados y compuestos de *triumphus* son: *triumpho*, *-as* «tener los honores del triunfo, celebrar el triunfo; triunfar (sentido propio y figurado); triunfar de»; *triumphatus*: relativo a quien ha



En cuanto a otros aspectos relacionados con el *triumphus*, Isidoro asocia el cetro triunfal (*scipio*) con una familia que ha obtenido triunfos, y que además utiliza esa palabra como *cognomen*, aunque la razón para ello, según él mismo dice, tenga que ver con la acepción de «bastón», no con la de «cetro». Macrobio (*Sat.* 1, 6, 26) explica de la misma forma el origen del *cognomen* de los Escipiones. Pero ningún otro autor, que sepamos, relaciona con los Escipiones el uso del *scipio eburneus* o *sceptrum*, que sin duda formaba parte del ornato del triunfador desde antes de que un miembro de esta familia obtuviese un triunfo. Igualmente, Isidoro se refiere más adelante a la costumbre de pintarse la cara de rojo a fin de parecerse más a Júpiter Capitolino y a la de llevar un esclavo al lado como recuerdo de que, en medio de tanta grandeza, el triunfante no deja de ser un humilde mortal; Servio (*ecl.* 10, 27), que es la fuente de Isidoro, explica el simbolismo del color con que se pintaba Pan y también el color rojo de los vencedores: «Pan se pintaba la cara de rojo, por semejanza con el éter, y el éter es Júpiter. Por eso también los *triumphantes* se pintan el rostro de rojo *instar coloris aetherei*».

### 3.3. EL ASPECTO LÚDICO (*ETYM.* 18, 16, 1-3)

En el mismo libro 18º de las Etimologías isidorianas (16, 1-3), introduce el obispo hispalense —dentro del capítulo titulado *De spectaculis*— la etimología de dos términos que tienen que ver con el aspecto lúdico o de diversión de la fiesta (*spectacula* y *ludi*):

Se llaman ESPECTÁCULOS en general, según creo, ciertos placeres que no corrompen por sí mismos, sino por las cosas que con ocasión de ellos se hacen. Se les llama espectáculos porque allí se ofrece a los hombres una contemplación (*inspectio*) pública. También se les designa como *ludicra*, porque tienen lugar en los JUEGOS (*ludi*) o en la escena. Este es el origen de los Juegos según la tradición: los lidios, habiendo emigrado de Asia, se asentaron en Etruria al mando de su caudillo Tirreno, que, en la lucha por el poder, había perdido ante su hermano. En Etruria, entre los demás ritos supersticiosos que traían consigo, establecieron también los espectáculos so pretexto de la religión. Los romanos se procuraron actores haciéndolos venir de allí; y por eso los Juegos (*ludi*) recibieron su nombre de los lidios (*Lydii*). En cambio Varrón dice que juego (*ludus*) viene de diversión (*lusus*), porque los días de fiesta los jóvenes solían deleitar al pueblo con la alegría de los juegos. De ahí que atribuyan esta diversión de los jóvenes a los días de fiesta, los templos y el culto. Nada más sobre el origen de la palabra, puesto que el origen de las cosas que designa es la idolatría. Los Juegos se llamaban también indistintamente *Liberalia*, en honor del Padre Líber. Por eso hay que fijarse en la mancha de su origen, para

---

triunfado; *triumphator*, *-trix*, *-torius*; *detriumpho* (lengua de la Iglesia), creado en época posclásica a partir de *deuinco*, *debello*, etc.



no considerar bueno lo que ha tenido su principio en el mal. Los Juegos son, por otra parte, gimnásticos, circenses, de gladiadores o escénicos<sup>15</sup>.

El vocablo *spectaculum* deriva directamente de *spectare* («mirar habitualmente», «tener lo ojos fijados en», «observar», «considerar») y está relacionado con *inspectio* —que procede de *inspicio*— y todos en último lugar de *specio*, según Ernout-Meillet. En todo el párrafo se percibe el eco de la obra *De spectaculis* (5, 2-4), de Tertuliano, que proporciona a nuestro autor muchos datos. Es Tertuliano el que adscribe a Suetonio o a su fuente el relacionar los juegos con cada uno de los dioses. Isidoro, por su parte, reproduce casi literalmente la leyenda acerca del origen de los juegos, omitiendo la autoridad explícitamente citada por Tertuliano; introduce, sin embargo, el nombre de Varrón, que le resultaba más cercano.

La introducción del término *ludus* la hace Isidoro por medio de *ludrica*, sinónimo de *spectacula*. Probablemente, el título del capítulo debió ser *De ludis* (como aparece en la denominación del libro 18<sup>o</sup>); posiblemente también, el título *De spectaculis* se adoptaría por la influencia del libro de Tertuliano, que actúa, como se ha dicho, de fuente principal de esta parte del libro. Por otra parte, Isidoro de Sevilla, fiel a su costumbre de introducir clasificaciones distintas, con la frase... *in ludis... aut in scenis...*, «en los juegos y en la escena», parece distinguir dos ámbitos de celebración de juegos: el circo o el anfiteatro (gimnásticos, circenses y de gladiadores) y el teatro (escénicos); no obstante, al final del capítulo los enumera todos seguidos. Hay que notar también que Isidoro, siguiendo el ejemplo de Tertuliano, reniega de la etimología *causa vocabuli*, frente a *causa rei*, considerando secundario el origen del nombre frente al origen de la cosa, que es lo pertinente desde el punto de vista moral.

Respecto a la etimología *ludos a luso vocatos*, atribuida a Varrón, hay que hacer notar que Quintiliano, 1, 6, 34, la utiliza como ejemplo de etimología kat' antífrasin (quia sit longissime a lusu). Por otra parte, *ludus* designa sobre todo «el juego en actos», por oposición a *iocus* (curiosamente no aparece en este capítulo), que significa «el juego en palabras, la burla», y el plural *ludi* sirve para denominar a los juegos dados en honor de los muertos, de origen etrusco. Por lo demás, la distinción entre *iocus* y *ludus* se fue poco a poco borrando. Cuando tal distinción se

---

<sup>15</sup> El texto latino dice: *SPECTACULA, ut opinor, generaliter nominantur voluptates quae non per semetipsa inquinant, sed per ea quae illic geruntur. Dicta autem spectacula eo quod hominibus publica ibi praebeatur inspectio. Haec et ludicra nuncupata, quod in LUDIS gerantur aut in scenis. Ludorum origo sic traditur: Lydios ex Asia transvenas in Etruria consedissee duce Tyrreno, qui fratri suo cesserat regni contentione. Igitur in Etruria inter ceteros ritus superstitionum suarum spectacula quoque religionis nomine instituerunt. Inde Romani arcessitos artifices mutuati sunt; et inde ludi a Lydis vocati sunt. Varro autem dixit ludos a luso vocatos, quod iuvenes per dies festos solebant ludi exultatione populum delectare. Vnde et eum lusum iuvenum et diebus festis et templis et religionibus reputant. Nihil iam de causa vocabuli, dum rei causa idolatria sit. Vnde et promiscue ludi Liberalia vocabantur, ob honorem Liberi patris. Ob hoc dispicienda est originis macula, ne bonum aestimes quod initium a malo accepit. Ludus autem aut gymnicus est, aut circensis, aut gladiatorius, aut scenicus.*

pierde, no había razón para que las dos palabras se mantuviesen y así *iocus*, *iocare* son las que se han mantenido en las lenguas romances; la desaparición de *ludus* ha debido coincidir con la de los juegos públicos que tal palabra designaba. Asimismo, *ludus*, sin duda por una lítote o una antífrasis comparable a la del griego *sjolé*, ha designado «la escuela»; de ahí *ludi magister*, «maestro de escuela».

### 3.4. OTROS TÉRMINOS: *SYMBOLUM*, *RITE*

Además de estos tres grupos de vocablos claramente identificados, Isidoro de Sevilla deja constancia en su enciclopedia de otros términos conectados de alguna manera con la realidad de la fiesta en general. Así, por ejemplo, esto es lo que nos dice de *symbolum* (6, 19, 57-58) unas líneas después de lo reseñado sobre *cerimoniae*, en un contexto claramente sagrado:

SÍMBOLO es una palabra griega que se interpreta como «señal» o «contraseña». Al dispersarse los apóstoles para iniciar su evangelización entre los gentiles acordaron esta señal o norma para su predicación. Está contenida en ella la confesión de la Trinidad, la unidad de la Iglesia y todos los sacramentos del dogma cristiano. Este símbolo de nuestra fe y esperanza no está escrito con tinta en un documento, sino en las tablas de nuestro corazón humano<sup>16</sup>.

El vocablo *symbolum* es, efectivamente, un préstamo del griego, cuyo significado es «signo de reconocimiento»; está atestiguado ya en latín arcaico, más en concreto en Plauto y Catón. Se utiliza también el adverbio *symbolice*, ya en latín tardío.

Otro de los vocablos que aparecen en las Etimologías es *rite* (no aparece *ritus*). Así, en el libro 5º de la enciclopedia (24, 22) se dice:

RITUALMENTE no quiere decir «rectamente», sino «de acuerdo con la costumbre»<sup>17</sup>.

Según Ernout-Meillet, *rite* está obviamente relacionado con *ritus*, -*us* («rito»), que es un término del vocabulario religioso: *ritus est mos comprobatus in administrandis sacrificiis* (FEST. 364, 34). En la lengua común, tiene el sentido más general de *mos*, al que se une y a veces sustituye (cf. PAUL. FEST. 337,4: *ritus, mos uel consuetudo. Rite autem significat bene ac recte*. El adverbio *rite* aparece ya en Plauto (*Poe.* 951); el adjetivo *ritualis* es muy utilizado en la lengua de la Iglesia.

---

<sup>16</sup> El texto latino es: *SYMBOLUM per linguam Graecam signum vel cognitio interpretatur. Discessuri enim Apostoli ad evangelizandum in gentibus hoc sibi praedicationis signum vel indicium posuerunt. Continet autem confessionem Trinitatis et unitatem Ecclesiae et omne Christiani dogmatis sacramentum. Quod symbolum fidei et spei nostrae non scribitur in carta et atramento, sed in tabulis cordis carnalibus.*

<sup>17</sup> El texto latino dice: *RITE autem esse non recte, sed ex more.*

#### 4. CONCLUSIONES

En esta pequeña contribución, hemos querido poner de manifiesto, en primer lugar, la importancia que tiene el análisis del léxico para una certera comprensión de la realidad. El estudio de los fenómenos léxicos constituye, si no la primera, sí una importante investigación a la hora de definir y entender el mundo de las cosas y de sus signos y símbolos. Esto es especialmente válido para el ámbito medieval. Por otra parte, la enciclopedia isidoriana de las *Etimologías* es un excelente instrumento (a caballo entre la antigüedad grecolatina y los albores medievales) para desentrañar, mediante el mecanismo de la etimología, el significado y simbología de, prácticamente, toda la realidad conocida hasta entonces. Finalmente, hemos podido comprobar cómo el obispo hispalense, a la hora de agrupar y relacionar los distintos ámbitos de una realidad (en nuestro caso todo lo que tiene que ver con el fenómeno de la fiesta), lo hace siguiendo un criterio temático. Así, en el tema que nos ocupa, Isidoro forma un primer grupo de términos que se refieren a la dimensión religiosa o sagrada de la fiesta; un segundo grupo que tiene que ver con el carácter militar de la misma y, finalmente, un tercer bloque que hace referencia a su aspecto lúdico. Para definir tales grupos, el obispo hispalense echa mano, en ocasiones, de etimologías forzadas, claramente falsas, como es el caso de *celebritas*, que es relacionado con *celestis*. Al fin y al cabo, Isidoro recoge la ya tópica triple dimensión del fenómeno festivo: lo sagrado, lo militar y lo lúdico. Además, en el análisis de los términos aducidos, hemos tocado aspectos que sin duda resultarán interesantes para la comprensión de algunos símbolos y ritos de las celebraciones y fiestas medievales.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BLAISE, A. (1954): *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens*, Estrasburgo.
- CHAPARRO GÓMEZ, C. (2006): «Tradición y novedad, teoría y praxis: los proyectos culturales de Casiodoro e Isidoro de Sevilla», en *Actas del XI Congreso Español de Estudios Clásicos*, III, Madrid, pp. 15-38.
- DÍAZ Y DÍAZ, M.C. (1983): «Introducción general», en *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*, edición y traducción de J. OROZ- M.A. MARCOS CASQUERO, I, Madrid, pp. 1-245.
- ERNOUT, A. y MEILLET, A. (1967): *Dictionnaire étymologique de la Langue Latine*, París.
- FONTAINE, J. (1978): «Cohérence et originalité de l'étymologie isidorienne», *Miscellanea Elorduy*, Deusto, pp. 113-144.
- ISIDORVS HISPALENSIS (2007): *Etimologiae XVIII*, edición, traducción y notas de J. CANTÓ LLORCA, París.
- (en prensa): *Etimologiae VI*, edición, traducción y notas de C. CHAPARRO GÓMEZ, París.
- LADERO QUESADA, M.A. (2004): *Las fiestas en la cultura medieval*, Barcelona.
- O'DONNELL, J.J. (1998): «La pragmática de lo nuevo: Tritemio, McLuhan, Casiodoro», en Geoffrey Nunberg (comp.), *El futuro del libro*, Barcelona, pp. 41-65.
- PASTOUREAU, M. (2006): *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*, Buenos Aires.





# TREBOR EN ARAGÓN Y NAVARRA

Maricarmen Gómez Muntané\*

Universidad Autónoma de Barcelona

## RESUMEN

La muy probable identificación del chantre Johan Robert con el compositor Trebor permite relacionar un significativo número de composiciones del códice Chantilly con Juan I de Aragón y su segunda esposa, Violante de Bar, cuya corte jugó un importante papel de mecenazgo musical a fines del Medioevo.

PALABRAS CLAVE: Música dedicada a Juan I de Aragón y su consorte.

## ABSTRACT

«Trebor in Aragon and Navarra». The highly probable identification of the chapel singer Johan Robert with Trebor, the composer, allows to relate several items of the Chantilly Codex with John I of Aragon and his second wife, Yolande of Bar. Their court displayed a significant role of musical patronage at the very end of the Middle Ages.

KEY WORDS: Music for John I of Aragon and his wife.

Del compositor que dio en llamarse Trebor, cuya producción poético-musical es una de las más llamativas de las que recoge el Códice de Chantilly (Biblioteca del castillo, Ms 564), máximo exponente del *Ars Subtilior*, una de las pocas cosas que se sabe es que el 24 de junio de 1408 fue inscrito en calidad de chantre de la capilla de Martín I de Aragón, si se trata de Johan Trebol o Treboll, un nombre por lo demás poco frecuente<sup>1</sup>. El 1 de abril del año siguiente recibía una cantidad de dinero para cubrir sus gastos de vestir, la misma que venían cobrando todos los miembros adscritos a la capilla real aragonesa desde antaño<sup>2</sup>. Días después el rey Martín entregaba a Johan Triboll una carta de recomendación dirigida a su hijo, a la sazón rey de Sicilia, que lo más probable es que Trebol, Treboll o Triboll aprovechase —las variantes en la ortografía de los nombres propios es corriente en la documentación de la época—, dado que su nombre no vuelve a aparecer en los registros de la cancillería aragonesa. La carta del monarca es ésta:

Lo Rey d'Aragó

Rey molt car primogenit. Segons havem entes per relació d'alguns capellans vostres, vós havets necessari un xantre per servir de vostra capella, perquè us trametem lo feel xantre de la nostra capella Johan Triboll, portador de la presente, pregan-vos, Rey molt car primogenit, que aquell vos placia haver per recomanat. E sia, Rey molt car primogenit, lo Sant Sperit vostra guarda. Dada en Barcelona sots nostre segell secret, a XXIII dies d'abril del any MCCCCVIII. Rex Martinus. Dirigitur Regi Sicilie<sup>3</sup>.

Hasta el momento, y salvo excepción, los especialistas han estado de acuerdo en admitir que Trebor es un anagrama de Robert. La adopción de un apodo o, si se quiere, de un nombre artístico por parte de los compositores e intérpretes que cultivaron el estilo musical 'subtilior' fue algo relativamente frecuente; además sería harto extraño que, coincidiendo en el lugar y en el tiempo, hubiese habido dos músicos que usasen llamarse uno Trebor y el otro Trebol, con sus variantes. De ahí que en buena lógica haya que concluir que el protagonista de nuestra historia sea el chantre Johan Robert, alias Trebor o Trebol, modificación del anagrama sugerida acaso por el nombre en catalán, español u occitano de una planta muy extendida por las regiones templadas del hemisferio norte, el trébol, que la superstición considera un signo de buena suerte cuando tiene cuatro hojas en lugar de las tres habituales.

Entre 1397 y 1399 hubo un chantre al servicio de la capilla de Carlos III de Navarra al que los documentos de tesorería de su Archivo general llaman en dos casos Jehan Robert y en otros tres Johan Robert<sup>4</sup>. Al pie de uno de estos últimos aparece estampada la firma del interesado, que dice llamarse Johan o Johannes Roubert.

Se llamase Robert o Roubert, se trata de uno de los chantres que ingresó al servicio del monarca navarro al poco de la formación de su capilla en verano de 1396, aprovechando la disolución de la del rey de Aragón por el óbito de Juan I en mayo de aquel mismo año. El recibo con la firma del chantre corresponde a la liquidación de sus gajes por el tiempo que entre 1397-98 estuvo al servicio de Carlos III en Francia, y es el último que lo relaciona con Navarra. Desde allí Robert viajaría a la corte de Martín I de Aragón, donde al parecer era conocido por su apodo.

Estuviese o no al servicio de la capilla de Juan I, la relación de Trebor, en su calidad de compositor, con el monarca aragonés está fuera de dudas. A Trebor el

\* Fecha de recepción: 05-08-2009.

<sup>1</sup> ARCHIVO DE LA CORONA DE ARAGÓN, Real Patrimonio reg. 928 (sin foliar).

<sup>2</sup> *Ibidem*, Real Patrimonio reg. 855 fol. 121v.

<sup>3</sup> *Ibidem*, reg. 2187 fol. 112v. «El Rey de Aragón./Rey, muy caro primogénito. Según nos han comunicado algunos de vuestros capellanes, vos necesitáis un chantre para que sirva en vuestra capilla, por lo que os enviamos al fiel chantre de la nuestra Juan Triboll, portador de la presente, rogándoos que os plazca haberlo por recomendado. Que el Santo Espíritu, Rey muy caro primogénito, sea vuestra guarda. Dada en Barcelona bajo nuestro sello secreto, a veintitrés días de abril del año 1409. El rey Martín./Dirigida al rey de Sicilia».

<sup>4</sup> J.R. CASTRO y F. IDOATE, *Archivo General de Navarra. Catálogo de la sección de Comptos* 52 vols. (Pamplona, 1952-74), vol. XXII, núms. 480, 603, 668 y vol. XXIII, núms. 505, 781.

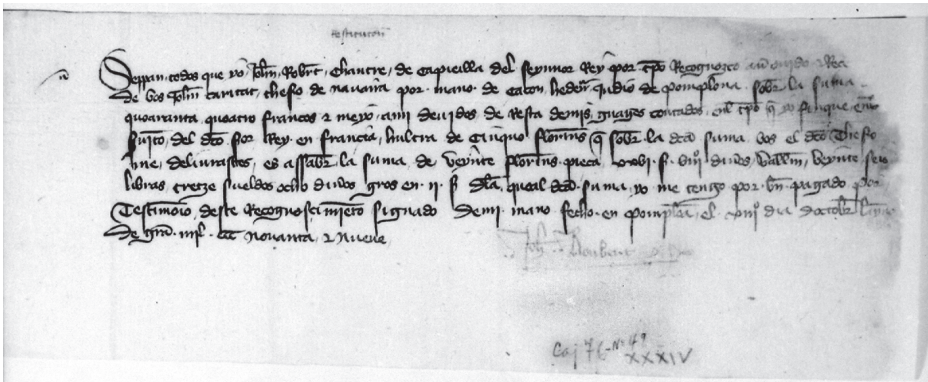


Ilustración 1. Recibo de la tesorería de Carlos III de Navarra fechado en Pamplona a trece de octubre de 1399, que corresponde a la liquidación al chantre Johan Robert de una suma que se le adeudaba (Archivo General de Navarra, caj. 76 núm. 49/34).

[en p. 13]

Códice de Chantilly le atribuye seis baladas a tres voces: *Passerose de beauté, la noble flour* (núm. 19), *En seumeillant m'avint une vesion* (núm. 20), *Se Alixandre et Hector fussent en vie* (núm. 38), *Quant joyne cuer en may est amoureux* (núm. 40), *Hélas, pitié envers moy dort si fort* (núm. 64) y *Se July César, Rolant et roy Artus* (núm. 66). Aparte se supone que es suyo uno de los virelais del manuscrito, *Hé, tres doulz roussignol joly* (núm. 89) atribuido a Borlet, probable alias de Trebol que si es así prueba no ser otro que Trebor.

Si *Se July Cesar* y *Se Alixandre et Hector* son baladas dedicadas, de forma respectiva, al conde de Foix Gastón Fébus (1331-1391) y a Mateo de Castellbó, su sucesor, *En seumeillant* rinde homenaje a Juan I de Aragón. Trebor imagina en sueños a un monarca valeroso —bastante alejado, por cierto, de la realidad—, que adquiere el aspecto de un dragón alado, en relación con el de la cimera del yelmo de la Casa de Barcelona desde tiempos de Pedro IV el Ceremonioso, que tiene su origen en la asociación del término dragón con «d' Aragón». La alusión en su tercera estrofa a la proyectada y nunca llevada a término expedición a la isla de Cerdeña en 1392, con objeto de sofocar el movimiento independista capitaneado por Brancaleón d'Oria, lleva a fechar esta balada poco después del óbito de Gastón Fébus. El estribillo, que coincide con el primer verso de la balada de Eustache Deschamps que llora la muerte de Guillaume de Machaut (ca.1300-1377), puesta en música por Franciscus Andrieu, parece incluso insinuarlo. La balada de Trebor dice así:

En seumeillant m'avint une vesion  
 moult obscure et douteuse por entendre.  
 Avis m'estoit qu'un fort vespertilion  
 en conquete sourmontait Alixandre,  
 mais seril monstre en sa vray' description  
 que c'est le roy qui tien en compagnie  
 armez, amors, damez, chevalerie.



Cilz noble roy a timbre de tel façon  
dont legier est à tout pour cert' comprendre  
que maint païz et lointaine région  
de son haut pooir nez valdront déffendre,  
n'à son vaillant cuer ardis comme lion,  
ains seront touz priants sa seignourie,  
*armez, amors, damez, chevalerie.*

Et pour douner au songe conclusion,  
le passage qui ert sanz moult atandre  
en Sardigne nous mostre que d'Aragon  
fera soun cry partout doubter et craindre,  
car puisant est en terre et mer par renon,  
larges en dons, et ayme sans oublie,  
*armez, amors, damez, chevalerie*<sup>5</sup>.

De forma menos explícita que en el caso de *En seumeillant*, cuyo argumento pudo por cierto sugerir a Bernat Metge *Lo Somni*, referido a Juan I, *Quant joyne cuer* está asimismo dedicada al monarca aragonés. La balada, cuya letra sigue a continuación, trata de un rey dado al disfrute de la música al que se designa con el sobrenombre de Júpiter, en cuyo estandarte se combinan el oro y grana.

Quant joyne cuer en may est amoureux,  
et Jupiter au palais de Gemynis  
fet son séjour gay, playsant, déliteux,  
au roy puissant viennent de lointain païz  
maint chevalier et dames de mout haut pris  
à sa noblée, dont grant est la renon,  
*qui porte d'or et de gueles gonfanon.*

Son droit atour, son maintieng gracieux  
de la Table Ronde est, à mon avis,  
son ardemment grant, fourt et courageux,  
et dons est larges à tous, grans et petis,  
tant que le monde en est touz esbahis  
de la noblée qu'il a soubz son penon,  
*qui porte d'or et de gueles gonfanon.*

---

<sup>5</sup> «Mientras dormía tuve una visión/muy oscura y difícil de entender./Vi que un gran dragón alado/superaba a Alejandro en sus conquistas,/pero ese monstruo, en su verdadero significado, muestra/ser el rey que tiene en su compañía/armas, amor, damas, caballería.//Este noble rey lleva una cota de armas/que a todos da a entender de inmediato/que muchos países y regiones lejanas/no opondrán resistencia a su gran poder/ni a su corazón audaz, intrépido como el del león,/antes bien todos rogarán que sea su señor,/armas, amor, damas, caballería.//Y para concluir el sueño,/el paso que ya no tardará mucho/a Cerdeña nos muestra que [el] de Aragón/sabrá hacerse respetar en todas partes,/pues tiene fama de ser poderoso en tierra y mar,/generoso y siempre amado,/armas, amor, damas, caballería».





Ilustración 2. Armas de Pedro IV de Aragón y de sus directos sucesores en el trono.

C'est bien rayson que chans méloudieux  
 qui là se tient et touz autres délís  
 d'armonie qui tant sont précieux,  
 et bons souvenirs tant plaisants et sobtils  
 à servir tel seigneur soyent ententis:  
 pour ly se nomment en mainte région,  
 qui porte d'or et de gueles gonfanon<sup>6</sup>.

Si el dragón alado fue símbolo de la Casa de Barcelona, los palos de oro y gules es el conocido emblema de los reyes de Aragón que permanece en las enseñas de buena parte de sus antiguos territorios.

Si el ingente número de músicos de los que se documenta su paso por la corte de Juan I desde su temprana juventud no fuese suficiente para demostrar su condición de melómano, rayana en la obsesión, el testimonio de uno de sus colabo-

---

<sup>6</sup> «Cuando en mayo aquejan amores al corazón joven/y tiene lugar la alegre, agradable y deliciosa estancia/de Júpiter en el palacio de Géminis,/al rey poderoso acuden desde lejanos países/ muchos caballeros y damas tenidas en alta estima/por su alcurnia, cuya fama es grande:/que lleva de oro y gules el estandarte. // Su presencia, su gracioso porte,/su gran valor, fuerte y valiente,/es, en mi opinión, el de la Tabla Redonda,/así como su generosidad para con todos, jóvenes y viejos,/hasta el punto de que el mundo anda boquiabierto/de la nobleza que impregna el pendón de aquel/que lleva de oro y gules el estandarte.//Es justo que los cantos melodiosos/que allí tienen lugar, y todos los demás deleites/de armonía, que son tan exquisitos,/y los buenos recuerdos, tan agradables y sutiles,/ se escuchen al servicio de tal señor:/en muchas partes si existen es gracias a él,/que lleva de oro y gules el estandarte».

radores más próximos, el de Bernat Metge, es concluyente. En *Lo Somni* Metge imagina a Juan I en el Purgatorio, donde expía sus culpas que se resumen en cuatro: la caza, el placer que sentía en escuchar a chantres y ministriles, el «molt donar e despendre», o lo que es lo mismo, el dilapidar la hacienda para atender a sus aficiones personales, y el chismorreo. De ese rey que a Trebor se le antoja generoso —«est larges à tous» dice en *Quant joyne cuer* (verso 11)—, pero que comprometió gravemente las arcas del estado, Francesc Eiximenis (1327-1409), influyente escritor franciscano que fue súbdito suyo, insinúa en más de una ocasión que gustaba ser considerado un Dios<sup>7</sup>; como en ningún caso puede tratarse del Dios cristiano, debió tratarse de otro, acaso Júpiter, la suma autoridad de la triada del Capitolio, que es el sobrenombre que usa Trebor para referirse al rey protagonista de *Quant joyne cuer*.

Júpiter reaparece en otra de las baladas de Trebor, *Passerose de beauté*, en la que se dice que casó con una mujer en la flor de su juventud. La primera estrofa y el principio de la segunda dicen lo siguiente:

Passerose de beauté, la noble flour,  
margarite plus blanche que nul cygne,  
dont Jupiter l'espousa par sa valour  
en Engaddy, la précieuse vigne:  
car du printamps à tous monstre la douçour  
pour esbaudir cuer qui vray amour garde:  
*resjouis est quicunques la regarde.*

En son cler vis sont trestuy li gay séjour:  
plaisanse, odour, honnesté très benygne,  
etcétera<sup>8</sup>.

La mujer a la que Trebor dedica la balada no puede ser otra que Violante de Bar, sobrina de Carlos V de Francia, que el 30 de abril de 1380 casó en Perpiñán con el primogénito de la Corona de Aragón, viudo de Matha de Armañac. La balada *Du doubz vergier* que Deschamps dedicó a María de Francia, duquesa de Bar y madre de Violante, en la que el nombre de ésta aparece acompañado del epíteto «la de la blanca faz» que recoge Trebor al comienzo de la segunda estrofa de *Passerose*, disipa cualquier duda al respecto. Comienza así la balada de Deschamps:

Du doubz vergier de toute douçour plain  
vi planter hors une plante de lis,

<sup>7</sup> Véase C. WITTLIN, «Eiximenis i la creença dels cerlitans que 'cap rei es salvarà'», *La cultura catalana en projecció de futur* G. COLÓN, T. MARTÍNEZ y M<sup>a</sup>.P. PEREA eds. (Castelló, 2004), pp. 495-515, que cita los pasajes al respecto.

<sup>8</sup> «Bella malvarrosa, la noble flor,/margarita más blanca que un cisne/a la que Júpiter esposó por su valía/en Ein Gedi, la preciada viña;/a todos muestra la dulzura de la primavera,/para solaz del corazón que profesa amor verdadero:/quienquiera que la mire se alegra.//En su clara faz se reflejan todas las cualidades:/agrado, perfume, muy benigna honestidad./etcétera».

qui en Barrois reprinst et fist son raim  
long, grant et droit, et gesta, ce m'est vis,  
.VI. nobles flours pour repeupler pays,  
et tel douçour, ains qu'elle fut antée,  
que de l'odeur fut chascuns esbahis  
qu'elle sema, et en mainte contrée.

De cette flour saillit au primerain  
une autre flour, Yolent au cler vis:  
en Arragon rent s'odour soir et main;  
etcétera<sup>9</sup>.

Resulta, por otro lado, que *Passerose de beauté* incluye una doble cita, musical y literaria —muy en la línea del *Ars Subtilior*—, a la balada *Roses et lis ay veu en une flour* de maese Egidius, igualmente recogida en el Códice de Chantilly (núm. 21). Cita literaria porque el sexto verso de la balada de Egidius coincide con el cuarto de *Passerose*, «en Engaddy, la précieuse vigne», y cita musical porque el motivo con el que concluye la primera frase de la voz superior de *Passerose* coincide con la del final del verso de *Roses et lis* que cita Trebor.

El argumento de *Roses et lis* se refiere a una flor olorosa que aún no ha fructificado, a la que de forma metafórica el autor le desea lo mejor en Ein Geddi, el oasis sito en la ribera occidental del Mar Muerto cuyas palmeras y viñas alaba la Biblia, en particular el *Cántico de los Cánticos*. La Esposa dice allí: «racimo de alheña es mi amado para mí,/en las viñas de Ein Gedi» [1, 13], y a buen seguro que es éste el pasaje al que alude Egidius y, por extensión, Trebor. Si en *Passerose* la esposa de Júpiter, la noble flor, es Violante de Bar, la futura esposa, la flor de *Roses et lis*, tiene altas probabilidades de ser la misma.

Cuando en 1380 Violante viajó de París a Perpiñán para contraer matrimonio, del 7 al 17/8 de abril hizo un alto en Aviñón, donde debió recibir todo tipo de agasajos tanto por su alta alcurnia como por la proximidad de su boda. Egidius, autor de la balada *Courtois et sages* dedicada al papa aviñonés Clemente VII (1378-1394), es probable que se hallase en la ciudad, tanto más si se trata del Egidius de Aurelianis que recibió el doctorado de manos de Clemente VII en diciembre de 1379 y que luego fue su ayudante.

El Códice de Chantilly incluye otras dos baladas vinculadas de forma si no igual sí al menos similar a *Quant joyne cuer* y *Passerose de beauté*. Se trata de *Corps féminin, par vertu de nature* (núm. 24) y *Le basile de sa prope nature* (núm. 79), ambas atribuidas a Solage, el compositor mejor representado del código —le sigue Trebor y

---

<sup>9</sup> «Del dulce y perfumado vergel/vi sembrar una planta de lis,/que echó raíces en Barrois y creció/larga, grande y erguida, y produjo, según sé,/seis nobles flores para repoblar el orbe,/y tal perfume, antes de marchitarse,/que del olor que sembró/en muchas partes la gente quedó boquiabierta.//En primer lugar esta flor produjo/otra, Violante, la de la clara faz:/noche y día esparce su perfume en Aragón;/etcétera».

algún otro— del que se desconoce todo salvo las diez composiciones suyas que allí figuran. Lo más llamativo de *Corps féminin*, aparte del elogio que el amado tributa al físico de su amada, es su acróstico, «Cathelline, la royne d'amours», y puesto que el protagonista de *Le basile* es alguien a quien se designa como «le roy d'amours», que no desea sino «jouir de la belle au corps gens» («gozar de la bella de cuerpo gentil»), la conclusión parece obvia. Sigue la letra de la primera de estas dos baladas.

Corps féminin, par vertu de nature  
A droit devis traitis et compasé  
Tant noblement, certes, que vo figure,  
Humble sans per, passe flour de beauté;  
Et tant est doulz et plaisant  
L'amoureux ray de vostre oeil riant,  
Lequel me fait par un doulç souvenir  
Joieux et gay en ses las maintenir.

Nul ne sçaroit prisier l'envoisseüre  
Et la dolçor que j'ay en vos truvé;  
La joyë aussi doune nourreture  
A cuer d'amant de loyauté paré.  
Rien, certes, ne me pot tant  
Onquez plaire come vo corps jovant,  
Ysnell et gent, ne rien plus ne desir,  
Ne ja ne quier jamais autre cherir.

Et c'est raison que de gens de fayture  
Digne d'ounour, vous soit le pris douné.  
Au gré d'amours, qui de volenté pure  
M'a enrichi du tresor desiré  
Ou tout bien est surendant,  
Veuillez me donc retenir pour amant.  
Raison le vult, quar pour leyal servir  
Suelte hon souvent bon guardon acquerir<sup>10</sup>.

Solage escribió una segunda balada en honor de la joven protagonista de *Corps féminin*, de la que Chantilly sólo conserva la primera de sus tres estrofas

---

<sup>10</sup> «Cuerpo femenino, por virtud de naturaleza/formado y dispuesto tan perfecta/y noblemente como vuestro rostro,/humilde sin par, flor malva de belleza./El amoroso rayo de vuestra risueña mirada/es tan dulce y agradable/que su dulce, risueño y alegre recuerdo/hace que me mantenga entre sus lazos.//Nadie sabría alabar el embeleso/y la dulzura que he encontrado en vos,/ni la alegría de un alimento/para el corazón de un amante leal./Nada, en verdad, me puede agradar tanto/como vuestro joven cuerpo,/flexible y gentil, ni nada deseo tanto,/ni jamás deseo querer a otra. // Es justo que os sea otorgado el premio/de los expertos, digna de honor./En aras del amor, que libremente/me ha enriquecido del deseado tesoro/del que depende todo bien,/queredme, pues, retener por amante./Razón lo quiere, pues por servir con lealtad/se suele obtener buen galardón».



(núm. 24). Aparte del curioso detalle de la coincidencia del alias del autor con la última palabra, la estrofa repite, en la parte que le corresponde, el acróstico de la otra balada: «Cathelli[ne]».

Calextone, qui fut dame d'Ar[t]ouse,  
A Jupiter fit un doulz sacrefice,  
Tant qu'il la mist, comme sa vraye espouse,  
Hault ou troune et li fut moult propice.  
Et puis amoureuusement  
La courouna sur toutes richement:  
Lors touz les dieux li feirent per homage,  
Joieux recept et amoureux soulage<sup>11</sup>.

De la ninfa Calixto dice la mitología que se unió al séquito de Artemisa e hizo voto de castidad, pero su gran belleza enamoró a Zeus, que logró seducirla, despertando con ello la ira de Artemisa, que la quiso matar. Zeus, para salvarla, la convirtió en la Osa Mayor.

En lugar de Zeus, Solage utiliza el nombre romano del rey de los dioses del Olimpo, Júpiter, lo que plantea un curioso problema que aparentemente implica una contradicción. Si Júpiter formó pareja con la Catalina de *Calextone* y *Corps féminin*, tuvo que haber entonces dos monarcas o dos herederos de un trono a los que poéticamente se otorgase tal apelativo. Ambos serían contemporáneos, porque Trebor y Solage, cuya balada *S'ainci estoit que ne feust la noblesce* le relaciona con el duque Juan de Berry (ca.1340-1416), lo fueron. Si en sus respectivas composiciones Solage y Trebor se refieren al mismo individuo, entonces resulta que Catalina, la reina de amores, y Violante, la de la blanca faz, son una y la misma persona.

Se ha querido ver en Catalina a la hermana de Carlos VI de Francia, que casó en 1386 con su primo el duque de Montpensier, hijo de Juan de Berry, pasando por alto que ninguno de los miembros de esta noble pareja ocupó ni pretendió nunca el trono real francés ni ningún otro, con lo que el símil de la reina y el rey de amores —Júpiter— se hace difícil de aceptar, incluso tratándose de un lenguaje poético. Por otro lado, en 1990 Terence Scully llamó la atención sobre cuatro cartas dadas por el heredero de la corona catalano-aragonesa entre mediados de 1379 y principios de 1380, en las que se refiere a su noviazgo con Violante, a la que curiosamente llama «Caterina», que acaso fuese el primero de sus tres nombres cristianos. Hay dos datos, siempre siguiendo a Scully, que avalan esta hipótesis: uno es el que a su hermana menor se la conociese como Violante «la joven», por lo que en el caso de la mayor el nombre de pila podía ser distinto. El otro es la imagen de Santa Catarina «tota d'aur», que presidía el oratorio de Catalina alias Violan-

---

<sup>11</sup> «Calixto, que fue dama de Artemisa,/hizo a Júpiter un dulce sacrificio,/tanto que la colocó, como a verdadera esposa suya,/alto en el trono y le fue muy propicio./Luego, amorosamente,/la coronó sobre todas ricamente:/entonces todos los dioses le hicieron, en homenaje,/alegre recepción y solaz amoroso».

te (?)<sup>12</sup>. Pero un error por parte del entonces duque de Gerona tampoco es descartable, habida cuenta de su afán por casarse con la sobrina del rey de Francia en contra de la voluntad de su padre.

Si se acepta la identidad de Catalina con Violante de Bar, *Le basile*, que trata de la victoria del rey de amores sobre el traidor enemigo, acaso tenga que ver con el conde de Armañac, hermano de la anterior esposa de Juan I, que irrumpió en la frontera aragonesa a fines de octubre de 1389; derrotado, huía cinco meses después, permitiendo al monarca aragonés y su familia instalarse cómodamente en el palacio de Perpiñán.

Cronológicamente, la primera de las posibles baladas relacionadas con Juan I de Aragón y Violante de Bar sería *Roses et lis* de maese Egidius, fechable en los primeros meses de 1380, poco antes de celebrarse su enlace matrimonial. *En seumeillant* vincula a Trebor con Juan I de Aragón en 1392 o desde el año anterior, tras el del óbito de Gastón Fébus. Sus dos otras baladas, *Passerose* y *Quant joyne cuer*, son de difícil datación pero en todo caso cuando fueron escritas don Juan ya había sido coronado, puesto que en ambas Trebor alude a su persona bajo el apelativo de Júpiter.

*Passerose*, que cita *Roses et lis*, recuerda al comienzo el cuarto verso de *Corps femenin*, cuando dice «passe flour de beauté». Si se trata de una cita, la pieza de Solage seguramente sería anterior a la de Trebor, y tanto su argumento como el acróstico con el nombre de Catalina apuntan en este sentido. Si *Le basile* trata de un episodio bélico referido a Juan I, entonces Solage tuvo que mantener algún tipo de contacto con el monarca hacia mediados de 1390, ocasión que aprovecharía para dedicar a Violante una segunda balada insistiendo en el acróstico de *Corps femenin*.

Al notable número de composiciones de Trebor y acaso de Solage dedicadas a la casa real de Aragón que lleva el Códice de Chantilly, se suma la famosa deploración de Jacomí de Senleches por la muerte en septiembre de 1382 de Eleonor de Aragón, la hermana de Juan I, *Fuions de ci* (núm. 11), y el rondel *Va t'en mon cuer avec mes yeux* de Gracián Reyneau (núm. 93), que permaneció al servicio de la capilla real catalano-aragonesa desde fines del reinado de Juan I hasta 1429/30. Todo ello ha llevado a más de uno a pensar que la confección del código pudiese guardar algún tipo de relación con Aragón, hipótesis que si nunca podrá descartarse del todo resulta altamente improbable.

En primer lugar, entre todos los manuscritos de la época que se conservan en la antigua Corona catalano-aragonesa ni uno solo incluye repertorio que no sea sacro y aún menos en francés, que es la lengua que utiliza de forma sistemática Chantilly. De esos manuscritos sólo dos son de claro origen local, el *Llibre Vermell* de Montserrat (Biblioteca de la Abadía, Ms 1) y un cantoral de Palma de Mallorca (Arxiu diocesà, Ms s/n), que llevan repertorio en latín, en catalán y en un caso en

---

<sup>12</sup> Véase T. SCULLY, «French Songs in Aragón: The Place of Origin of the *Chansonnier* Chantilly, Musée Condé 564», *Courtly literature: culture and context* K. BUSBY y E. KOOPER eds. (Ámsterdam-Philadelphia, 1990), pp. 509-521.



occitano. Las iniciales de uno y otro, en especial las más elaboradas, son las que caracterizan un importante número de manuscritos producidos en el lugar, algunos de cuyos ejemplos más bellos pueden admirarse en el Breviario de Martín I el Humano, que fue confeccionado en el monasterio cisterciense de Poblet (París, Bibl. Nacional, Rothschild 2529).

Consta que en marzo de 1408 Johan Martí y Gracián Reyneau, chantres a la sazón de la capilla real de Aragón, recuperaron un libro «de motets e de ballades» que Colinet Forestier había prestado al abad de Poblet<sup>13</sup>. Dada la condición del abad de limosnero de la capilla real de Aragón, es posible que uno o más manuscritos con repertorio polifónico del *Ars Nova*, el estilo característico de la música del siglo XIV, o incluso del *Ars Subtilior*, variante compleja del anterior, se copiasen en el *scriptorio* de su monasterio, en cuyo caso guardarían semejanza con otros manuscritos producidos en el centro, entre ellos el Breviario de Martín I el Humano. Uno de estos manuscritos podría ser, por ejemplo, el que copia la Misa de Barcelona (Biblioteca de Catalunya, M 971) y otro aquel cuyos folios, o lo que queda de ellos, se reparten entre Barcelona y Gerona (Biblioteca de Catalunya, M 971b —Girona, Arxiu capitular, frag. 33/1). Ni éstos ni ningún otro se parecen ni remotamente al Chantilly, escrito sobre seis líneas, un tipo de pautado jamás usado en España y con iniciales extrañas por completo a los manuscritos tanto del área catalano-aragonesa como del resto del territorio español.

Lo que ocurre es que piezas como *Quant joyne cuer y Passerose de beauté* de Trebor, que guardan relación la una con la otra, o *Le basile y Calextone* de Solage, pudieron circular escritas en soportes mínimos de un folio o un bifolio, como en el caso de los dos célebres rondeles de Baude Cordier adjuntos al Códice de Chantilly, *Belle, bonne, sage y Tout par compas suy composes* (núms. 1, 2), escritos sobre pautado de cinco líneas, a diferencia del resto del manuscrito; el primero se representa en forma de un corazón y el segundo está inscrito en dos círculos concéntricos<sup>14</sup>.

Enrique de Villena describe en el *Arte de Trovar*, redactado en 1423 pero que tiene que ver con el reinado de Martín I de Aragón, el funcionamiento y ceremonial del consistorio barcelonés de la Gaya Ciencia, un concurso poético que seguía el modelo del de Tolosa, aunque a diferencia suya admitía la presentación de originales de argumento cortés<sup>15</sup>. El concurso consistía en tres sesiones, la primera y la última abiertas al público y la segunda secreta. En la primera los poetas leían «en voz inteligible» sus versos, que traían escritos «en papeles damasquines de diversos colores, con letras de oro, e de plata, e illuminuras hermosas, lo mejor que cada uno podía», y que a continuación entregaban al escribano del consistorio. En sesión secreta y siguiendo estrictas reglas poéticas, el jurado deliberaba cuál de las piezas

---

<sup>13</sup> Madrid, Archivo Histórico nacional, doc. Poblet s/n. Tras el óbito de Juan I, Forestier pasó a la capilla real de Navarra para hacerlo a continuación a la del duque de Borgoña Felipe el Atrevido. Cuando Martí y Reyneau recuperaron el preciado libro, ya había fallecido.

<sup>14</sup> Reproducción facsímil reciente en *Codex Chantilly. Bibliothèque du château de Chantilly*, Ms. 564 Y. Plumley y A. Stone eds. (Turnhout, 2008), fols. 11v-12.

<sup>15</sup> Don Enrique de Villena, *Arte de Trovar* F.J. SÁNCHEZ y A. PRIETO eds. (Madrid, 1993).

merecía ser «coronada». En la tercera y última sesión se daba a conocer la obra ganadora, «e aquella ya la traya el escribano del consistorio en pergamino bien iluminada», de acuerdo probablemente con el diseño original que había sido sugerido por el poeta. Una vez entregado el premio, que consistía en una joya con motivos florales, el poema era inscrito en el registro del consistorio, tras lo cual recibía «authoridat y licencia para que se pudiese cantar e en público decir».

Aunque no quepa trazar un paralelismo entre la poesía en catalán surgida de un concurso como el del consistorio barcelonés y la poesía cortés francesa de fines de la Edad Media, lo que queda claro es que de piezas poéticas consideradas especiales se hacían copias especiales, y nada impide que existiesen copias de este tipo tanto de las obras de Trebor referidas como de las de Solage, con o sin música —obsérvese que *Corps femenin* alude en su tercera estrofa a un premio otorgado por expertos y que a *Calexstone* Júpiter «la courouna sur toutes»—. Estas piezas fueron escritas en tiempos de un monarca que, como sus directos predecesores en el trono de Aragón, lucía en su cetro una flor de lis, símbolo de su parentesco con los Anjou tanto por línea paterna como materna, algo que sin duda tenía muy presente un francófilo como Juan I. El rollo genealógico de Poblet ofrece una imagen de Juan I portando el cetro —se supone que es retrato suyo—, que también se aprecia en la miniatura que lo representa en los *Privilegios* de la cartuja de Vall Christ, en Segorbe (Castellón), que son del último tercio del siglo XIV (Barcelona, Biblioteca de Cataluña, Ms 947).

Suponer que los originales de las composiciones de Trebor y Solage se pareciesen a los de los rondeles de Cordier sería ir demasiado lejos, pero es cuanto menos llamativo que uno de ellos, *Belle, bonne, sage*, inscrito en un corazón, rinda homenaje a una dama a la que su autor dice llamaban «fleur de beauté, sur toutes excellente» (verso 12). ¿La *Passerose de beauté, la noble fleur* de Trebor o acaso la «passe fleur de beauté» de *Corps femenin*? En el centro del diseño aparecen dos flores de lis, al menos una de las cuales no puede sino hacer alusión a la pertenencia de la dama a la casa real francesa. La otra puede que haga alusión a algún miembro de su familia, acaso a su propio esposo.

# POMPA Y CEREMONIA EN LOS CALIFATOS DEL OCCIDENTE ISLÁMICO (S. II/VIII-IX/XV)\*

Maribel Fierro\*\*  
CCHS-CSIC (Madrid)

## RESUMEN

En este artículo se pasa revista a algunos aspectos relativos a las ceremonias de los califatos del Occidente islámico, tales como la ausencia de corona, los ceremoniales (o falta de ellos) seguidos en las proclamaciones califales, la práctica de besar la mano, las construcciones, los regalos y las insignias de poder.

PALABRAS CLAVE: califatos del occidente islámico, ceremonias, corona, proclamaciones califales, besar la mano, construcciones, regalos, insignias de poder.

## ABSTRACT

«Pomps and Ceremonies in the Caliphates of the Islamic West (Tenth to Fifteenth Centuries)». In this article, some aspects regarding the caliphal ceremonies of the Islamic West are analyzed, such as the absence of crowns, the ceremonial (or lack of it) in the caliphal proclamations, the practice of kissing the hand, the buildings where the ceremonials take place, the exchange of gifts and the emblems of power.

KEY WORDS: caliphates of the islamic west, ceremonials, crown, caliphal proclamation, kissing the hand, buildings, gift exchange, emblems of power.

Para María Jesús RUBIERA, *in memoriam*

## 1. REINAR SIN CORONA

Durante la batalla de Simancas del año 327/939<sup>1</sup>, que acabó en una humillante derrota para el califa cordobés 'Abd al-Raḥmān III, los cristianos —nos dice Ibn Ḥayyān— se apoderaron de sus insignias de poder (*al-ālāt al-sultāniyya*), así como de su ejemplar del Corán, que tardó un tiempo en recuperar<sup>2</sup>.

No es mucho lo que sabemos de esas insignias omeyas<sup>3</sup>. De ellas debía de formar parte la bandera llamada del Águila (*'alam al-'uqāb*), adoptada en una campaña militar anterior (la de Osma) y llamada como una de las banderas del Profeta<sup>4</sup>. Tal vez formaba parte del botín de los cristianos —además del real y de las armas—

el sello del califa y prendas de la vestimenta a él reservada. Lo que sí sabemos que no formaba parte de esas insignias era una corona como la que llevaban el rey Arturo<sup>5</sup> o el rey visigodo Rodrigo —según las fuentes árabes— cuando marchó a enfrentarse con los invasores musulmanes. Así, el historiador egipcio Ibn 'Abd al-Ḥakam (m. 257/871) narra que Rodrigo avanzó sentado sobre su trono real, que cargaban dos acémilas, llevando puesta la corona, los guantes y las alhajas que habían llevado los reyes anteriores a él<sup>6</sup>. El historiador Ibn Ḥabīb (m. 238/853), por su parte, no cita corona alguna, pero añade otros detalles: Rodrigo se habría dirigido contra las tropas de Ṭāriq b. Ziyād al frente de setenta mil jinetes, acompañado de los carros en los que habían cargado las riquezas y los muebles, yendo el rey visigodo sobre un trono (*sarīr*) —cubierto por un dosel (*qubba*) adornado con perlas, jacinto y azabache— que se llevaba entre dos acémilas<sup>7</sup>.

Para los arabo-musulmanes de los primeros siglos, la corona era el símbolo más importante de la realeza no arabo-musulmana. Esto queda de manifiesto en el famoso relato sobre la casa que encontró el otro conquistador de al-Andalus, Mūsā b. Nuṣayr, al conquistar Toledo, «la ciudad de los reyes.» En ella abrió una casa llamada «la casa de los reyes», en la que encontró veinticinco coronas (*tāy*) adornadas con perlas y jacintos, y que correspondían a los reyes que habían gobernado en al-Andalus: cada vez que uno de ellos subía al trono, ponía su corona en esa casa y escribía en ella su nombre, los años que había vivido y cuántos había reinado<sup>8</sup>. Las coronas vuelven a aparecer en el relato de la llegada de Mūsā ante el califa omeya de Damasco, al que hace entrega de un rico botín del que formaban parte, además de

---

\* Agradezco a los organizadores del XIX Seminario del CEMYR y muy especialmente a María Arcas Campoy su amable invitación a participar en él. También a Susana Calvo Capilla sus útiles comentarios.

\*\* Fecha de recepción: 15-06-2009.

<sup>1</sup> Se da siempre una doble fecha: la primera corresponde al calendario musulmán, la segunda al cristiano.

<sup>2</sup> P. CHALMETA, «Simancas y Alhandega», *Hispania* 36 (1976), pp. 359-444, pp. 369-70 (citando Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*).

<sup>3</sup> Véase al respecto M. MEQUAK, «Représentations, emblèmes et signes de la souveraineté olitique des Umayyades d'al-Andalus d'après les textes arabes», *Acta Orientalia* 56 (1995), pp. 78-105.

<sup>4</sup> IBN ḤAYYĀN, *Muqtabis*, vol. V, ed. P. CHALMETA, F. CORRIENTE y M. SOBĪ, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura-Facultad de Letras, Rabat, 1979; trad. Federico CORRIENTE y María Jesús VIGUERA, Zaragoza: Anubar / Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1981, pp. 334-250.

<sup>5</sup> Tal y como se describe en la contribución de María José Álvarez Faedo en este Seminario.

<sup>6</sup> *The history of the conquest of Egypt, North Africa and Spain: known as the Futuh Misr of Ibn Abd al-Hakam*, edited from the manuscripts in London, Paris and Leyden by Charles C. Torrey, New Haven, Yale University Press, 1922, p. 210.

<sup>7</sup> IBN ḤABĪB, *Kitāb al-Ta'rij* = *La historia*, ed. Jorge AGUADÉ, Madrid, CSIC/IHAC, 1991, pp. 137-8, núm. 396. Véase también *al-Imāma wa-l-siyāsa* en IBN AL-QUṬĪYYA, *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés: seguida de fragmentos históricos de Abencotaiba*, traducción de Julián Ribera y Tarragó, Madrid, Tipografía de la «Revista de Archivos», 1926, pp. 122-106.

<sup>8</sup> IBN ḤABĪB, *Kitāb al-Ta'rij*, p. 140, núm. 403; véase también sobre esta leyenda J. HERNÁNDEZ JUBERÍAS, *La península imaginaria: mitos y leyendas sobre al-Andalus*, Madrid, CSIC, 1996, pp. 194-208.



innumerables joyas, esclavos y la mesa de Salomón, coronas (*tīyān*) adornadas con oro y rubíes<sup>9</sup>. Las coronas como prueba de la sumisión de los soberanos vencidos por los conquistadores musulmanes constituyen uno de los motivos más repetidos en las decoraciones de los mosaicos omeyas de la Cúpula de la Roca construida en época del califa omeya 'Abd al-Malik (r. 65/685-86/705)<sup>10</sup>.

Durante un tiempo, las autoridades islámicas utilizaron monedas sasánidas a las que añadieron unas palabras en árabe (sobre todo la *basmala* y la ceca) y en las que había una figura real con su corona. Más tarde, los omeyas, antes de instaurar el modelo de «moneda islámica» de la época de 'Abd al-Malik, ensayaron varias posibilidades, entre ellas la serie llamada del «standing Caliph», donde aparece un personaje que recuerda vagamente la iconografía monetaria bizantina, pero sin corona<sup>11</sup>. En efecto, la corona —en tanto que insignia real— quedó asociada al mundo de la infidelidad y se rechazó su uso por gobernantes musulmanes. En la historiografía árabe del Occidente islámico hay un episodio de la primera época que marca, de manera contundente y aleccionadora, el tajante rechazo al empleo de coronas por parte de los emires de los musulmanes. Tiene que ver con el hijo del conquistador de al-Andalus, Mūsà b. Nuṣayr, llamado 'Abd al-'Azīz, en cuyas manos quedó el gobierno de al-Andalus. De éste 'Abd al-'Azīz se dice que, tras casarse con la viuda del rey don Rodrigo, ésta le habría convencido para que llevase en privado una corona al estilo de los reyes visigodos. Enterados los jefes del ejército del asunto, le acusaron de haber abandonado el islam y de haberse convertido al cristianismo, dándole por ello muerte. Veamos el relato en la traducción de E. Lafuente Alcántara de los *Ajbār maymū'a*:

tomó por esposa a la mujer de Rodrigo, llamada Umm 'Āsim, de la cual estaba muy prendado y que le dijo: «Un rey sin corona es un rey sin reino, ¿quieres que te haga una de las joyas y el oro que aún conservo?». «Nuestra religión —dijo él— nos lo veda». «Y qué saben —dijo ella— tus correligionarios de lo que haces en el interior de tu casa?» Tanto insistió que al cabo la mandó hacer; y estando cierto día sentado con su esposa, y puesta la corona, acertó a entrar la mujer de Ziyād b. al-Nābīga al-Tamīmī, la cual era también de la alta nobleza española, y así que le vio con la corona dijo a Ziyād: «¿No quieres que te haga una corona?». «Nuestra religión no nos permite su uso», dijo él y ella replicó: «Por la religión del Mesías, que hay una sobre la cabeza de vuestro imam». Ziyād refirió esto a Ḥabīb b. Abī 'Ubayda b. 'Uqba b. Nāfi, e hicieron de ello conversación hasta que cundió la nueva entre la

<sup>9</sup> IBN ḤABIB, *Kitāb al-Ta'rij*, p. 147, núm. 427.

<sup>10</sup> O. GRABAR, «The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem», *Ars Orientalis*, III (1959), pp. 33-62; idem, *The formation of Islamic art*, New Haven/London: Yale University Press, 1973, pp. 92-103; traducción española *La formación del arte islámico*, Madrid, Cátedra, 1981, segunda edición, pp. 87-109.

<sup>11</sup> Véanse ejemplos en <http://users.rcn.com/j-roberts/ars.htm> y <http://www.islamic-awareness.org/History/Islam/Coins/dinar3.html>. Véase también M. BROOME, *A Handbook of Islamic Coins*, Londres, Seaby, 1985, p. 4 y ss; y p. 13. Debo esta información a Salvador Peña.

<sup>12</sup> *Ajbār maymū'a* (Colección de tradiciones). *Crónica anónima del XI*, ed. y trad. E. LAFUENTE ALCÁNTARA, Madrid, 1867, pp. 20-32; M. FIERRO, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987, pp. 17-8.

gente principal del ejército. ‘Abd al-‘Azīz, por su parte, fue tan poco precavido que pudieron verle y cerciorarse de la verdad del caso, y creyéndole convertido al cristianismo, le acometieron y mataron a fines del año 98/717<sup>12</sup>.

El mensaje de este relato es, claramente, que el hecho de llevar corona un gobernante musulmán ha de interpretarse como un indicio de apostasía. Aquí no sólo tenemos un solapamiento de identidades políticas y religiosas, sino también una preocupación clave en los primeros tiempos del islam, cuando el riesgo de absorción y asimilación de la minoría musulmana por parte de la mayoría cristiana de los territorios conquistados llevó a poner el énfasis en la necesidad por parte de los musulmanes de diferenciarse de sus predecesores monoteístas. De ahí el constante recordatorio de que si los musulmanes hacían lo mismo que cristianos y judíos acabarían convirtiéndose en cristianos y judíos<sup>13</sup>.

Un hadiz del profeta afirma que «los turbantes son las coronas de los árabes» (*al-‘amā‘im tīyān al-‘arab*), lo cual no quiere decir que los turbantes hubiesen gozado de difusión entre los árabes pre-islámicos<sup>14</sup>, sino que se trataba, por el contrario, de un signo de distinción<sup>15</sup>. Cuando en los textos árabes encontramos el término ‘corona’ asociado a un gobernante, a lo que se está haciendo referencia de manera casi exclusiva es a un turbante: así, la ‘corona’ de los fatimíes era un elaborado turbante ricamente adornado con joyas. Gracias a las representaciones conservadas de época otomana, podemos visualizar de manera más clara el tipo de turbante usado por los sultanes otomanos<sup>16</sup>.

Si en general los estudios que abordan aspectos específicos de las sociedades islámicas premodernas son escasos todavía cuando los comparamos con los existentes para el mundo cristiano medieval, los dedicados a estudiar las insignias, así como las pompas y ceremonias en el ámbito del poder político y religioso se pueden contar con los dedos de una mano y consisten sobre todo en artículos de revista<sup>17</sup>. Este panorama está cambiando en los últimos años, tal y como muestran dos monografías. La primera, publicada en 1994, es el estudio de Paula Sanders sobre el ceremonial fatimí, de

<sup>13</sup> M.J. KISTER, «‘Do not assimilate yourselves...’: *Lā tashabbahū*», with an Appendix, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 12 (1989), pp. 321-71. En al-Andalus esta preocupación se trasluce claramente en la obra de IBN WADDĀH (m. 287/900), *Kitāb al-bida’* (*Tratado contra las innovaciones*), ed. y trad. M. FIERRO, Madrid, CSIC, 1988.

<sup>14</sup> El estudio más reciente sobre la forma de vestirse los árabes pre-islámicos es el de P. CRONE, «‘Barefoot and naked’: what did the Bedouin of the Arab conquests look like?», *Muqarnas* 25 (2008), pp. 1-10.

<sup>15</sup> W. BJÖRKMAN, «*tulband*», *Encyclopaedia of Islam*, second edition.

<sup>16</sup> W. BJÖRKMAN, «*tādj*», *Encyclopaedia of Islam*, second edition.

<sup>17</sup> Además de los dedicados al Occidente islámico citados a lo largo de este trabajo, los estudios clásicos son los de Oleg Grabar, «Notes sur les cérémonies umayyades», en M. ROSENAYALON (ed.), *Studies in memory of Gaston Wiet*, Jerusalén, 1977, pp. 51-60; D. SOURDEL, «Questions de cérémoniale abbaside», *Revue d’Études Islamiques* (1960), pp. 121-48; M. CANARD, «Le cérémonial fatimite et le cérémonial byzantin: essai de comparaison», *Byzantion* 21 (1951), pp. 355-420 [reed. en *Byzance et les musulmans de Proche Orient* (London, Variorum Reprints, 1973)].

carácter procesional y urbano<sup>18</sup>. La segunda es la de Jocelyne Dakhliá, publicada en 1998, en la que —desde la antropología política y centrándose en el Occidente islámico— se analiza el discurso político de carácter universalista en la tradición islámica, el que pone el énfasis en la justicia y en la equidad que son necesarias para el buen gobierno según el principio de que la realeza puede sobrevivir a la infidelidad, pero no a la injusticia. Dentro de este contexto se estudian las formas de construcción de la legitimidad de los gobernantes<sup>19</sup>. Dada esta relativa penuria de estudios previos, me concentraré tan sólo en algunos aspectos relacionados con temas tratados en las demás contribuciones a este Seminario. Pero el primer paso es mencionar brevemente cuáles son los califatos a los que hace referencia el título de mi contribución.

## 2. LOS CALIFATOS DEL OCCIDENTE ISLÁMICO

El rechazo de la corona llevada por los reyes persas, los emperadores bizantinos y los reyes visigodos tenía justificación en el hecho de que no fue utilizada por el Profeta Muhammad, quien —como se sabe— además de profeta fue ‘hombre de estado’, es decir, líder no sólo religioso sino también político de la comunidad por él fundada en Medina. Sus sucesores fueron los califas, término que en árabe (*jalīfa*) significa vicario o delegado y que, en un contexto sunní, se entiende como ‘vicario o delegado del Profeta de Dios’, mientras que en una concepción šī‘í el califa es vicario directo de Dios. En el Occidente islámico, durante los ss. II/VIII-IX/XV, hubo cinco califatos:

*Califato fatimí.* El primero en ser proclamado fue el califato fatimí (296/909-567/1171), primero en Ifrīqiya (actual Túnez) hasta que en el año 358/969 la conquista de Egipto motivó el traslado de los califas y la construcción de una nueva capital, El Cairo. Los califas fatimíes, quienes durante un tiempo gobernaron también en Siria y en la Península Arábiga, fueron derrocados por Saladino en el año 567/1171. Los fatimíes eran šī‘íes ismā‘ilíes o septimanos y afirmaban que el califa o *imām* gozaba de infalibilidad y conocimiento sobrenatural, siendo capaz de obrar milagros, de manera que no es sorprendente encontrar entre ellos una mayor sacralización de la figura del gobernante<sup>20</sup>.

*Califato omeya de Córdoba.* La proclamación del califato fatimí hizo que los emires omeyas cordobeses se decidieran a dar un paso que habían evitado hasta ese

---

<sup>18</sup> P. SANDERS, *Ritual, Politics and the City in Fatimid Cairo*, Albany, State University of New York Press, 1994.

<sup>19</sup> J. DAKHLIÁ, *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, Paris, Aubier, 1998.

<sup>20</sup> Disponemos de dos excelentes estudios llevados a cabo por H. HALM, *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, trad. M. BONNER, Leiden, Brill, 1996 y *Die Kalifen von Kairo: die Fatimiden in Ägypten 973-1074*, Munich, Beck, 2003.





momento. Tras la caída del califato omeya de Damasco en el año 132/749-50 a manos de los abbasíes, un joven miembro de la dinastía destronada y masacrada logró salvar su vida viajando a Occidente y encontrando refugio junto a los parientes beréberes de su madre. Cruzó el Estrecho de Gibraltar y en el año 138/756 se proclamó emir independiente en Córdoba, sin atreverse a adoptar el título califal de sus antepasados, pues, entre otras razones, no controlaba los Lugares Sagrados del islam (las ciudades de La Meca, Medina y Jerusalén). Fue su octavo sucesor, 'Abd al-Raḥmān III, quien se proclamó califa en el año 316/929, una vez que hubo pacificado las regiones centrales de al-Andalus y, sobre todo, aprovechando la debilidad del califato abbasí (los cármatas lograrán hacerse con La Meca en el año 317/930, llevándose la Piedra Negra). Pero fue sobre todo la necesidad de contrarrestar la amenaza representada por los fatimíes la que movió a 'Abd al-Raḥmān III a proclamarse califa y a desarrollar una compleja política religiosa destinada a contener el avance militar y la propaganda político-religiosa de los fatimíes en tierras norteafricanas, vitales para los omeyas, y a evitar que penetrasen en la Península Ibérica<sup>21</sup>.

*Califato ḥammūdī.* El califato omeya de al-Andalus fue abolido en el año 422/1031 tras el periodo de guerras civiles que siguieron al intento del hijo de Almanzor, 'Abd al-Raḥmān Sanchuelo, por proclamarse califa. Esa abolición no significó, sin embargo, la desaparición del califato, pues para entonces había surgido en al-Andalus otro califato, el de los ḥammūdīes. Los ḥammūdīes eran descendientes de Idrīs, un miembro de la familia del Profeta que se había refugiado en el Occidente islámico en el año 170/786 a raíz del fracaso de la revuelta de su hermano en tierras orientales. Durante un tiempo, al-Nāṣir (407-8/1016-8), al-Ma'mūn (408/1018-414/1023) y al-Mu'tali (412/1021-427/1035) lograron mantenerse, aunque de forma intermitente, como califas en Córdoba, para retirarse luego a Málaga y Algeciras, ejerciendo un cierto control sobre el Norte de África, donde sucesores suyos gobernaron hasta el año 444/1053. En un primer momento, fundamentaron su legitimidad como sucesores de los omeyas, pero tras abandonar Córdoba probaron nuevas maneras de respaldar su gobierno<sup>22</sup>.

*Califato almohade.* El califato almohade fue el primer califato del Occidente islámico en el que la dinastía fue autóctona. En efecto, el beréber Zanāta 'Abd al-Mu'min se proclamó califa en el año 527/1133 afirmando ser el sucesor

---

<sup>21</sup> G. MARTINEZ-GROS, *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992; J. SAFRAN, *The Second Umayyad Caliphate. The articulation of caliphal legitimacy in al-Andalus*, Cambridge, Mass. / London, Harvard University Press, 2000; M. FIERRO, «La política religiosa de 'Abd al-Raḥmān III», *Al-Qanṭara* xxv (2004), pp. 119-156.

<sup>22</sup> El estudio más reciente es el de M.D. ROSADO LLAMAS, *La dinastía ḥammūdī y el califato en el siglo XI*, Málaga, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, 2008. Véase también S. PEÑA y M. VEGA, «The Qur'anic symbol of fish on Hammudid coins: al-Khaḍir and the holy geography of the Straits of Gibraltar», *Al-Andalus Magreb* 13 (2006), pp. 269-84.

designado por el fundador del movimiento almohade, el beréber Mašmūda y Maḥdī (figura mesiánica) Ibn Tūmart, aunque el hecho de haber tardado tres años tras la muerte de éste en el año 524/1131 indica que la sucesión no estaba tan clara. El movimiento almohade se apoyaba en sus inicios en las tribus Masmuda que habían seguido a Ibn Tūmart y que veían a ‘Abd al-Mu‘min como uno más entre los diez discípulos más cercanos al Maḥdī. ‘Abd al-Mu‘min no logró dotarse de una base independiente de poder hasta después de la conquista de Ifrīqiya y sobre todo tras derrotar en el año 548/1153 a las tribus árabes de los Banū Sulaym y de los Banū Hilāl que se movían entre las actuales Túnez y Argelia, tribus árabes que incorporó a su ejército. Fue precisamente un año después, en 549/1154, cuando nombró a su sucesor, iniciando así una política dinástica y fueron en efecto descendientes suyos quienes gobernarán durante el resto de la época almohade, hasta que los Meriníes conquistaron Marrakech en el año 668/1269. He dicho antes que el califato almohade fue el primer califato autóctono del Occidente islámico. Pero naturalmente una vez que se proclamó califa ‘Abd al-Mu‘min ocultó su origen beréber, afirmando ser un árabe del norte (Qays) emparentado por vía cognática con el Profeta Muḥammad<sup>23</sup>.

*Califato hafsí.* Si el califato almohade no llegó a los ciento cincuenta años de duración, el hafsí duró tres siglos (627/1229-932/1526). Los hafsíes eran descendientes de otro de los discípulos directos del Maḥdī Ibn Tūmart, el beréber Hintāta Abū ‘Umar Ḥaḥṣ Intī. Descendientes suyos obtuvieron a comienzos del s. VIII/XIII un alto grado de autonomía en el gobierno de Ifrīqiya y especialmente a partir del año 627/1229, cuando dejaron de nombrar al califa almohade en el sermón del viernes. Abū ‘Abd Allāh Muḥammad (r. 647/1249-675/1277), poco después de haber hecho construir una *maqšūra* o recinto reservado en la mezquita de Túnez, adoptó en el año 650/1253 el título califal de al-Mustanšir bi-llāh. Cuando los mongoles conquistaron Bagdad en el año 656/1258, en el Ḥiḥyāz y en Egipto se reconoció durante un breve periodo de tiempo el califato hafsí por iniciativa del sufí Ibn Sab‘in. Pero después de ese episodio, y a pesar de que tanto los meriníes de Marruecos como los Abdal-wadíes de Tremecén reconocieron a menudo su autoridad, los gobernantes hafsíes dejaron progresivamente de utilizar títulos califales. Los hafsíes dijeron ser descendientes del segundo califa del islam, ‘Umar b. al-Jattāb<sup>24</sup>.

De entre estas dinastías prestaré especial atención a la omeya, sirviendo las referencias a las otras como elementos de contraste y comparación. De ninguna de

---

<sup>23</sup> Ambrosio H. MIRANDA, *Historia política del imperio almohade*, 2 vols., Tetuán, 1956-7; reed., con estudio preliminar de E. MOLINA LÓPEZ y V. OLTRA, 2 vols., Granada, Universidad de Granada, 2000; M. FIERRO, «Las genealogías de ‘Abd al-Mu‘min, primer califa almohade», *Al-Qanṭara* XXIV (2003), pp. 77-108.

<sup>24</sup> El estudio que sigue siendo indispensable es el de R. BRUNSCHVIG, *La Berbérie orientale sous les Ḥaḥsídes, des origines à la fin du xve siècle*, 2 vols., París, Maisonneuve, 1940-1947.

ellas se sabe que compusieran una obra dedicada al ceremonial cortesano, al estilo de la compuesta en época abbasí<sup>25</sup> hacia la misma época en la que se compone el *Libro de las ceremonias* bizantino<sup>26</sup>. Esto no quiere decir —naturalmente— que esas dinastías no cuidasen su ceremonial, tan indispensable para sostener sus pretensiones califales, especialmente en los casos en que éstas eran más discutibles, sobre todo desde el punto de vista genealógico. En el caso de los omeyas andalusíes, fue el emir ‘Abd al-Raḥmān II (r. 206/822-238/852) de quien se dice que se organizó las jerarquías del reino y empezó a aislarse del vulgo (*rattaba rusūm al-mamlaka wa-ḥtayāba ‘an al-‘amma*), prestando especial atención a cuestiones de pompa y ceremonia, así como a la organización de la administración del estado<sup>27</sup>. El estudio llevado a cabo por M. Barceló sobre el ceremonial omeya de la segunda mitad del s. IV/X deja bien claro que dicho ceremonial fue el instrumento del grupo dominante para hacer patente su propia composición y para transmitir («todo poder es espectáculo») de forma inteligible un conjunto de símbolos a partir del cual el poder quedaba expresado<sup>28</sup>.

### 3. CEREMONIAS DE ACCESO AL PODER<sup>29</sup>

El omeya ‘Abd al-Raḥmān III (r. 300/912-350/961) recibió el juramento de fidelidad el jueves 15 octubre del año 300/912 en el Salón Perfecto (al-Maylis al-Kāmil) del alcázar de Córdoba. El cronista que describe esa ceremonia se refiere a él como califa, a pesar de que fue más tarde cuando adoptó el título califal de al-Nāṣir li-dīn Allāh (el que obtiene la victoria para la religión de Dios) propio de un Príncipe de los Creyentes:

Los primeros que le juraron fueron sus tíos paternos ... los cuales vinieron a verle con mantos y túnicas exteriores blancas, en señal de luto. Siguieron a éstos los hermanos de su abuelo ... de los cuales fue Aḥmad el que tomó la palabra y el que, después de jurarlo, lo alabó diciendo: «¡Por Dios! Sabedor de lo que hacía te escogió Dios para goberarnos a todos, altos y bajos. Yo esperaba esto del favor que

<sup>25</sup> HILĀL B. AL-MUḤASSIN B. IBRĀHĪM AL-ṢĀBĪ, *Rusūm dār al-khilāfah (The rules and regulations of the Abbasid court)*, trad. E. A. SALEM, Beirut: American University of Beirut, 1977; la edición árabe es de M. ‘AWWĀD, Bagdad, 1964.

<sup>26</sup> Sobre el cual versa la contribución de Panayotis Yannopoulos en este Seminario.

<sup>27</sup> MEOUAK, «Représentations, emblèmes et signes de la souveraineté politique des Umayyades d’al-Andalus», p. 79.

<sup>28</sup> M. BARCELÓ, «El califa patente: el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder», *Estructuras y formas del poder en la historia*, Salamanca, 1991, pp. 51-71; reed. en *El salón de ‘Abd al-Rahman III*, Córdoba, 1995, pp. 155-175 y en *El sol que salió por Occidente. Estudios sobre el estado omeya en al-Andalus*, Universidad de Jaén, 1997, pp. 137-162. Una traducción inglesa fue publicada en M. MARÍN (ed.), *The Formation of al-Andalus. Part 1: History and Society*, Ashgate, Variorum, 1998, pp. 425-56.

<sup>29</sup> Adopto las categorías de ceremonias mencionadas por José Manuel Nieto Soria en su contribución en este Seminario, si bien sólo prestaré atención a algunas de ellas.

Dios nos concede y como prueba de que vela por nosotros. Lo que pido a Dios es que nos inspire la gratitud debida, nos complete sus beneficios y nos enseñe a alabarlo». Tras los miembros de la familia califal se fueron sucediendo los individuos y personajes notables de Qurayš<sup>30</sup>, uno por uno, más los *mawlās*<sup>31</sup>. Luego lo hicieron los personajes más importantes entre los moradores de Córdoba: alfaquíes, gentes de relieve, magnates y miembros de las casas nobles. Terminó la ceremonia de la jura para las clases elevadas a la hora de la oración meridiana de ese día, en la que 'Abd al-Raḥmān, acompañado de los visires y de los altos funcionarios del Estado, dejó el trono para hacer la oración fúnebre por su abuelo e inhumarlo en su sepulcro de la Rawḍat al-julafā, de Córdoba.

Para recibir el juramento de fidelidad del pueblo en general se instalaron en la Mezquita mayor de Córdoba el visir zalmedina Mūsā ibn Muḥammad ibn Ḥudayr, el cadí Aḥmad ibn Ziyād al-Lajmī, el *ṣāḥib al-ṣurṭa al-'ulyā* Qāsim ibn Walīd al-Kalbī y el *ṣāḥib aḥkām al-sūq* Muḥammad ibn Muḥammad ibn Abī Zayd<sup>32</sup>. Esta ceremonia se prolongó durante los días de la semana.

También se enviaron cartas a los *'ummāl*<sup>33</sup> de todas las coras pidiéndoles el acta de juramento de fidelidad de las mismas. La primera respuesta que se recibió conteniendo el juramento de fidelidad fue la de Sa'īd ibn al-Salīm, *'āmil* de Martos, en la cora de Jaén, y el *ḥāyib*<sup>34</sup> Badr sacó buen augurio del nombre de este *'āmil*, ya que empieza con 'felicidad' y acaba con 'salud'. Se apresuró a llevársela al califa 'Abd al-Raḥmān, al que llenó de alegría.

Al-Nāṣir li-din Allāh hizo salir también para las diferentes regiones a alamines<sup>35</sup> que recibieron el juramento de fidelidad. Con este objeto envió a las dos fronteras, la próxima y la remota, al alfaquí ... Ibn Abī Īsā y ... Ibn Muḍar. Para las coras del Algarve envió a ... Asimismo envió a las demás regiones alamines portadores de cartas para los walīes<sup>36</sup>, en que se les pedía el envío de las actas de juramento de fidelidad con arreglo a una fórmula de redacción uniforme. Los gobernadores de las diferentes comarcas se apresuraron a enviar las mencionadas actas. Uno de los gobernadores de las tierras remotas que se dio más prisa en hacerlo fue Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān al-Tuḡyībī, señor de Zaragoza. Tras la suya se fueron recibiendo las actas de todas las provincias, conforme los súbditos las iban extendiendo en las diferentes comarcas.

---

<sup>30</sup> La tribu del Profeta Muhammad y también de los omeyas. Era por ser contríbulo del Profeta que los omeyas podían reclamar parentesco con él, parentesco que no alcanzaba, sin embargo, el grado de cercanía del que podían vanagloriarse los fatimíes, descendientes directos del Profeta a través de su hija Fátima y de su primo 'Alī. La cuestión genealógica será uno de los ámbitos de enfrentamiento entre omeyas y fatimíes.

<sup>31</sup> Es decir, los clientes omeyas quienes constituían el principal grupo de apoyo de la dinastía: D. OLIVER, «Sobre el significado de *mawla* dentro de la historia de al-Andalus», *Al-Qanṭara* XXI, 2001, pp. 321-344.

<sup>32</sup> El zalmedina de Córdoba cumplía funciones parecidas a las del prefecto de la ciudad bizantino. El *ṣāḥib al-ṣurṭa al-'ulyā* era el prefecto de la policía superior y el *ṣāḥib aḥkām al-sūq* era el encargado de la vigilancia en el zoco o zabazque.

<sup>33</sup> Es decir, a los gobernadores de las provincias o coras.

<sup>34</sup> El chambelán.

<sup>35</sup> Personas de confianza.

<sup>36</sup> Gobernadores militares.

Mediante este juramento de fidelidad Dios infundió amor en los corazones y los empapó de afecto y, con la alegría de tener un Califa de tan feliz augurio, metió en las almas de las gentes una refrescante nieve que les llenó de prosperidad, por tener decidido que el nuevo soberano alcanzaría necesariamente los objetivos de reducir a unidad su fraccionamiento y hacer que les fuesen perdonados los crímenes que habían dejado desierta su morada<sup>37</sup>.

No disponemos de tanta información sobre la proclamación como califa de 'Abd al-Raḥmān III en el año 316/929, tal vez porque no dejaba de ser problemática al suponer la división del mundo sunní en dos califatos rivales (el abbasí en las tierras centrales y el omeya en la periferia occidental)<sup>38</sup>. Las fuentes sí que nos informan de que nuevamente se enviaron cartas a los gobernadores de provincias en las que se decía:

... En consecuencia hemos decidido que se nos llame con el título de Príncipe de los Creyentes, y que en las cartas, tanto las que expidamos como las que recibamos, se nos dé dicho título, puesto que todo el que lo usa, fuera de nosotros, se lo apropia indebidamente, es un intruso en él y se arroga una denominación que no merece. Además, hemos comprendido que seguir sin usar este título, que se nos debe, es hacer decaer un derecho que tenemos y dejarse perder una designación firme. Ordena, por tanto, al predicador de tu jurisdicción que emplee dicho título, y úsalo tú de ahora en adelante cuando nos escribas. Si Dios quiere<sup>39</sup>.

La forma distinta de participar en el acto según las categorías sociales que hemos visto en la proclamación como emir de 'Abd al-Raḥmān III se refleja también en la del califa ḥammūdī 'Alī b. Ḥammūd, así narrada por Ibn Ḥayyān:

'Alī b. Ḥammūd fue proclamado califa en la *Bāb al-Sudda* del Alcázar de Córdoba el lunes a 7 días del final de *muḥarram* del año 407/2 de julio de 1016, al día siguiente de llegar para vengar a Hišām al-Mu'ayyad y nadie faltó a su proclamación. Según su categoría, las gentes se fueron acercando hacia él y, según su rango, le iban presentando sus respetos, ofreciéndole discursos redactados a las mil maravillas. 'Alī tomó ese día como *laqab* [apodo] sultánico el nombre de al-Nāšir li-dīn Allāh, un *laqab* que ya habían llevado Abū Aḥmad ibn al-Mutawakkil el 'abbasí, en Oriente, y 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad, aquí<sup>40</sup>.

Pero las proclamaciones no siempre transcurrían con tanta tranquilidad y orden, especialmente en tiempos revueltos como lo fueron los de la *fitna* cordobesa,

<sup>37</sup> *Crónica Anónima de al-Nāšir*, ed. y trad. E. LÉVI-PROVENÇAL y E. GARCÍA GÓMEZ, Madrid-Granada, 1950, pp. 91-5. He adaptado la transliteración del árabe a la seguida en este artículo.

<sup>38</sup> M. FIERRO, «Sobre la adopción del título califal por 'Abd al-Raḥmān III», *Sharq al-Andalus* VI (1989), pp. 33-42.

<sup>39</sup> *Crónica anónima*, p. 153. La cuestión de las fórmulas utilizadas en la redacción de documentos es analizada en la contribución de Pilar Díez de Revenga Torres en este Seminario.

<sup>40</sup> La traducción está tomada de R. LLAMAS, *La dinastía ḥammūdī y el califato en el siglo XI*, p. 246 (la cita de Ibn Ḥayyān procede de la *Dajira* de Ibn Bassām). Lo que aparece entre corchetes es mío.



expresión que hace referencia a los conflictos que surgieron cuando el hijo de Almanzor, 'Abd al-Raḥmān Sanchuelo, intentó hacerse con el poder califal efectivo<sup>41</sup> y se abrió así una época en la que numerosos y normalmente efímeros pretendientes al califato se sucedían uno tras otro en el contexto de guerras civiles. Uno de los episodios más curiosos es éste que tiene por protagonistas a tres candidatos omeyas al califato. Así lo cuenta Ibn Ḥayyān:

Aquel día estaba yo entre los asistentes, encontrándome en la *maqṣūra*. El primero en llegar de los tres [candidatos] fue Sulaymān b. al-Murtaḍā, vino acompañado de 'Abd Allāh b. Mujāmis, el visir, con una pompa y un fasto que mostraban a las claras sus aspiraciones. Entró por la puerta occidental de los visires con la alegría pintada en su rostro, le recibieron sus partidarios y le condujeron al espacio del *sabāṭ*<sup>42</sup>. Allí se sentó ocupando un lugar tan eminente, como el que no le podía corresponder a ningún otro que no fuera él. Estaba exultante de alegría, no dudaba que se cumplirían sus expectativas. Sus partidarios aguardaban la llegada de sus primos, ya mencionados ['Abd al-Raḥmān b. Hišām b. 'Abd al-Ŷabbar y Muḥammad al-'Irāqī], para conducirlos junto a él, pero éstos se retrasaban. Mientras, pasaba el tiempo y la tensión era palpable entre la gente. Entonces, sentimos un griterío, un estruendo terrible que sacudió la mezquita aljama y estremeció a todos los de la *maqṣūra*. 'Abd al-Raḥmān b. Hišām había aparecido por la parte oriental de la mezquita con una turba de soldados del ejército y de gente de la *umma*. Iba escoltado por dos jefes de la guardia palatina: Maḥmūd y 'Umayr, que venían acompañados por sus hombres. Éstos llevaban las espadas desenfundadas en alto y coreaban su nombre. Los visires se asustaron, de modo que, al momento, le tendieron las manos, aunque este golpe de efecto que había preparado les decepcionó. Así entró en la *maqṣūra* 'Abd al-Raḥmān y fue investido rápidamente. Se requirió la presencia de Sulaymān b. al-Murtaḍā junto a él y éste acudió aturdido. Le besó la mano, le felicitó y se sentó a su lado. Después, apareció Muḥammad b. al-'Irāqī que también le besó la mano y le prestó obediencia. Por último, la ceremonia de la investidura se llevó a término. Todo esto tuvo lugar el día cuatro de ramadán del año 414/20 de noviembre de 1023<sup>43</sup>.

Si en este episodio la pompa y el fasto de uno de los pretendientes nada pueden frente a las armas esgrimidas por los partidarios de otro candidato al trono califal, en el episodio que recojo a continuación lo que falta es precisamente la pompa y el fasto. El omeya Hišām b. Muḥammad al-Mu'tadd, que se había refugiado

---

<sup>41</sup> Veremos en el apartado 7 *infra* cómo Almanzor fue desplazando del gobierno y del poder al califa omeya Hišām II, política ésta que llevó a su extremo su hijo 'Abd al-Raḥmān Sanchuelo con nefastas consecuencias, pues el camino por él emprendido condujo a la abolición del califato omeya de Córdoba.

<sup>42</sup> Se trata del pasadizo cubierto que unía el alcázar cordobés con el recinto reservado al emir o califa en la mezquita.

<sup>43</sup> La traducción está tomada de R. LLAMAS, *La dinastía hammūdi y el califato en el siglo XI*, p. 242 (la cita de Ibn Ḥayyān procede de la *Dajira* de Ibn Bassām); un episodio parecido en p. 245. Lo que aparece entre corchetes es mío.

en Alpuente, fue llamado a Córdoba en el año 420/1029-30 para gobernar como califa:

Lo más alto y lo más bajo de Córdoba se volcó con él, emocionándose y alegrándose por él. Las tropas de la ciudad montaron a caballo para recibirle, pero él entró con un aspecto miserable a la vista, por su debilidad y pobreza, carente de belleza y vistosidad de efectivos y pertrechos. Iba sobre un caballo, sin el aparato propio de la realeza, en una silla descubierta, llevando colgada una capa (*giġāra*) deshilachada y debajo de ella mostraba unas ropas raídas. Delante de él iban siete caballos pertenecientes a los *mawlās* 'amiríes que le acompañaban a modo de ornamento sin banderas ni insignias. Él montaba al paso y la gente se alegraba con él y le aclamaban con plegarias sin saber las contrariedades que les traería<sup>44</sup>.

Si la proclamación de Hišām al-Mu'tadd fue deslucida, también lo fue su deposición, instigada por un pariente suyo, su primo Umayya b. 'Abd al-'Azīz al-'Irāqī. Fueron al final los visires quienes tomaron la iniciativa y

acordaron deponer a Hišām y pregonaron la completa abolición (*ibṭāl*) del califato ... Expulsaron a los omeyas y a los restantes descendientes de al-Nāṣir. Así Córdoba volvió a la administración de los visires y se abandonó la invocación en nombre de alguien ... Los visires y la gente (*al-nās*) pasaron la noche en la Mezquita deliberando para terminar con el asunto de Hišām. Acordaron apresurarse a expulsarle a la fortaleza (*ṣajra*) de Maḥmūd b. al-Šaraf y asegurar su salvación. A eso se limitaron, sin recoger su firma para la deposición, ni testificar su incapacidad para gobernar como califa ni la abolición de los lazos de fidelidad que le unían a él, según se acostumbra. Dios hizo que se olvidaran de eso, bien por descuido, bien por olvido...<sup>45</sup>.

#### 4. BESAR LA MANO<sup>46</sup>

Una versión del relato sobre el asesinato del hijo de Mūsà b. Nuṣayr, en vez de hablar de coronas, afirma que su esposa le insistió para que sus súbditos se prosternasen ante él. 'Abd al-Azīz b. Mūsà habría hecho entonces construir una pequeña puerta que daba entrada a la sala en que tenían lugar las audiencias, para que de esa manera su esposa creyese que sus súbditos le rendían pleitesía. Esta decisión no fue aceptada por los comandantes militares, quienes tomaron la decisión de darle muerte<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> La traducción está tomada de R. LLAMAS, *La dinastía ḥammūdī y el califato en el siglo XI*, pp. 262-3 (la cita de Ibn Ḥayyān procede de la *Dajīra* de Ibn Bassām).

<sup>45</sup> La traducción está tomada de R. LLAMAS, *La dinastía ḥammūdī y el califato en el siglo XI*, pp. 268-9. La cuestión de la abolición del califato ha sido analizada por D. WASSERSTEIN, *The caliphate in the West. An Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula*, Oxford, Clarendon Press, 1993; cf. mi reseña «On political legitimacy in al-Andalus. A review article [WASSERSTEIN, D., *The caliphate in the West* y SCALES, P., *The fall of the caliphate of Córdoba*]», *Der Islam* 73 (1996), pp. 138-150.

<sup>46</sup> Preparo un estudio más extenso sobre esta práctica.

<sup>47</sup> FIERRO, *Heterodoxia*, p. 17, nota 2, citando Ibn 'Idārī e Ibn al-Aṭīr.



Ni corona ni prosternación ante el soberano, sí besarle la mano como hemos visto que se hizo en la agitada proclamación de 'Abd al-Raḥmān b. Hiṣām b. 'Abd al-Ŷabbār. En efecto, el besamanos era la forma en la que los miembros de las elites cortesanos saludaban al gobernante. También los embajadores: es lo que hizo el embajador cristiano Juan de Gorze cuando por fin se le permitió entrar a presencia del califa 'Abd al-Raḥmān III, pues se nos dice que le besó en la palma de la mano<sup>48</sup>. Almanzor hizo que le besasen la mano, algo que hasta ese momento estaba restringido al califa<sup>49</sup>. Es una práctica que de hecho se atribuye al Profeta: sus Compañeros acostumbraban a besarle la mano y lo mismo se hizo con el segundo califa, 'Umar b. al-Jaṭṭāb. Un hombre que besó la mano del califa omeya 'Abd al-Malik acompañó el gesto con las siguientes palabras: «Príncipe de los Creyentes, tu mano es la más mercedora de ser besada a causa de tus sublimes actos y a causa de que no está manchada por pecado alguno. Rara vez haces reproches a los demás y perdonas los malos actos. A aquel que quiera causarte daño, que Dios haga de él cosecha para tu espada y un fugitivo que escapa por temor a ti»<sup>50</sup>.

## 5. LA DISPOSICIÓN CEREMONIAL EN TORNO AL CALIFA

Cada sábado, el califa hafṣí Abū Zakariyyā' (r. 625/1228-647/1249) tenía una audiencia pública para impartir justicia: sus parientes se colocaban a su derecha, los jeques almohades a su izquierda, mientras que los altos oficiales de su administración se situaban frente a él. En una recepción oficial que tuvo lugar en Túnez en el año 734/1334, el orden de rango fue como sigue: en primer lugar, el comandante militar en jefe, luego el cadí, luego el jeque almohade Ibn Qunfuḍ y un médico, luego el secretario, y a continuación el resto de los comandantes militares<sup>51</sup>. En esta disposición hay ecos de las jerarquías establecidas en época almohade<sup>52</sup>.

Por su parte, los emires omeyas, que habían comenzado siendo *primus inter pares* entre los árabes, se fueron separando progresivamente del pueblo mediante un ceremonial de la corte que era una demostración del orden del estado, al tiempo

---

<sup>48</sup> JUAN, abad de San Arnulfo, *Vida de San Juan de Gortz: La Embajada del Emperador de Alemania Otón I al califa de Córdoba Abderrahmán III*, trad. A. PAZ y MELÍA, *Boletín de la Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes* x, num. 33 (1931), 123-150 (255-282: tiene doble paginación), p. 147.

<sup>49</sup> L. BARIANI, *Almanzor*, San Sebastián, Nerea, 2002, pp. 122 y 157.

<sup>50</sup> IBN 'ABD RABBIHI, *The unique necklace*, vol. II, trad. Issa J. Boullata, revisión por T. DEYOUNG, Reading, Garnet Publishing, 2009, pp. 4-5, donde también se menciona también la postura contraria (y minoritaria), es decir, la de quienes se oponían a la práctica de besar la mano al gobernante.

<sup>51</sup> BRUNSCHVIG, *La Berbérie orientale*, II, 39 y I, 211-2, 259.

<sup>52</sup> J.F.P. HOPKINS, «The Almohade hierarchy», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 16 (1954), pp. 91-112, reproducido en *idem*, *Medieval Muslim government in Barbary until the sixth century of the hijra*, Londres, 1958.

que proporcionaba la manifestación pública y consensuada de las jerarquías existentes en la época. Gracias a los datos espigados en la información recogida en las fuentes árabes, sobre todo en Ibn Ḥayyān, Miquel Barceló ha logrado reconstruir el elaborado ceremonial desarrollado para la recepción de las delegaciones extranjeras y para las festividades religiosas, especialmente en época de al-Ḥakam II. Este califa aparecía en las ceremonias de la corte —que tenían lugar en los salones de recepción de sus palacios— rodeado de sus parientes más cercanos como una forma de poner el énfasis en la importancia del linaje omeya. A la izquierda del califa se situaban los miembros de la tribu de Qurayš y los clientes (*mawālī*), es decir, los miembros de la tribu del califa (que era la misma —como ya se ha indicado— que la del Profeta) y los que estaban vinculados a él a través de lazos de patronato. Frente al califa se alineaban los oficiales más importantes de su administración: los visires, luego los prefectos de la policía superior y media (que tenían jurisdicción sobre casos fuera de la competencia del cadí), seguidos de los funcionarios del Tesoro, los administradores del ejército (oficiales que tenían a su cargo la vinculación entre el ejército y quienes administraban las finanzas, cuya misión era pagar los salarios de los soldados) y los secretarios. Los esclavos y los eunucos se situaban probablemente detrás de estos oficiales, mientras que miembros de las tropas regulares se quedaban fuera del salón palaciego. Los magistrados, los cadíes de los distritos rurales, los juristas, los testigos oficiales y los notables de Córdoba estaban también entre los que esperaban fuera del salón en el que tenía lugar la recepción<sup>53</sup>.

## 6. SALONES LABRADOS A MARAVILLA

Los califas se preocuparon todos ellos por construir palacios fastuosos con salones de recepción hechos para despertar el asombro y la admiración de los que eran allí admitidos, pero también de quienes oían hablar de ellos. Hay una famosa descripción de lo que algunos autores identifican como uno de los salones de Madīnat al-Zahrā' que nos ilustra —ante todo— sobre la forma de representar lo que debía ser el entorno físico en el cual debían tener lugar las ceremonias palaciegas:

En el alcázar construyó [‘Abd al-Rahmān III] un salón llamado *Maʿyīs al-jilāfa* cuyos muros y techo eran de oro y mármol muy grueso, de color purísimo y de distintos tipos. En el centro de este prodigioso salón estaba la perla que le había regalado León, rey de Constantinopla, y sus tejas eran de oro y plata. En medio del salón había un gran estanque lleno de mercurio y a cada uno de los lados de la estancia se abrían ocho puertas con arcos de marfil y ébano guarnecidos de oro y diversas piedras preciosas que se apoyaban en columnas de mármol de colores y cristal puro. El sol, al atravesar esas puertas, bañaba con sus rayos el techo y las

---

<sup>53</sup> BARCELÓ, «El califa patente: el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder», artículo citado en la nota 28.

paredes del salón, que los reflejaban, formando así un resplandor deslumbrante (*nūr ya 'juḍu al-abṣār*). El soberano, cuando quería asustar a sus contertulios, hacía una seña a uno de sus esclavos y éste removía el mercurio, con lo que el salón se llenaba de una luz relampagueante que embargaba los corazones de los presentes (*nūr ka-lama 'ān al-barq ya 'juḍu bi-ḡamī ' al-qulūb*), pues les parecía que la estancia daba vueltas mientras el mercurio estaba en movimiento. Unos dicen que el salón giraba para estar siempre frente al sol, pero otros afirman que estaba fijo alrededor del estanque. Ni en el Islam ni antes había hecho nadie algo similar, pero a él le fue posible por las grandes cantidades de mercurio de que disponía<sup>54</sup>.

Los elementos presentes en este relato se pueden interpretar como una forma de calcar aspectos centrales de la descripción del Paraíso, tal y como he expuesto en otro lugar<sup>55</sup>. Lo mismo se puede decir del relato de la embajada cristiana a Madīnat al-Zahrā' recogido por el místico Muḡyī l-dīn Ibn 'Arabī, en el que se narra lo siguiente:

Llegados [los embajadores: el añadido es mío] a la puerta de [Madīnat] al-Zahrā', el suelo estaba alfombrado con brocado, desde la puerta de la ciudad hasta el trono, de la misma impresionante manera. Había colocado en sitios especiales chambelanes, que parecían reyes, con vestidos de brocado y seda, sentados en sillones ornados. Cuando veían a un chambelán, no dejaban de prosternarse ante él, creyendo que se trataba del Califa. Pero les decían: «Alzad vuestras cabezas: éste es sólo uno de sus esclavos»<sup>56</sup>.

F. de la Granja ya puso en su día de manifiesto los precedentes literarios, tanto populares como cultos, de este relato. Pero además es una historia que también se cuenta del Paraíso: el creyente llegará al Paraíso y confundirá a los ángeles y otros servidores de Dios, rodeados de esplendor y luz, con Dios mismo, por lo que se postrará de hinojos para adorarles hasta que éstos le sacarán de su error<sup>57</sup>.

## 7. OCULTACIÓN Y SEPARACIÓN

En el mundo sunnī prevalece la idea de que el califa no debe ocultarse a la vista de sus súbditos. Así lo expresó al-Gazālī (Algazel) en su obra de consejos a los príncipes: «Nada es más perjudicial para los súbditos y más pernicioso y dañino

---

<sup>54</sup> *Dīkr bilād al-Andalus*, ed. y trad. L. MOLINA, 2 vols., Madrid, 1983, texto árabe 164, trad. 174. Sobre la simbología paradisiaca en esta y otras descripciones, véase M.J. RUBIERA, *La arquitectura en la literatura árabe: datos para una estética del placer*, Madrid, Editora Nacional, 1981.

<sup>55</sup> M. FIERRO, «Madīnat al-zahrā', el Paraíso y los fatimíes», *Al-Qanṭara* xxv (2004), pp. 299-327.

<sup>56</sup> F. DE LA GRANJA, «A propósito de una embajada cristiana en la corte de 'Abd al-Rahmān III», *Al-Andalus* xxxix (1974), pp. 391-406, p. 393.

<sup>57</sup> IBN ḤABĪB, *Kitāb wasf al-firdaws*, Beirut, 1407/1987, trad. y estudio por J.P. MONFERRER SALA, Granada, 1997, núms. 129, 245.

para el soberano que la inaccesibilidad y reclusión real ... Nada deja mayor impresión en los corazones de los súbditos y oficiales que la facilidad del acceso al rey»<sup>58</sup>. Precisamente para socavar el poder del califa y aumentar el propio, Almanzor (el Ibn Abī 'Āmir del texto que viene a continuación) mantuvo oculto al califa Hišām II:

Fue en esta época que hizo levantar el muro que lo circundaba [el palacio del califa], que hizo cavar el foso que lo rodeaba por ambos lados y que abrió [en el muro] puertas aseguradas con guardias y con porteros de noche, a los que situó en todos los accesos de entrada y salida. Privó al califa de toda aparición pública y colocó en los lugares donde se accedía al califa a quien impedía que le llegara noticia alguna o cualquier asunto sin la autorización de Ibn Abī 'Āmir. Si se ponía la mano sobre alguna persona en el acto de superar esta barrera disponía rápidamente de ella y le aplicaba un castigo ejemplar. Sus noticias sobre este proceder son muy amplias, sólo a manera de resumen señalar que Ibn Abī 'Āmir llegó a un límite que nunca alcanzó nadie de los que llegó a dominar a un califa, porque él se apoderó del gobierno de forma total y mantuvo al califa en su puño, y se llegó a que el califa no llevara a cabo ningún asunto por sí mismo ni en su palacio ni con las mujeres que dependían de él ... si no era con el consentimiento y conocimiento de Ibn Abī 'Āmir, que situó a un hombre de su confianza como encargado del palacio del califa. De este hombre hizo un espía de quien era el origen de todo el poder y no le escondía nada de sus movimientos y de sus palabras<sup>59</sup>.

En contextos šī'ies o próximos al šī'ismo hay una mayor tendencia a la ocultación del califa tras una cortina o velo, práctica de la que se habla con respecto a los ḥammūdīs<sup>60</sup>. Anteriormente, bajo los califas abbasíes, una cortina se alzaba o se bajaba para permitir ver u ocultar al califa durante las audiencias<sup>61</sup>.

La progresiva separación de los emires omeyas del resto de las elites árabes se refleja en la introducción de un recinto especial reservado al gobernante, la *maqšūra*, en la mezquita. Fue en época del emir Muḥammad I (r. 238/852-273/886) cuando se nos dice que se cerró en la mezquita de Córdoba un lugar reservado al emir. Su hijo y sucesor al-Munḍir (r. 273/886-275/888) enlazó el alcázar con la mezquita mediante ese pasadizo cubierto, llamado *sabāṭ*, que permitía al emir entrar de forma directa y privada al templo, otro indicio de que el emir intentaba evitar en la medida de lo posible su exposición más allá de su entorno inmediato. Ya en época califal, al-Ḥakam II (r. 961-76) ordenó que se construyese un nuevo recinto para el califa (*maqšūra*), erigiendo en su entrada una pantalla de llamativos arcos polibulados

<sup>58</sup> S. GUTHRIE, *Arab social life in the Middle Ages: an illustrated study*, Londres: Saqi books, 1995, p. 58.

<sup>59</sup> X. BALLESTÍN, *Al-Mansur y la dawla 'amiriya: una dinámica de poder y legitimidad en el occidente musulmán medieval*, Barcelona, Universitat, 2004, pp. 198-9.

<sup>60</sup> Sobre el uso de esas cortinas en al-Andalus, véase Susana Calvo Capilla, «Los símbolos de la autoridad emiral (138/756-300/912): Las mezquitas aljamas como instrumento de islamización y espacio de representación», *Actas de la XVI Edición del Aula Hernán Ruiz*, editadas por Alfonso Jiménez, núm. 9. Sevilla, 2009, en prensa (nota 84).

<sup>61</sup> GUTHRIE, *Arab social life*, p. 59, citando la obra sobre ceremonias cortesanas de los abbasíes.



entrecruzados. También ordenó la construcción de un nuevo pasadizo desde el alcázar y un nuevo nicho (*mihrāb*) ricamente adornado con mosaicos. El acceso a ese recinto reservado al emir o califa indicaba una posición de privilegio en la corte, tal y como se manifiesta de forma trágica en la siguiente historia: Ŷa'far b. Yaḥyà b. Ibrāhīm b. Muzayn estaba enemistado con otro ulema cordobés, al-Ḥabīb, antes de que éste fuera nombrado cadí en el año 291/904. Tras su nombramiento, al-Ḥabīb ordenó a sus guardias (*qawma*) que, cuando Ŷa'far se dirigiera a la *maqṣūra* para rezar en ella según su costumbre, le cerraran la puerta en sus narices, prohibiéndole entrar. Así lo hicieron. Ŷa'far se dirigió entonces a la parte exterior de la mezquita que correspondía al lado de la *maqṣūra* y allí rezó. Luego volvió a su casa. El asunto le perturbó mucho impidiéndole comer y dormir y ello le produjo ictericia (*yaraqān*), muriendo al tercer día<sup>62</sup>. No había podido soportar que se le negase el acceso al entorno reservado a los que eran 'alguien' en la corte omeya.

En un movimiento revolucionario y en principio igualitario como fue el almohade, se eliminó en un primer momento la tradición de la *maqṣūra* del califa. Pero en época del tercer califa almohade al-Manṣūr (r. 580/1184-595/1199) empezó a haber disensiones cada vez más graves dentro de la familia mu'miní a la que estaba reservado el califato. Aunque hasta ese momento no se había ejecutado a ningún miembro de la familia mu'miní, al-Manṣūr ordenó la ejecución de algunos de sus parientes que habían dado muestras de querer alzarse con el califato. La decisión de al-Manṣūr de reestablecer el uso de la *maqṣūra* tuvo que ver, sin duda, con estas traiciones dentro de la familia mu'miní. Aun así, en el caso almohade, la *maqṣūra* era una construcción en cierta medida vergonzante, ya que rompía el espacio igualitario de la mezquita. Por esta razón, no era un recinto permanente, encargándose a un ingeniero de origen andalusí unos artilugios mecánicos que movían el recinto cerrado (*maqsura*) destinado al califa en la mezquita aljama de Marrakech, haciéndolo desaparecer bajo el suelo cuando el califa no estaba presente. La misma necesidad de marcar claramente la separación entre el califa y sus parientes más cercanos se advierte en una prohibición vestimentaria: al-Manṣūr, en efecto, ordenó que sus hermanos, tíos y demás parientes dejasen de usar mantos morados y albornoces de color almizcle, por considerarlos exclusivos del califa<sup>63</sup>.

## 8. CEREMONIAS DE VICTORIA: EL PODER EN MOVIMIENTO

Durante su campaña en al-Andalus de 586/1191, el califa almohade al-Manṣūr marcha a Córdoba y allí realiza la ceremonia tradicional de atar las bande-

---

<sup>62</sup> AL-JUŠANI, *Ajbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṭīn*, ed. L. AVILA y L. MOLINA, Madrid, 1992, núm. 65 e *idem*, *Quḍāt Qurtuba*, ed. y trad. J. RIBERA, Madrid, 1914, pp. 180/222-3; 'IYĀD, *Tartīb al-madārik li-ma'rifat a'lām madḥab Mālik*, varios editores, 8 vols., Rabat, ...-1983, IV, p. 452.

<sup>63</sup> HUICI, *Historia política*, I, p. 333.



ras<sup>64</sup> como tantas veces habían hecho los omeyas antes de salir en expedición hacia la frontera<sup>65</sup>. Tras atacar la zona de Santarén sin que logre ocupar las plazas de Tomar y Silves, faltándole provisiones y habiendo caído enfermo, regresó a Sevilla, donde organizó un alarde fastuoso sin duda para disfrazar el escaso éxito obtenido. Se nos dice que hizo montar a sus soldados negros sobre corceles blancos, teniendo en sus manos adargas y en sus cabezas capuchones de fieltro de un rojo vivo; los pechos de los corceles estaban adornados con campanillas en formas de membrillos, mientras que los *guzz* (un destacamento de turcomanos) se adornaban con túnicas de diversos colores. Fue un espectáculo —afirma el cronista— que fascinaba las miradas y pasmaba las inteligencias<sup>66</sup>.

Una de las características de la realeza en el Occidente islámico es el poder itinerante. La movilidad del sultán —consistente en una columna expedicionaria que recorría el territorio dos veces al año siguiendo un trayecto casi inmutable— está atestiguada desde la época de la dinastía hafsí que gobernó Túnez y parte de Argelia entre 627/1229-932/1526. El significado más inmediato de este elemento clave dentro del sistema político magrebí tiene que ver con el carácter poco centralizado del estado, lo cual obligaba a gobernar mediante viajes de control (*meħalla*, *ħarka*) realizados de manera regular y con objetivos predominantemente fiscales y punitivos. Sin embargo, las expediciones de los sultanes no servían únicamente para llenar las arcas del estado ni para asegurar la paz a base de una repetición perpetua, pues la movilidad del soberano parece haber constituido un deber por su parte que respondía a lo que sus súbditos esperaban que hiciese. Para Dakhliá, en efecto, las *meħallas* son un espectáculo más que una demostración de fuerza. En el sistema político magrebí, el estado debe moverse y dejarse ver. El soberano debe encontrarse presente —real y físicamente— en su reino, como si tuviese el don de la ubicuidad y como si la verdadera capital fuese el ‘campamento volante’, el lugar en el que se encuentra. La partida y el regreso de la columna expedicionaria constituían una verdadera fiesta. El cortejo obedecía a una disposición inmutable en la que los participantes se ordenaban en torno del sultán situado en el centro. Su presencia se hacía visible por la exhibición de un conjunto de símbolos, entre los que se contaban la pica del Profeta representada por la lanza que precedía al sultán, los estandartes bordados con inscripciones propiciatorias, así como una música reservada exclusivamente para los soberanos. Todos estos emblemas indicaban que la misión del soberano era, al mismo tiempo, religiosa y guerrera y eran esos emblemas los que creaban el poder. El espectáculo de la *meħalla* era el de la inmediatez del poderío militar del soberano. Si se recaudaban impuestos, si las ciudades y las tribus prestaban obediencia, el campamento representaba la plenitud. La resistencia obligaba al castigo, si bien lo más frecuente era que hubiese negociaciones. De todos los

<sup>64</sup> HUICI, *Historia política*, I, p. 347.

<sup>65</sup> E. GARCÍA GÓMEZ, «Armas, banderas, tiendas de campaña, monturas y correos en los Anales Palatinos de al-Hakam II por Isa al-Razi», *Al-Andalus* 32 (1967), pp.163-79.

<sup>66</sup> HUICI, *Historia política*, I, p. 349.

peligros posibles, el más grave era el de la derrota militar. La captura del soberano entrañaba la pérdida del trono<sup>67</sup>.

El califa almohade tenía su centro en Marrakech, la capital desde la que enviaba cartas a todas las regiones del imperio y donde recibía delegaciones, entre ellas las que traían actas de adhesión. El califa almohade ejercía él mismo su autoridad sin barreras ni físicas ni humanas que lo separasen de los demás. Pero ese centro físico del poder, la persona misma del califa, no es un eje fijo y estático, unido al territorio de la capital. Tal y como ha señalado Marín, la tradición del poder «ambulante» descrita por Dakhliya es inaugurada por los califas almohades:

La movilidad del soberano almohade responde a sus necesidades específicas y, en primer lugar, a la actividad militar, ya sea dirigida hacia la conquista de territorios norteafricanos o a la lucha contra los cristianos en la Península Ibérica. Pero no es ésta la única motivación de su frecuente deambular a lo largo y lo ancho del imperio, en un movimiento (*ḥaraka*) que se convierte en consustancial con su función,

de manera que cuando del quinto califa almohade al-Mustanşir (m. 620/1224) se diga que su reinado señaló «el final de la grandeza de la dinastía almohade», ello será así porque el califa no había manifestado su presencia fuera de los estrechos límites de su capital<sup>68</sup>.

El ceremonial que marca las llegadas y despedidas de los califas y el clamor popular que las acompaña son minuciosamente descritos por los cronistas, descripciones en las que se deja constancia de los distintos grupos presentes en las ceremonias, así como de la distribución de bienes y donativos. El cronista oficial almohade Ibn Şāḥib al-şalāt es quien mejor describe —tal y como nos dice Marín— la interacción del califa y sus súbditos y los efectos que produce: el califa es una presencia activa y benéfica que distribuye los ingresos obtenidos gracias a una fiscalidad eficaz, que recompensa la expresión de la lealtad, que inunda de felicidad con su presencia los corazones de sus súbditos y que incita a cumplir con el deber del *yihād*. El desplazamiento del califa, además, posibilita que pueda castigar por doquier a quienes han cometido algún delito.

---

<sup>67</sup> Todo esto está tomado de J. DAKHLIA, «Dans la mouvance du prince: la symbolique du pouvoir itinérant au Maghreb», *Annales ESC* 3 (1988), pp. 735-760.

<sup>68</sup> M. MARÍN, «El califa almohade, una presencia activa y benéfica», P. CRESSIER, M. FIERRO y L. MOLINA (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid: CSIC/Casa de Velázquez, 2005, pp. 451-76. Un reciente estudio relacionado es el de M. GHROUIGATE, «Quelques remarques sur le cérémonial califal almohade», P. SÉNAC (ed.), *Le Maghreb, al-Andalus et la Méditerranée occidentale (VIIIe-XIIIe siècles)*, CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, 2007, pp. 285-307.



## 9. CEREMONIAS RELIGIOSAS Y LA RECITACIÓN DE POEMAS<sup>69</sup>

Las ceremonias de victoria se hacían coincidir a veces con una festividad religiosa, de manera que no estaba clara la demarcación entre lo que era una celebración política y lo que era una celebración religiosa. Es lo que ocurre, por ejemplo, con la Fiesta de la Ruptura del Ayuno del año 363/974, en época de al-Ḥakam II:

Ese día, el Califa al-Mustanşir bi-llāh, para recibir las felicitaciones según la costumbre, se sentó en el trono, en el Salón oriental que da sobre los jardines, encima de la Azotea alargada de arriba, y se celebró la más solemne, pomposa y mejor ordenada de las recepciones, ya que tenía lugar después de la general alegría por la victoria contra Ḥasan ibn Guennūn al-Ḥasanī<sup>70</sup>, por la presencia de éste en Córdoba para proclamar su obediencia y porque con todo ello se extendía la soberanía del Califa en tierras de Berbería ... Durante ella se levantaron los oradores y los poetas, para improvisar y recitar abundante, larga y acertadamente. Entre lo mejor que recitaron aquel día los poetas figura lo que dijo el más calificado de entre ellos, Tahir ibn Muhammad al-Bagdadi, conocido por al-Muhannad, en una larga poesía a la que pertenecen estos versos:

Tu elección como Imam fue una misericordia divina  
Pródigamente cumplida, para con los hombres.  
Te escogió el Señor del Trono de una quintaesencia de sus criaturas  
Que arrastran sus colas por encima del sol,  
A cuyos mayores Dios concedió la profecía  
Y a cuya posteridad otorgó el califato ...  
Si hubiese una dignidad más elevada que la del Califa,  
A nadie convendría más que a ti,  
Pues no hay cualidad de fama laudable,  
Dentro de la ortodoxia, que no hayas alcanzado ...  
Tu Señor te dio en posesión su tierra,  
Con todos sus bienes y riquezas.  
Tus leones mataron a sus leones;  
Tus fuertes cachorros a los suyos ...<sup>71</sup>

Un estudio de ésta y otras casidas recitadas en aquella ocasión ha mostrado cómo obras maestras del Oriente islámico fueron imitadas para reforzar el prestigio

---

<sup>69</sup> La función política de la poesía es analizada por Vicens Beltrán Pepio en su contribución a este Seminario.

<sup>70</sup> Miembro de los príncipes norteafricanos idrisíes, de los que formaban parte también los hammudíes. Aliado durante un tiempo a los fatimíes, acabó por pasarse a los omeyas, si bien posteriormente será exiliado fuera de al-Andalus.

<sup>71</sup> IBN ḤAYYĀN, *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Ḥakam II, por 'Isa ibn Ahmad al-Razi*, traducción de un ms. árabe de la Real Academia de la Historia por E. GARCÍA GÓMEZ, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967, pp. 197-8.



del recientemente proclamado califato omeya de Occidente. Los poemas formaban parte de las grandes ceremonias cortesanas y también religiosas. La casida era parte del lenguaje ceremonial de la corte arabo-islámica<sup>72</sup>, incluida la de los almohades<sup>73</sup> (recuérdese que estos beréberes Zanāta adoptaron una genealogía árabe). Era también uno de los emblemas o insignias del gobierno legítimo. De esta manera, la Fiesta de la Ruptura del Ayuno se transformaba en un acontecimiento con significación dinástica en el que no solamente el supremo poder divino, sino también la legitimidad del califa omeya y el orden social del califato se veían confirmados, validados y celebrados. Sobre todo, se celebraba el triunfo sobre los idrisíes y, de alguna manera, también sobre los fatimíes, quienes no hacía mucho habían logrado conquistar Egipto (año 358/969) y establecer su nueva capital, al-Qāhira, «la triunfante» (actual El Cairo). La elección de una festividad religiosa era una forma de enlazar a los omeyas —más débiles que los fatimíes en cuanto a legitimidad genealógica— con el Profeta desde el punto de vista religioso, de la misma forma que al-Ḥakam II lo hará también con el *minbar* móvil que mandó construir para la mezquita de Córdoba<sup>74</sup>. Si la Fiesta de la Ruptura del Ayuno significaba el regreso al tiempo normal después de ramadán, también significaba el reestablecimiento del legítimo orden político con la derrota de los idrisíes: se recreaba así el orden tras el caos precedente. La presentación por parte de los poetas cortesanos de poemas era un acto de alianza obligatorio desde el punto de vista ritual y político y, en tanto que un acto corporal, formaba parte de la coreografía del poder. Además, en tanto que insignia de poder, constituía un campo en el que se enfrentaban dinastías rivales: la poesía servía para expresar los ideales de la autoridad califal y para proclamar el principio unificador del islam frente a los enemigos, tanto internos como externos, del estado. De ahí que al derrotado idrisí se le llame hereje (*mulhid*), pues el verdadero islam es el del califa al-Ḥakam II.

Parte indisoluble de este ceremonial era el regalo con el que se recompensaba al poeta. Cuanto el intercambio ceremonioso de poema y premio se rompía, ello significaba dentro de las coordenadas de la época el descenso desde la civilización a la barbarie. Así se dice expresamente a raíz de lo ocurrido durante la Fiesta de los sacrificios del año 403/1013, cuando el califa omeya de turno, Sulaymān al-Musta'in, a pesar de ser persona letrada, no recompensó a los poetas que le cantaron, acto que mostró a las claras que la época de la nobleza había acabado y comenzado la del vulgo<sup>75</sup>.

---

<sup>72</sup> S.P. STETKEVYCH, *The poetics of Islamic legitimacy: myth, gender, and ceremony in the classical Arabic ode*, Bloomington, Indiana University Press, 2002, pp. 241-282.

<sup>73</sup> T. GARULO, «La poesía de al-Andalus en época almohade», *Música y poesía. El Legado andalusí*, Barcelona, 1995, pp. 149-160.

<sup>74</sup> M. FIERRO, «The movable *minbar* in Cordoba: how the Umayyads of al-Andalus claimed the inheritance of the Prophet», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 33 (2007), pp. 149-168.

<sup>75</sup> STETKEVYCH, *The poetics of Islamic legitimacy*, p. 273.

## 10. REGALOS, ANIMALES Y CAZA

Los califas no eran generosos tan sólo con los poetas que los ensalzaban. Lo eran —sobre todo— con sus servidores para recompensar sus servicios y con sus aliados para asegurarse su fidelidad. De esta última dinámica tenemos numerosos testimonios —estudiados por Xavier Ballestín— en relación con la política norteafricana en época omeya y sobre todo bajo Almanzor. Almanzor, en efecto, se esforzó —mediante una política bien medida de hospitalidad y dones— en que los beréberes que viajaban a Córdoba estuviesen de acuerdo en ser integrados en la administración omeya (*dīwān*). Esa integración era ventajosa para todos y se formalizaba mediante la investidura de autoridad (*jil'a*), haciendo uso de una de las prerrogativas del califa, la delegación de su autoridad en sus gobernadores, funcionarios y ministros. La investidura y el cargo que iba asociado a ella se materializaba en la entrega de ricas vestiduras de seda y brocado bordadas en la fábrica real (*tirāz*)<sup>76</sup>. En este contexto, el recibir como obsequio una túnica de seda azul con bordados de oro en las mangas, o recibirla con bordados en mangas, cuello y bordes iba mucho más allá de una cuestión estética, sino que obedecía a que cada vestido correspondía a una dignidad dentro de la jerarquía de autoridad del estado. Durante la guerra contra ese príncipe idrisí, cuya derrota fue objeto de la celebración en la Fiesta de la Ruptura del Ayuno anteriormente mencionada, se hizo un considerable esfuerzo para apartar de él a los jefes de las tribus beréberes y ganarlos para los omeyas, integrándolos en la jerarquía de autoridad del sultán de Córdoba. Para los jefes eso significaba que su autoridad como responsables de sus grupos tribales se veía refrendada por el propio califa, para el califa implicaba que estos jefes se convertían en agentes de su autoridad en el Magreb. A lo largo de este proceso, los envíos de regalos que se distribuían como *jil'a* en el Magreb fueron constantes. Entre estos obsequios había no sólo los tejidos y vestimentas bordados, sino también turbantes, joyas, espadas, monturas y piezas de monedas. Como dice Ballestín, su «distribución exigía un perfecto conocimiento de la situación, poder y jerarquía de cada uno de los jefes tribales en el Magreb, tanto en el ámbito de las distintas confederaciones tribales como en el de la propia tribu de que formaba parte el jefe investido con objetos de *jil'a*. Si la persona a quien se encargó de supervisar esta labor fue Almanzor, la conclusión que se sigue de ello es que debía tener una percepción muy acentuada y completa de la autoridad, dignidad, rango y poder de todos y cada uno de los jefes beréberes con los cuales tuvo que tratar. Si esta percepción no hubiera existido en la persona de Almanzor, éste no habría podido distribuir objetos de *jil'a* entre los jefes beréberes sin ofenderlos ni suscitar cuestiones de protocolo y jerarquía de autoridad<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> Una visión de conjunto sobre esta práctica en S. GORDON (ed.), *Robes and honor. The Medieval world of investiture*, New York: Palgrave, 2001, con capítulos dedicados a los abbasíes y a los fatimíes.

<sup>77</sup> BALLESTÍN, *Al-Mansur y la dawla amiriyya*, pp. 58-9, 137-8, 151-2.

Uno de los jefes beréberes que viajó a Córdoba fue Zīrī b. ‘Aṭīyya en el año 380/991. Almanzor

lo recibió con el ejército en formación y completamente equipado y aquella jornada adquirió fama por su majestuosidad. Lo alojó en el palacio ..., le hizo libramiento de numerosos emolumentos, lo designó para la dignidad del ministerio, lo convidó a su propio palacio y se aplicó con detalle a colmarlo de beneficios: le otorgó lo más valioso en lo que respecta a los obsequios, a saber, numerosos caballos y armas, y a todo esto añadió una extraordinaria cantidad de dinero, vestidos preciosos de bella factura en gran abundancia y obsequios excelentes<sup>78</sup>.

Este mismo Zīrī b. ‘Aṭīyya hizo llegar ricos presentes a Almanzor en el año 384/994:

El regalo llegó a presencia de Ibn Abī ‘Āmir de forma sucesiva y escalonada, en una disposición y orden perfectos. Lo que más llamó la atención [de los que pudieron contemplarlo] fue lo siguiente: doscientos caballos de las más pura raza y sangre de la caballería, entre los que destacaban veinte ejemplares de caballerías con estribos, que descendían directamente de animales de belleza y formas inigualables, cincuenta cargas de equipo militar digno de aquellos que ejercen la autoridad, que entre escudos de la piel del antílope *lamt* y lanzas de acero de la India había un número enorme. Había otras cosas entre estos obsequios, que iban rodeados de especies de animales de constitución inusual, que la gente jamás había visto, entre ellos había un pájaro que hablaba con elocuencia, de voz maravillosa y de aspecto y constitución extraordinarios, un toro almizclero y un tigre de maravillosa constitución y enorme de cuerpo. Con todo esto había una jirafa, que Zīrī deseaba ardientemente que llegara viva. La recibieron de él y se hicieron cargo de que llegara [a Córdoba], pero murió en algún lugar del camino, entonces la llevaron con la piel rellena y hubo gran estupor cuando la contemplaron. Ibn Abī ‘Āmir se sintió muy satisfecho por lo que le había regalado Zīrī y le obsequió con una generosidad que sobrepasaba lo que correspondía a la retribución justa de los obsequios recibidos<sup>79</sup>.

Un autor posterior, de época meriní, conocido por su escasa fiabilidad (Ibn Abī Zar’), transforma este relato de la siguiente forma:

Se dirigió a al-Andalus y llevaba con él un regalo inconmensurable, entre el conjunto se pueden destacar un pájaro que se expresaba en árabe y en beréber con claridad y elocuencia, un toro almizclero, un antílope salvaje que parecía un caballo, animales inusuales, dos leones enormes, cada uno en una jaula de hierro, y muchos dátiles de calidad insuperable, que un dátil de estos parecía un pepino por su tamaño<sup>80</sup>.

<sup>78</sup> BALLESTÍN, *Al-Mansur y la dawla amiriyya*, p. 168, citando *Mafājir al-barbar*.

<sup>79</sup> BALLESTÍN, *Al-Mansur y la dawla amiriyya*, p. 185, citando los *Mafājir al-barbar*.

<sup>80</sup> BALLESTÍN, *Al-Mansur y la dawla amiriyya*, p. 186.



Los animales que Zīrī b. 'Aṭīyya hace llegar a Almanzor constituyen una forma de hacerle entender hasta dónde llega su influencia, a la vez que sirven también para ensalzar la gloria y majestuosidad de quien los ofrece y de quien los recibe. No es necesario extenderse sobre la simbología del león: 'Abd al-Raḥmān III tenía unos leones enjaulados, nos dice el cronista, a la manera de los tiranos de Oriente<sup>81</sup> y lo mismo se dice de Hārūn al-Rašīd, el califa abbasí de *Las mil y una noches*.<sup>82</sup>

Tanto la posesión de animales como la caza eran formas de indicar que el poseedor y/o cazador podía ejercer control sobre la naturaleza. Por lo que se refiere a la caza, la asociación entre el estatus noble y elevado y la caza viene de antiguo, especialmente de la Persia sasánida, es más, el hecho de cazar añadía nobleza a quien lo practicaba<sup>83</sup>, por lo que no es de extrañar que fuera practicado por varios califas como en el caso del califa ḥammūdī Yaḥyà b. 'Alī<sup>84</sup>. En el mundo islámico se considera que es una actividad legítima para los gobernantes si se hace como diversión, distracción y relajación: es esto lo que les distingue del cazador normal que caza por necesidad<sup>85</sup>. La composición de tratados de caza, especialmente de caza con halcones, se asocia a menudo con los califas, como es el caso de un tratado anónimo de época fatimí<sup>86</sup>.

## 11. INSIGNIAS DE PODER

Al principio se han mencionado las insignias de poder (*al-ālāt al-sultāniyya*, también *al-ālāt al-mulūkiyya* y *šī'ār al-jilāfa*) y hemos visto que de ellas no formaba parte la corona. Sí hay constancia de otras también presentes en otros ámbitos culturales y religiosos, como el trono, el sello y el cetro<sup>87</sup>.

Por lo que respecta al trono, los términos árabes para trono son *'arš* y *kursī*. Este último es un término coránico que hace referencia al trono de Dios que engloba tanto el cielo como la tierra, así como al trono de Salomón. Cuando se utiliza en relación con gobernantes se entiende como una pieza de mobiliario que concede una especial majestad a quien en él se sienta, si bien su forma no es la misma que

---

<sup>81</sup> M. FIERRO, «Violencia, política y religión en al-Andalus durante el s. IV/X: el reinado de 'Abd al-Raḥmān III», *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*. XIV. *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, ed. M. FIERRO, Madrid, CSIC, 2004, pp. 37-102, p. 75 (citando *Muqtabis* V, 24-5/41-2).

<sup>82</sup> IBN 'ABD RABBIH, *The unique necklace*, vol. II, p. 61.

<sup>83</sup> T.T. ALLSEN, *The royal hunt in Eurasian history*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006, p. 120.

<sup>84</sup> ROSADO LLAMAS, *La dinastía ḥammūdī y el califato en el siglo XI*, p. 293.

<sup>85</sup> ALLSEN, *The royal hunt in Eurasian history*, p. 122.

<sup>86</sup> F. VIRÉ, *Le tracté de l'art de volerie (Kitab al-bayzara)*, Leiden, Brill, 1967.

<sup>87</sup> Otro atributo regio era el pabellón o tienda militar, sobre el cual puede verse Susana Calvo Capilla, «La ampliación califal de la mezquita de Córdoba: mensajes, formas y funciones», *Goya, Revista de Arte*, 323, 2008, p. 94.



asociamos en Occidente a un trono, pues no suele tener respaldo<sup>88</sup>. Además, más que tronos y sillas, cortinas y alfombras son las que aparecen con mayor frecuencia en textos narrativos relativos a los ámbitos cortesanos tanto orientales como occidentales<sup>89</sup>. Un ejemplo lo tenemos en las disposiciones protocolarias adoptadas por ʿĀʿfar b. ʿUṭmān al-Muṣḥafī al ser nombrado chambelán (*ḥayīb*) por el califa Hiṣām II, convirtiéndose así en el superior jerárquico de todos los ministros: es entonces cuando se nos dice que hizo colocar su alfombra por encima de las alfombras de sus colegas en los asuntos de gobierno y que además la suya no era de brocado de seda como las demás, sino de lino<sup>90</sup>.

Más importancia que el trono parece haber tenido el anillo o sello (*jātam* o *jātim*). Así, se afirma que «cuando el imam ʿAbd Allāh [el abuelo y predecesor de ʿAbd al-Raḥmān III] enfermó, se quitó el anillo y se lo entregó, dándole a entender que lo nombraba sucesor suyo»<sup>91</sup>. La costumbre de llevar un anillo con un sello ha estado y estuvo hace poco muy difundida en el mundo islámico. Estar en posesión del sello de otra persona significaba que esa persona había delegado su autoridad. Se dice que el Profeta tuvo un sello con la inscripción *Muḥammad rasūl Allāh* (Muḥammad, el Enviado de Dios) que habría utilizado para escribir al emperador bizantino y que el tercer califa Uṭmān perdió<sup>92</sup>. No se conocen muchos casos de sellos falsificados y para la época otomana se sabe que la policía ejercía un cuidadoso control sobre los fabricantes de sellos precisamente para evitar la tentación de la falsificación. Los cronistas suelen incluir información sobre el lema que aparecía en los sellos de los califas.

Por lo que respecta al cetro, su importancia se revela en el siguiente relato que muestra al califa Hiṣām II saliendo de la reclusión a la que le había condenado Almanzor para dar constancia pública de sus buenas relaciones con el poderoso amirí. En efecto, hubo un momento (año 386/996) en que se produjo un grave distanciamiento entre el califa y Almanzor, provocado —se dice— por la madre de Hiṣām II, la vascona Ṣubḥ. La reconciliación entre ambos quedó certificada mediante una procesión pública por Córdoba, en la que Almanzor hizo salir al califa Hiṣām II

para que la gente lo viera y así [el califa] hizo aquel famoso paseo a caballo, en el cual salió [para verle] una multitud inmensa, que no la podía contar sino aquel que cuenta la duración de la vida que hay en las generaciones de la humanidad. Hiṣām iba gozoso y con espléndidas vestiduras, el turbante anudado en torno al bonete (*qalansuwa*) y el penacho colgando, en su mano llevaba el cetro, adorno y distinción exclusiva del califa. A su lado cabalgaba al-Manṣūr [Almanzor] y ante él y a pie

<sup>88</sup> Cl. HUART y J. SADAN, «kursi», *Encyclopaedia of Islam*, segunda edición.

<sup>89</sup> Numerosos ejemplos en E. MESA, *El lenguaje de la indumentaria. Tejidos y vestiduras en el Kitāb al-agāni de Abū l-Faraḥ al-Iṣfahānī*, Madrid, CSIC, 2008.

<sup>90</sup> BALLESTÍN, *Al-Mansur y la dawla amiriyya*, pp. 122-3.

<sup>91</sup> *Crónica Anónima*, p. 91.

<sup>92</sup> J. ALLAN, «khātām», *Encyclopaedia of Islam*, second edition.

marchaba [su hijo] el *ḥāḡib* 'Abd al-Malik. Los precedía el ejército, que entre los séquitos y los destacamentos del ejército permanente ... [y otros], la gente quedó sumida en estupor por su número<sup>93</sup>.

Un año después (387/998) se vuelve a producir un desfile semejante:

... al-Mu'ayyad [el califa] salió a caballo el viernes con al-Manṣūr [Almanzor] detrás suyo y al-Muẓaffar [el hijo de Almanzor] delante, a pie. Se había enrollado un turbante blanco con los penachos colgando y en la mano llevaba el cetro de los califas. Rezó en la mezquita de la congregación de Córdoba... Cuando acabó la plegaria regresó a caballo a az-Zāhira con su madre Ṣubḡ y en Córdoba no se presencié nunca un día tan esplendoroso. Después de que se instaló allí se le volvió a prestar la aclamación como Emir de los Creyentes con la condición de que se le eximiera de la responsabilidad de gobernar en favor de la estirpe de Ibn Abi 'Āmir y de que fueran ellos los que mantuvieran la autoridad allá donde había de gobernar<sup>94</sup>.

Una de las insignias del poder más llamativas es el parasol (*miẓalla*), de origen persa. Gozó de escasa difusión en el Occidente islámico, con la excepción de los fatimíes y posteriormente de la dinastía sa,dí. En el caso de los omeyas de al-Andalus, las fuentes hablan de un *mazall*, una especie de estrado que se fijaba al suelo y con una cubierta para proteger del sol<sup>95</sup>.

Por último, las banderas han constituido siempre una de las insignias más llamativas de los gobernantes, incluidos los califas. 'Abd al-Raḥmān III, durante la llamada campaña de Osma, adoptó la bandera del Águila (*rāyat al-'uqāb*)<sup>96</sup>, con el mismo nombre que una bandera del Profeta, y en la que parece haberse dibujado un águila (se dice que era *muṣawwara*)<sup>97</sup>. Las banderas son fundamentales a la hora de que se pueda visualizar el poder: como dijo Norbert Elias, la gente no suele creer en un poder, aunque sea real, a no ser que se manifieste en la apariencia exterior del monarca. Para creer, debe ver<sup>98</sup>. El famoso pendón almohade de las Navas de Tolosa es un buen ejemplo de cómo se visualiza el poder, ya que en él queda recogida la iconografía específica de los almohades, es decir, círculos y cuadrados que se inscriben unos en otros, tal y como aparecen también en las monedas y en las encuader-

---

<sup>93</sup> BALLESTÍN, *Al-Mansur y la dawla amiriyya*, p. 198. Las palabras entre corchetes son adiciones mías.

<sup>94</sup> BALLESTÍN, *Al-Mansur y la dawla amiriyya*, p. 201. Las palabras entre corchetes son adiciones mías.

<sup>95</sup> MEOUAK, «Représentations, emblèmes et signes de la souveraineté politique des Umayyades d'al-Andalus», p. 97.

<sup>96</sup> IBN ḤAYYĀN, *Muqtabis* v, 334/250.

<sup>97</sup> MEOUAK, «Représentations, emblèmes et signes de la souveraineté politique des Umayyades d'al-Andalus», p. 96.

<sup>98</sup> Cita tomada de MEOUAK, «Représentations, emblèmes et signes de la souveraineté politique des Umayyades d'al-Andalus», p. 97.





naciones coránicas<sup>99</sup>. En el caso almohade no sólo se veía, también se oía: los tambores cuadrados almohades eran una poderosa manifestación sonora de la presencia del califa<sup>100</sup>.

## 12. MÁS ALLÁ DEL MUNDO ISLÁMICO

A partir del año 1132, el rey Roger II de Sicilia estableció una oficina real (*diwān*) para la administración de su reino gracias a los consejos de Jorge de Antioquía (m. 546/1151-2), personaje que había servido a los emires ziríes de Túnez y que conocía el ceremonial fatimí. Una fuente árabe nos dice que este Jorge de Antioquía ocultó a Roger II de sus súbditos e hizo que se vistiera con vestimentas como las de los musulmanes, impidiendo que cabalgase y se mostrase en público excepto durante las fiestas, momentos en que salía en procesión, precedido de caballos adornados con sillas de montar de oro y plata y con coberturas incrustadas de piedras preciosas, con literas abovedadas y banderas, con el parasol (*al-mizalla*) sobre él y la corona sobre su cabeza. Los miembros de su administración manifestaban públicamente la magnificencia de su reinado a través de sus vestimentas suntuosas y sus excelentes caballos<sup>101</sup>. Todo esto recuerda al ceremonial de los fatimíes, también procesional y urbano, así como al de los bizantinos.

Si la compleja interrelación cultural, religiosa y política que se advierte en las pompas y ceremonias de la Sicilia normanda ha sido objeto de varios estudios, no se puede decir lo mismo del caso de la Península Ibérica, a pesar de que algunas interferencias han sido apuntadas, como es el caso del besamanos tan difundido en el ámbito musulmán y característico también de la monarquía castellana<sup>102</sup>. Una ceremonia lúdica como la de los *cavalets* del Levante peninsular tiene precedentes en el territorio islámico<sup>103</sup>. Estos paralelismos se dan en los dos sentidos. En un poema dedicado a 'Abd al-Raḥmān III se le describe como más ansioso por sus súb-

---

<sup>99</sup> Véanse las contribuciones de M. BARRUCAND, S. FONTENLA, S. PEÑA y M. VEGA en P. CRESSIER, M. FIERRO y L. MOLINA (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid, CSIC/Casa de Velázquez, 2005.

<sup>100</sup> La música cortesana se basaba en otros instrumentos, como el famoso laúd innovado por Ziryāb en época de 'Abd al-Raḥmān II. Ese tipo de música en cortes cristianas es analizado por Maricarmen Gómez Muntané en este Seminario.

<sup>101</sup> J. JOHNS, *Arabic administration in Norman Sicily. The Royal Diwan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 82 y 285-7. Véase también J. RAHEL OESTERLE, *Kalifat und Königtum. Herrschaftsrepräsentation der Fatimiden, Ottonen und frühen Salier an religiösen Hochfesten*, Darmstadt, 2009.

<sup>102</sup> Llamó la atención sobre este punto José Manuel Nieto Soria durante el Seminario.

<sup>103</sup> Los *cavalets* son mencionados en la contribución de Francesc Massip Bonet en este Seminario. Véase también del mismo autor *La monarquía en escena*, Madrid, Consejería de las Artes, 2003, pp. 108-119, y «Formas teatrales del Al-Andalus: restos del memoricidio», *Revista de Llenguas y Literatures Catalana, Gallega y Vasca*, VIII (2002), pp. 219-29.



ditos que un padre por su hijo, imagen ésta —la del padre— ausente en el repertorio musulmán clásico de imágenes del gobernante<sup>104</sup>. El estudio de estas interferencias e interrelaciones entre los ámbitos políticos y cortesanos del mundo cristiano e islámico medievales está a la espera de un esfuerzo que ha de ser transversal e interdisciplinar y gracias al cual podrán establecerse sobre base firme las similitudes y diferencias. Una diferencia que se puede ir apuntando es la aparente ausencia de transportes sobre ruedas en las ceremonias califales y cortesanas del Occidente islámico, al contrario de lo que se ha mostrado para el caso del ámbito cristiano<sup>105</sup>. Después de todo, ya es sabido que en el ámbito islámico la rueda dejó el sitio al transporte a lomos de animales de carga<sup>106</sup>.

---

<sup>104</sup> M. FIERRO, «Las huellas del Islam a debate», en F. ROLDÁN y M.M. DELGADO (eds.), *Las huellas del Islam*, Huelva, Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2008, pp. 73-96, p. 85.

<sup>105</sup> Como en el caso de la contribución de Francesc Massip Bonet en este Seminario.

<sup>106</sup> R.W. BULLIET, *The camel and the wheel*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1977.

# POESÍA, CEREMONIA Y CELEBRACIÓN EN LA *CONSOLATORIA A LA CONDESA DE CASTRO* DE GÓMEZ MANRIQUE\*

Vicenç Beltrán Pepio

Università di Roma «Sapienza»-Universitat de Barcelona\*\*

## RESUMEN

La «Consolatoria a la Condesa de Castro» de Gómez Manrique viene siendo interpretada como una aplicación del *contemptu mundi* y de la doctrina senequista para consolar a la hermana del poeta, la familia de cuyo marido había perdido sus bienes en el transcurso de las guerras civiles. El análisis de algunos aspectos de su contenido y del momento de su composición sugieren muy al contrario que el autor, bajo esta apariencia, estaba en realidad celebrando o estimulando la próxima restitución de dichos bienes, aplicando aquellos principios morales al servicio de los intereses políticos y personales de su familia.

PALABRAS CLAVE: poesía lírica, cancioneros, política, ideología, estoicismo, ascetismo.

## ABSTRACT

«Poetry, Ceremony and Celebration in The *Consolatoria* To The Countess Of Castro By Gómez Manrique». The «Consolatoria a la Condesa de Castro « by Gómez Manrique has been interpreted as the use of the *contemptu mundi* and of the Senecist doctrine to console the poet's sister, whose husband's family had lost their property during the civil wars. The analysis of some aspects of its content and moment of composition suggests quite the opposite: that the author, behind this appearance, was actually encouraging or celebrating the upcoming return of such property, applying the moral principles involved in the service of the political and personal interests of his family.

KEY WORDS: lyric poetry, *cancioneros*, politics, ideology, stoicism, asceticism.

La pompa y el ceremonial constituyen la parte más visible del conjunto de manifestaciones externas en que se traduce la magnificencia, la dignidad o la preeminencia social; se erigen en sistemas simbólicos visibles y transparentes para cualquier espectador aunque el código subyacente pueda resultar tan complejo como las minuciosas reglas del protocolo. En este sentido, las ceremonias reales resultan ejemplares en un doble sentido: porque ponen de relieve la más alta de las instituciones sociales y, sobre todo, porque están bien documentadas. El espacio ceremonial de los poderes subalternos está mucho menos estudiado a pesar de tener en

algunos casos una documentación abundante; nuestra interpretación de los datos está directamente condicionada por el material de que partimos, pero también por las tradiciones historiográficas a que nos acogemos.

La plasmación de las ideas políticas en formas literarias —y, por ende, su conversión consecuente en formas públicas de ceremonial y propaganda— ha sido repetidamente estudiada para la Castilla del siglo xv, donde el material es rico y variado, desde José Bermejo Cabrero<sup>1</sup> hasta José Manuel Nieto Soria<sup>2</sup>; la perspectiva que se adopta en estos estudios es, preferentemente, la del poder real. Siendo la Castilla de este siglo el escenario de un perpetuo enfrentamiento entre nobleza y monarquía, según acertada formulación de Luis Suárez Fernández, se echa a faltar en los estudios un conocimiento equivalente del punto de vista aristocrático que, sin duda, dejó menos documentación pero que, sobre todo, no fue objeto de una teorización como la que produjo la Iglesia<sup>3</sup> o la Monarquía. No cabe duda de que la Monarquía castellana fue el mayor promotor de las letras; pero siendo la poesía cortés también ocupación cultural favorita de la nobleza, esperaríamos encontrar en ella una notoria presencia de sus propios puntos de vista que, sin embargo, no han sido detectados hasta la fecha.

A mi parecer, tanto en los estudios literarios como en los históricos ha faltado la conciencia de que la lírica cuatrocentista en castellano era la plasmación por escrito de las inquietudes, anhelos y manifestaciones vitales de las clases dirigentes, y no una retórica vacua e intemporal como se viene aceptando desde Menéndez y Pelayo. Que el *Laberinto de Fortuna* resulta un manifiesto promonárquico resulta evidente y ha sido estudiado como tal en repetidas ocasiones; pero en los cancioneros se camuflan numerosas composiciones que sólo necesitan ser iluminadas desde cierto punto de vista para poner de manifiesto la voz de los otros agentes políticos y, en particular, la de la nobleza. En esta exposición intentaré demostrar que un supuesto poema religioso-moral de Gómez Manrique, la *Consolación a la condesa de Castro*, no es sino un poema político de celebración y de exaltación linajística.

A diferencia de cuanto sucede en la Europa moderna, la producción escrita, literaria o doctrinal, relacionada con los conflictos políticos durante el Medioevo

<sup>\*</sup> Fecha de recepción: 19-06-2009.

<sup>\*\*</sup> Esta investigación se integra en el seno de los proyectos 2005SGR00119, HUM2006-11031-C03-01/FILO y HUM2005-02738/FILO; avanza en el presente trabajo algunas conclusiones provisionales de una investigación todavía en curso.

<sup>1</sup> J. BERMEJO CABRERO, *Derecho y pensamiento político en la literatura española*, Madrid, 1980.

<sup>2</sup> J.M. NIETO SORIA, «Apología y propaganda de la Realeza en los cancioneros castellanos del siglo xv. Diseño literario de un modelo político», *En la España Medieval*, 11 (1988), pp. 185-221, que citaremos a menudo, así como su *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (Siglos XIII-XVI)*, Madrid, Ediciones de la Universidad Complutense, 1988, donde hace acopio de materiales literarios.

<sup>3</sup> La teoría política medieval nació en el seno de la Iglesia, de la cancellería imperial o de las monarquías, sobre todo como resultado de sus enfrentamientos, pero partió casi siempre de concepciones teológicas; véase la sucinta presentación de J. MIETHKE, *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos, 1993.



resultaba secundaria; las bases ideológicas en que se fundaba eran de tipo moral o religioso, no político, y la publicación de manifiestos, proclamas, sátiras o panfletos, lejos de constituir el ámbito privilegiado de lucha política y el instrumento idóneo para resolver sus conflictos, se limitaba a dar soporte teórico y presencia pública a las causas de litigios cuya resolución eficaz se oficiaba mediante negociaciones a punta de lanza o de espada, o a golpe de báculo. Al final, las decisiones se tomaban ateniéndose principalmente a la correlación de las fuerzas (preferentemente militares) de los bandos en lucha. De ahí que la relación de la literatura con la ideología, política y conflictos sociales durante el medioevo, aunque se va abriendo camino poco a poco, despierte a veces reservas por parte de algunos estudiosos<sup>4</sup>; aspecto muy comprensible si atendemos al intenso etnocentrismo y hasta miopía histórica de que adolecen gran parte de los estudios actuales sobre las ideologías<sup>5</sup>.

Por último quiero advertir que la literatura vinculada a objetivos políticos, durante la Edad Media y mucho después, no suele tratar directa o aparentemente de política. Durante el Medioevo se consideraba que el bien común es el fruto de la bondad y de la justicia, a su vez ajustadas a los preceptos divinos; por tanto, su obtención deriva necesariamente de la sintonía entre la actuación de los hombres y las normas que deben regirla. «La vida política, según la feliz expresión de [Juan de] Mena, está condicionada en gran medida por el comportamiento moral de las personas»<sup>6</sup>. Si cada uno ajusta su conducta a los preceptos divinos y morales, que son su emanación natural, si los dirigentes actúan según estos mismos principios, el bien común será el colofón necesario; el mal, la pobreza, los desórdenes y las desdichas derivan de su incumplimiento. Desde el punto de vista teórico habremos de recordar con José Manuel Nieto Soria que «ante la insuficiencia y, a veces, la complejidad [...] del lenguaje político [...] el símbolo religioso cubrirá la necesidad de comunicar mensajes políticos de la forma más vasta posible [...] el símbolo religioso posee un extraordinario poder legitimador por sí mismo aplicado a las realidades políticas»<sup>7</sup>.

A la interpretación religiosa de la vida, derivada de las enseñanzas de la Iglesia y dominante sin duda en este período, la cultura cortés superpuso concepciones de tintes más laicos, la caballería y la cortesía durante los siglos XI-XIII, el

---

<sup>4</sup> Véase particularmente S. ASPERTI, «Testi poetici volgari di propaganda política (secoli XII e XIII)», en *La propaganda politica nel basso medioevo. Atti del XXXVIII convegno storico internazionale. Todi, 14-17 ottobre 2001*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2002, pp. 533-558.

<sup>5</sup> Véase por ejemplo la concepción tan cerradamente ceñida a la Europa (con mayor propiedad, la Francia) del siglo XX de J. BAECHLER, «De l'idéologie», *Annales. Économie, Sociétés, Civilisations*, 27 (1972), pp. 641-664 y su *Qu'est-ce que l'idéologie*, Paris, Gallimard, 1976. Una visión de conjunto de las diversas concepciones de ideología que se han ido barajando a lo largo del tiempo (desde una perspectiva aún marxista) nos la da T. EAGLETON, *Ideología: una introducción*, Barcelona, Paidós, 2005.

<sup>6</sup> *Derecho y pensamiento político en la literatura española*, p. 75.

<sup>7</sup> «Apología y propaganda de la Realeza en los cancioneros castellanos del siglo XV», p. 198. Véase también J.M. NIETO SORIA, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla*, pp. 46-48, aunque la base teológica o religiosa atraviesa todo el libro.



estoicismo durante el siglo XV; sus aportaciones emergerán continuamente en este estudio pero hemos de ser conscientes de que sólo dieron variedad al cuadro de referencia sin alterar su naturaleza. De ahí que en el ámbito de la literatura política habremos de incluir obras cuya intencionalidad política no es intrínseca, no se deriva necesariamente del contenido explícito de la obra, pero resulta inevitable si atendemos al contexto en que se creó y en que fue recibida. En este contexto resultan imprescindibles conceptos como el de horizonte de expectativa<sup>8</sup>; no basta el contenido de una obra para juzgar su impacto, hemos de tener en cuenta su entorno cultural original, la ideología y los objetivos de sus creadores y receptores inmediatos, la forma en que pudo ser interpretada en su momento.

Recientemente reuní un ramillete de indicios a favor de una lectura en clave política para gran parte del cancionero de Gómez Manrique<sup>9</sup>, especialmente los grandes poemas de su madurez. Detrás de la *Querrela de la Gobernación* se evidencia la intensa campaña de la nobleza contra el gobierno de Enrique IV (que el comentario de Pero Díaz de Toledo pone paladinamente en primer plano) y el supuesto programa político o modelo de gobernante presentado en el *Regimiento de Príncipes* es, en la práctica, un elogio descarado de Isabel y Fernando, de quienes se afirma desde el prólogo que «avéis menester pocas ayudas humanas para proseguir el virtuoso camino que avéis comenzado». Basta leer uno junto al otro los dos textos para percibir cómo los mismos principios teológicos, morales y políticos podían aplicarse a la denigración de un poderoso o al encumbramiento del otro, y cómo don Gómez fue, siempre, el poeta y portavoz de su propio partido, y su poesía, un instrumento de poder y propaganda.

La «Consolatoria a la Condesa de Castro» se nos presenta, a primera vista, como lo que el autor afirma que es en la carta introductoria: «No pocas veces, muy noble y virtuosa señora, yo he seído por la señoría vuestra rogado y mandado y aún molestado que sobre el caso de esta adversa fortuna vuestra alguna obra compusiese»<sup>10</sup>. El poema comienza con una afirmación de carácter general sobre la naturaleza inconstante de Fortuna, la segunda estrofa entra ya en materia:

Mas no sé por dónde comience, señora [...],  
condesa de Castro, de Denia, de Ayora,  
a vos consolar en vuestras, agora,  
estremas pasiones, grandes agonías (est. II)

A través de las treinta estrofas y sus correspondientes comentarios en prosa, el autor va desgranando lo que podríamos considerar un poema tópico sobre los

---

<sup>8</sup> R. KOSELLECK, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 333-357 (versión original, *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989), y H.R. JAUSS, *Storia della letteratura come provocazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999, pp. 222-225.

<sup>9</sup> En el prólogo a mi *Poesía cortesana (siglo XV)*, Madrid, Fundación Castro, 2009.

<sup>10</sup> Cito siempre según mi edición para la Biblioteca Castro, núm. 55, con indicación del número de estrofa para facilitar su localización.

«casos de príncipes», tan caros a su siglo, si no lo hubiera vestido con su habitual habilidad. Precisa primero

qué cosa es fortuna y cuál es su gloria  
y cuán poco dura y cómo es mudable (est. v)

y cómo, sin embargo, se integra en el plano de la creación divina:

Crió Dios el mundo con las condiciones,  
señora, que vedes, y a los mundanos  
los cuales, vistiendo los cuerpos humanos,  
vestimos con ellos amargas pasiones,  
angustias, destierros y tribulaciones,  
a veces subiendo en grandes estados  
y otras seyendo de ellos derrocados (est. vii).

Tales ideas son desarrolladas a lo largo de trece estrofas y remachadas en prosa basándose en ejemplos de los antiguos (la caída de Atenas, Troya, Ulises, Pompeyo y César, Escipión el Africano y Aníbal) y los modernos (el infante don Enrique y el condestable Álvaro de Luna).

En este punto pone fin a su digresión histórica y pasa al centro de su argumentación: su hermana, «a quien hizo Dios tanto virtuosa/que pocas se pueden con vos igualar», digna heredera de su abuela y su madre comunes, Juana y Leonor de Mendoza, es acusada de no usar

de la muy perfecta y gran discreción  
que Dios en vos puso sin comparación,  
pues de esta fortuna vos tanto clamáis:  
que no cuidado, no, que vos inoráis  
ser estos bienes que son temporales,  
vasallos y tierras y todos metales,  
sujetos a ésta de quien querelláis (est. xxiv).

El comentario a esta estrofa es de un estoicismo ejemplar: «la vuestra reprobado discreción porque algunas veces de ésta vos veo quejarse de quejas que en otra persona serían por razonables avidas. Pero en vos, a quien sus leyes son manifiestas, parecen de razón contrarias ca ella usa con vos, señora, como con todas las más personas en virtud fuertes con las cuales continua tiene guerra [...] Sobre lo cual dize Diometrio un dicho digno de nota diziendo: ‘No sé cosa más desaventurada que aquél a quien nunca vino desventura alguna’».

Tales consideraciones son remachadas en la estrofa siguiente: «quien por lo tal gimiendo sospira/non se conforma con buena razón» (est. xxv), «que esta fortuna usa de lo suyo como nosotros, que una vez damos vuestras fazendas a unos mayordomos y otras a otros y avemos por muy malo a aquél que por le tirar lo nuestro se entristece y nos lo da con gesto turbado». Las cuatro estrofas con que termina el poema siguen por estos mismos derroteros; de los matices que las diferencian me ocuparé después. Si he hecho un análisis tan pormenorizado del desa-



rollo argumental, ha sido a fin de poner de manifiesto que nada se opone, bien al contrario, a interpretar el poema en clave moral y, según el uso del tiempo, senequista<sup>11</sup>; ni siquiera falta la aceptación del suicidio pues el de Aníbal sólo le merece el comentario «nunca la fin onrada plañir se debe»<sup>12</sup>. Bien pudiera ser simplemente, como se viene interpretando, un poema consolatorio a su hermana, casada con Fernando de Sandoval, Conde de Castro en el exilio, los bienes de cuyo padre, Diego Gómez de Sandoval, habían sido incautados por Juan II en 1432 por haber sido el más fiel partidario de los Infantes de Aragón. Creo sin embargo que, a fin de interpretar el poema con la distancia debida y en un contexto que lo haga inteligible, deberemos reconstruir su complejo entramado ideológico y, sobre todo, el contexto de estos sucesos; sólo éste nos permitirá intuir la intención del autor, la fuerza elocucionaria<sup>13</sup> que motivó su composición y que habría de ser el objetivo de toda investigación de una obra antigua, aunque la pérdida del contexto original y las dificultades de su reconstrucción vuelvan a menudo más que difícil este objetivo.

La interpretación habitual del poema<sup>14</sup> parte de una tradición intelectual que podemos resumir a través de la expertísima pluma de Rafael Lapesa: «lo fundamental es el sentido cristiano de la existencia: vanidad de los bienes mundanales,

<sup>11</sup> Aparte del ya clásico K.A. BLÜHER, *Seneca in Spanien. Untersuchungen zur Geschichte der Seneca-rezeption in spanien vom 13. bis 17 jahrhundert*, München, Franke Verlag, 1969, en versión española *Séneca en España. Investigación sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Madrid, Gredos, 1983, en los últimos años han proliferado las investigaciones sobre este tema; para una visión de conjunto de las traducciones y el eco del pensador en los escritores españoles, véase por ejemplo A. ZINATO, «Volgarizzamenti delle *Epistulae morales* di L.A. Seneca e loro diffusione nella Penisola Iberica», *Annali di Ca'Foscari. Rivista della Facoltà di Lingue e Letterature straniere dell'Università di Venezia*, 31 (1992), pp. 371-390, Tomás MARTÍNEZ ROMERO, *Un clàssic entre els clàssics. Sobre traduccions i recepcions de Senèca a l'època medieval*, pròleg d'Albert Hauf, València-Barcelona Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998, M. MORRÁS y M. LÓPEZ CASAS, «Lectura y difusión de los *Libros de Séneca* (a propósito de un testimonio desconocido)», *Revista de Filología Española*, 81 (2001), pp. 137-167, G. PONTÓN, «Un lugar de Séneca en las letras castellanas del siglo XV», *Boletín de la Real Academia Española*, 81 (2001), pp. 159-172.

<sup>12</sup> El tema es bastante conocido por haberlo promocionado abiertamente el Marqués de Santillana en su *Bías*; vv. 945-984; véase al respecto P. CHERCHI, «Pero Díaz de Toledo y su 'Diálogo e razonamiento en la muerte del marqués de Santillana'», *Historias y ficciones: coloquio sobre la literatura del siglo XV*, (1992), pp. 111-120; para aspectos más generales, R. ANDRÉS, *Historia del suicidio en occidente*, Barcelona, Península, 2003.

<sup>13</sup> El concepto fue introducido en la teoría lingüística por J.L. AUSTIN, *How to do Things with Words*, Oxford University Press-Clarendon, 1962 (ciclo de conferencias leídas en la Universidad de Harvard en 1955, edición a cargo de J.O. URMSON), Lecture VIII; para una reformulación en estricta teoría semántica, véase J. LYONS, *Linguistic Semantics. An Introduction*, Cambridge University Press, 1995, §8, pp. 234-257. Para la importancia de este factor en la interpretación de los textos, y en este caso los literarios, véase D. OLSON, *The World on paper: the conceptual and cognitive implications of writing and reading*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, que cito por la versión española, *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, Barcelona, Gedisa, 1998, especialmente p. 144.

<sup>14</sup> Para la interpretación en el actual estado de la cuestión, véase la larga nota que acompaña la edición de F. VIDAL GONZÁLEZ, G. Manrique, *Cancionero*, Madrid, Cátedra, 2003, p. 419.



Providencia rectora, vida eterna tras la muerte; pero se aprovecha algo de la filosofía estoica y se toman de la antigüedad multitud de ejemplos»<sup>15</sup>. No voy a discutir estos supuestos, aunque no esté completamente de acuerdo, como veremos; pero creo que ganaremos en profundidad si aplicamos las concepciones de los actuales estudios sobre la ideología, su configuración y su función en las sociedades humanas.

Diego Gómez de Sandoval<sup>16</sup> había recibido el condado de Castro de Juan de Navarra pero lo perdió durante la guerra de 1429; en 1436, al liquidarse los tiempos revueltos de los infantes de Aragón, fue desposeído formalmente por rebelión<sup>17</sup>. Fernán Pérez de Guzmán nos dio una semblanza suya bastante desordenada: «tardío e pesado en sus fechos, pero cobdicioso de alcançar e de ganar; cuerdo e muy esforçado, pero en su casa e fazienda negligente e de poca administraçion; no muy franco; plazianle armas e caualllos; cauallero de sana condiçion e sin hufana». Respecto a sus vicisitudes, recuerda cómo intervino a favor de Fernando de Antequera durante la guerra de sucesión a la Corona de Aragón, donde «ouo batalla con el comun de Valençia e vençiolos, que fue un abto asaz notable»; por eso «el rey de Aragon, quando rigio a Castilla, le acreçento mucho en vasallos e ofiçios, e despues el rey de Nauarra, su fijo, le dio el condado de Castro e, en Aragon, a Denia e Ayora [...] E despues, pasando los fechos de Castilla por grandes e variables mouimientos a gran daño e ditrimiento del reyno, este conde de Castro, siguiendo a su señor el rey de Nauarra, fue una vez preso en la batalla de Olmedo, e dos veces desterrado, perdiendo todo su grant patrimonio»<sup>18</sup>. Concluyendo y ordenando estos datos: por sus servicios, recibió de Juan, Rey de Navarra, el condado de Castro en Castilla, que perdió por sus actuación durante las revueltas de los infantes de Aragón, en 1429; perdonado en 1439, los perdió de nuevo. Finalmente, aunque perdonado en 1446, las dificultades derivadas del reparto de su patrimonio entre el resto de los nobles hicieron que sólo pudiera recuperar Lerma, no el resto de sus estados, si bien pudo

---

<sup>15</sup> En R. LAPESA, *Estudios Sobre Literatura y Arte Dedicados al Profesor Emilio Orozco Díaz*, Granada, Universidad de Granada, 1974, vol. 2, pp. 231-239, reimpreso en *De Ayala a Ayala: estudios literarios y estilísticos*, Madrid, Istmo, 1988, pp. 55-64, por donde cito, especialmente p. 57.

<sup>16</sup> Ya A. PAZ Y MELIA en las notas a su edición de Gómez Manrique, *Cancionero*, Madrid, Imprenta Pérez Dubrull, 1885-1886, vol. 2 pp. 354-356 (cito por la reimpresión facsimilar de Palencia, Diputación Provincial, 1991), había recogido información pertinente sobre los fracasos y triunfos políticos de la familia Sandoval durante el siglo xv; habremos de basarnos también en Fernán Pérez de Guzmán, *Generaciones y semblanzas*, que citaré por la edición de J. DOMÍNGUEZ BORDONA, Madrid, Espasa-Calpe, 1924, reimpresión de 1965 en la colección de Clásicos Castellanos, 61. Hoy disponemos de síntesis como I. GARCÍA RÁMILA, *Estudio histórico-crítico sobre la vida y actuación político-social del burgalés ilustre que se llamó don Diego Gómez de Sandoval, adelantado mayor de Castilla y primer conde de Castro y Denia (1385-1455)*, Burgos, Diputación Provincial, 1953 y de investigaciones originales como la de A. FRANCO SILVA, «El linaje de los Sandoval y el señorío de Lerma», *Anales de la Universidad de Cádiz*, 1, 1984, pp. 45-61, hoy en su *Señores y señoríos*, Jaén, Universidad, 1997, pp. 95-114, en que me baso.

<sup>17</sup> L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Nobleza y monarquía. Puntos de vista sobre la historia política castellana del siglo xv*, Valladolid, Universidad, 1975, p. 144 y P. PORRAS ARBOLEDAS, *Juan II. 1406-1454*, Palencia, Diputación Provincial-Editorial La Olmeda, 1995, pp. 176 y 184.

<sup>18</sup> *Ed. cit.*, p. 82 y 83.



seguir usando los títulos. En contrapartida, su fidelidad a Juan de Navarra había sido compensada con la concesión de Denia y Ayora. Muerto en 1455, su hijo y sucesor, Fernando de Sandoval, estaba casado con Juana de Mendoza, la hermana de don Gómez y destinataria de esta *Consolatoria*. Éste sería el fondo del cuadro sobre el que habremos de interpretar el poema.

El género consolatorio gozó de notable difusión en la literatura del siglo xv, especialmente en forma poética y epistolar<sup>19</sup>. Las violentas crisis del siglo xiv habían puesto en primer plano la fugacidad de las cosas humanas y en la primera parte del siglo xv, el elevado coste económico, humano, social y vital de las continuadas crisis políticas e institucionales no hicieron sino reforzar un sentimiento de fragilidad que resultó tierra abonada para el estoicismo senequista; no comprenderemos la literatura y la vida del siglo xv sin entender que éste no respondió sólo a una moda intelectual, sino a una necesidad vital. A diferencia de gran parte de los sociólogos actuales, la interpretación que de las ideologías hacen algunos antropólogos y psicólogos tienden a valorarlas como un aliviadero de las tensiones psicológicas y sociales, que pueden ser interpretadas, encauzadas y canalizadas por un encuadre ideológico apropiado particularmente cuando las circunstancias resultan especialmente difíciles: «el pensamiento ideológico es pues considerado como una (especie de) respuesta a esa desesperación: 'la ideología es una reacción estructurada a las tensiones estructuradas de un rol social'. La ideología proporciona 'una salida simbólica' a las agitaciones emocionales generadas por el desequilibrio social»<sup>20</sup>.

Las peculiares condiciones sociopolíticas de la Castilla del siglo xv, con sus crisis continuadas, las repentinas ascensiones y catástrofes de algunos linajes que sus protagonistas nunca dejaron de recordar (los Infantes de Aragón, Álvaro de Luna, el arzobispo Carrillo, los Pacheco...), la fragilidad de la vida en un período de guerras continuas, coincidiendo con el descrédito de la Iglesia tras el largo y conflictivo cisma de Aviñón, exigieron la búsqueda de explicaciones y consuelo en doctrinas alternativas. El estoicismo, en sus diversas formas, resultó un bálsamo muy eficaz, como lo habría de ser durante las guerras de religión en el siglo xvii, y hemos de entenderlo a la luz de esta necesidad que los hombres de su tiempo sentían de una explicación y un consuelo.

A pesar de la función que cualquier ideología cumple en la asimilación de las desdichas cotidianas, no cabe duda, incluso desde una perspectiva antropológica y cultural, de que «las ideologías comienzan a convertirse en hechos decisivos como fuentes de significaciones y actitudes sociopolíticas cuando ni las orientaciones cul-

---

<sup>19</sup> P. CÁTEDRA dedicó un rico haz de estudios a este tema entre los que destacaré «Modos de consolar por carta», en *Actas del vi Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, ed. J.M. LUCÍA, Alcalá de Henares, Universidad, 1997, vol. 1, pp. 469-487, y «Prospección sobre el género consolatorio en el siglo xv», en *Letters and Society in Fifteenth-Century Spain. Studies presented to P. E. Russell on his eightieth birthday*, ed. Alan Deyermond y Jeremy Lawrance, Tredwr, The Dolphin Book Co, 1993, pp. 1-16.

<sup>20</sup> C. GEERTZ, «La ideología como sistema cultural», en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2005, pp. 171-202, especialmente p. 179.

turales más generales de una sociedad ni sus orientaciones más 'pragmáticas' y positivas alcanzan ya a suministrar una imagen adecuada del proceso político»; «el hombre se hace, para bien o para mal, un animal político por obra de la construcción de ideologías, de imágenes esquemáticas de orden social»<sup>21</sup>. La actitud estoica de templanza y su indiferencia ante la adversidad resultaba un excelente instrumento para afrontar las tensiones sociales que se ejemplificaban con las caídas de príncipes; pero a su vez la inestabilidad política, la debilidad de la monarquía y la facilidad de enriquecerse mediante las malas artes de la política impulsaba a la aristocracia a una carrera sin término, espoleada por su ambición y su adicción a la violencia. Y en este contexto, el cristianismo apenas podía ser invocado pues, a pesar de los virtuosos malabarismos de Jorge Manrique en las *Coplas a la muerte de su padre*, no resultaba fácil explicar la forma de vida aristocrática ajustándose a sus prescripciones.

Fernán Pérez de Guzmán, para caracterizar al primer Conde de Castro, usaba la expresión «cobdiçioso de alcançar e de ganar»: define así perfectamente la ideología nobiliaria que motivó los conflictos civiles en la Castilla del siglo XV, convirtiendo a los aristócratas en auténticos soldados de fortuna. El mismo Fernán Pérez de Guzmán nos advierte del adelantado Pedro Manrique, padre de Gómez y Juana, que «fue onbre de grant coraçon e asaz esforçado. Algunos lo razonaban por bolliçioso e ambiçioso de mandar e rigir; yo non lo se çierto, pero si lo fue non lo aueria a marauilla, porque todos los que se sienten dispuestos e suficientes a alguna obra e acto, su propia virtud los punje e estimula a la exerçitar e usar, ca apenas avra onbre alguno bien dispuesto a un ofiçio que non se deleyte en lo usar; e ansi este cauallero que por su grand discriçion era bastante a rigir e gouernar, veyendo un tiempo tan confuso e tan suelto que quien mas tomava de las cosas mas auia dellas, non es mucho de marauillar si se entremetia dello. La verdad es esta: que en el tiempo del rey don Iohan el segundo, en el qual ouo grandes e diuersos mudamientos, non fue alguno en que el non fuese, non a fin de deseruir al rey nin de procurar daño del reyno, mas por valer e auer poder; de lo qual, muchas vezes se siguen escandalos e males»<sup>22</sup>.

No puede extrañarnos por tanto que Gómez Manrique, hijo del Adelantado, entienda perfectamente que Julio César, del que afirma que «fue noble varón en virtud, aunque de linaje baxo», «procurar el señorío del romano imperio delibró, lo cual no mucho después en obra puso non teniendo al dicho imperio otro título nin derecho salvo el que Tulio por fermosas dize palabras, conviene a saber: que lo pensó y salió con ello»<sup>23</sup>; por eso recuerda a su hermana que los bienes que le faltan son sólo los temporales, que precisa en «vasallos y tierras y todos metales» (est. XXIV): aquéllos por los que Julio César combatió. A la vista de los precedentes tampoco puede extrañarnos que afirme, no ya basándose en conceptos escolásticos como Pérez de Guzmán, sino en la ideología oficial de la corte de Juan II, que «procurar

<sup>21</sup> C. GEERTZ, «La ideología como sistema cultural», pp. 191 y 190 respectivamente.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>23</sup> *Consolación a la Condesa de Castro* que estudiamos, comentario de la estrofa XIV.



deven los nobles y virtuosos honores, riquezas y temporales estados que, como Séneca dize, nunca fue la nobleza y virtud a perpetua pobreza condenada; pero la tal deve ser procuración sin manzellar la fama y menos la conciencia y con esto los ya dichos inquerir pueden los tales bienes y recibir cuantos assí onestamente les vinieren y retenerlos en sus casas, mas non deven fincarlos en los coraçones»<sup>24</sup>.

Este furioso individualismo halla su exponente más claro en las conclusiones que Gómez Manrique extrae de la suerte de Escipión: «Roma le fue tanto ingrata que por su ingratitud este Cornelio Cipión Aflicano se retraxo a un apartado castillo suyo y allí murió, desechado de la patria que por su braço redimió; en el cual se cumplió bien que quien faze por común faze por ninguno»<sup>25</sup>. La expresión «faze por común» resulta especialmente significativa; el «bien común» aparece en la legislación y la tratadística castellana durante los siglos de la Baja Edad Media y la apelación a este concepto como un principio de gobierno se intensifica a lo largo del siglo xv, tanto en la producción de la cancillería regia como en las actas y documentos de Cortes<sup>26</sup>. A la luz de esta afirmación de particularismo, y a tenor de los principios enunciados, don Gómez se mantiene al margen de cualquier norma que pudiera limitar la acción política de la nobleza invocando los intereses de la comunidad. Tampoco la Monarquía era a sus ojos un factor de cohesión ni podía actuar como árbitro de los intereses contrapuestos: en sus comentarios a la «Consolatoria», relatando el fin de Pompeyo en manos de Tolomeo, «a quien él mesmo rey fiziera», explica que, al ser presentada su cabeza a César, éste «aún aquel su mortal enemigo a mal teniendo, respondió que non quisiera él tanto mal para Pompeo y por esta causa él mesmo lo destruyó». Y concluye que «vulgar enxemplo es pagarse los reyes de la traición, mas non del que la faze»<sup>27</sup>.

Quizá estas tomas de posición, tan poco afines con la moral cristiana y con la teoría política de su tiempo, expliquen el tono ético general de la «Consolatoria». Las conclusiones de Rafael Lapesa, que la identificaba con el cristianismo tradicional, están justificadas por algunos rasgos bastante repetidos, sobre todo al principio y al final. Sin embargo, el tono general de la obra se aparta de lo que habían sido los principios consolatorios tradicionales de la literatura cristiana, basados por lo general en el *contemptu mundi*: el menosprecio de las cosas terrenas y de los bienes percederos para ganar el cielo al que se llega con sufrimientos. Muy al contrario, Gómez Manrique legitima la codicia de los bienes terrenos con una cita de Séneca y no ofrece en ningún modo una compensación ultraterrena. Quizá el tono doctrinal de la obra nos venga dado por el comentario equívoco a la estrofa VIII: «San Gregorio, declarando la parábola de la simiente que cayó entre las espinas a las cuales los vanos honores y riquezas humanas compara, dize que con trabajo se ganan y con temor se poseen y con dolor se dexan, y que así como çarças están de todas

<sup>24</sup> *Ibidem*, comentario a la estrofa xxvii.

<sup>25</sup> *Consolatoria a la Condesa de Castro*, comentario a la estrofa xv.

<sup>26</sup> J.M. NIETO SORIA, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla*, especialmente pp. 149-150.

<sup>27</sup> Comentario a la estrofa xiii.



partes de agujijones cercadas; pero puesto que así sea, y más que nuestro Salvador dixo ser de los pobres de espíritu el reino de los cielos, no veo dexar a ninguno estos honores vanos nin riquezas espinosas, mas a la fin ellas dexan a todos». Resulta lícito preguntarse si con esta cita pretende explicar la debilidad humana o mejor aún justificar, por ser común a todos los mortales, el apego a los bienes terrenos. Sí quiero insistir en la solución que le sugiere a su hermana ante los golpes de la adversidad: pueden los nobles «inquerir [...] los tales bienes y recibir cuantos assí onestamente les vinieren y retenerlos en sus casas, mas non deven fincarlos en los coraçones [...] si estas riquezas y movibles estados se fueren, que no corran tras ellos, mas que sin ninguna queden turbación como aquellos a quien estas riquezas no lievan salvo a sí mesmas»<sup>28</sup>: ante los golpes de fortuna sólo cabe la entereza de ánimo; el autor tampoco sugiere otro premio ni otro consuelo que no sea terreno: «el bien vos verná aunque se demora» (est. XXVIII). No es la conclusión que propondría un pensador religioso; haríamos mal en juzgar la *Consolatoria* como aplicación de principios religiosos o morales, incluso como mera manifestación de postulados senequistas más o menos laicos; más bien parece manipular ambas tradiciones morales a fin de justificar sus propios puntos de vista. A la vista de estos elementos y, en particular, de su trascendencia para explicar la acción pública de la nobleza, más bien habremos de aceptar que, en su momento, pudiera ser interpretada e incluso concebida como un manifiesto de partido o de clase.

Una vez fijado en las veintidós estrofas primeras el marco ideológico de su meditación, es en las ocho últimas donde el autor particulariza su mensaje y donde hemos de buscar los aspectos concretos de su pensamiento y la intención que lo impulsó. Es aquí donde don Gómez personaliza la consolatoria, tratando de persuadir a su hermana de que no tiene en realidad motivos para la queja; primero porque hay lugar para la esperanza, «que el bien vos verná aunque se demora» (est. XXVIII), en segundo lugar, no faltan los bienes incluso en la peor de las adversidades:

Aunque favorable asaz vos a seído  
pues vos cumplió de gran fermosura,  
perfeta bondad con desemboltura  
de muy reposado y bivo sentido  
y non vos menguó de noble marido,  
el cual asimesmo no tanto bien ama,  
y nunca turbó vuestra clara fama  
y dióvos más fijo no dino de olvido (estrofa XXIX);

Al margen incluso de estas manifestaciones positivas de la fortuna en la vida de doña Juana, el final del poema y de su comentario resultan un canto a la esperanza. En el comentario a la estrofa ahora citada, don Gómez afirma paladinamente que la fortuna «aún fasta agora no á tenido poder, nin Dios gelo dará, para vos tirar aquellos bienes que acostumbra a los que á speramente persigue; y aún de

---

<sup>28</sup> Véase el comentario a la estrofa XXVI.





los que vos á tirado tan grandes vos da esperanças que yo ciertamente no determinarne sabría si con aquellas querría más en vuestras necesidades bevir que muy abastado con los temores que biven algunos de los que agora los bienes de la casa vuestra poseen». En la estrofa trigésima y última insiste en que «presto avrá vado vuestro disfavor» y en su comentario le aplica un pasaje bíblico: «él vos reparará como reparó a la cananea si con aquella fe le seguís y, faziendolo así, demandalde lo que él mesmo orando en el huerto a Dios padre demandó diziendo: [...] ‘Padre, si posible es, pase de mí este cáliz pero no la voluntad mía mas la tuya sea fecha’; porque respondérsevos pueda lo que a la dicha Cananea: [...] ‘Mujer, grande es la tu fe; fágase como tú pides’». Podríamos pensar que son meras palabras consolatorias si no fuese por aquella afirmación tan explícita que las precede, «los temores que biven algunos de los que agora los bienes de la casa vuestra poseen». Para entenderlas en su justa medida hemos de recordar que tras la confiscación del Condado de Castro y todos los bienes de los Sandoval, Castrojeriz fue concedido al Adelantado Pedro Manrique, Portillo, a Ruiz Díaz de Mendoza, Lerma, a Íñigo de Estúñiga y Saldaña, a Fernando López de Saldaña<sup>29</sup>. Pero tales temores podían volverse más que reales en un momento muy concreto que habremos de determinar.

La cronología<sup>30</sup> de la *Consolatoria* viene fijada por su referencia a la ejecución de Álvaro de Luna (3 de junio de 1453) y por una cita de los *Proverbios* de Marqués de Santillana, respetadísimo por don Gómez que a su muerte, el 25 de marzo de 1458, le dedicó una sentida y espléndida elegía<sup>31</sup>, una de sus más interesantes composiciones. En la *Consolatoria* nos dice de él «que es caudillo» o sea que está todavía vivo. Hemos de situarnos por tanto en los primeros y felices años del reinado de Enrique IV. Si volvemos la vista a los Sandoval, sus perspectivas cambian por completo tras la ejecución de Álvaro de Luna, cuando los bandos inician las bases de una reconciliación. En 1456 Juana Manrique pudo tomar posesión de Cea y se llegó a pactar una indemnización a cargo del patrimonio real que substituyera los bienes repartidos a otros nobles pero el fracaso de la campaña de Granada en 1457-1458 y la reanudación de las luchas civiles dio al traste con las esperanzas de los Sandoval que no se concretaron hasta el reinado de los Reyes Católicos<sup>32</sup>. Por tanto, aquellos los «temores que biven algunos de los que agora los bienes de la casa vuestra poseen» a los que Gómez Manrique aludía casi de pasada eran una causa muy seria de preocupación, no un leve contratiempo como él parece sugerir.

Empezamos así a reconstruir los artificios del autor, las manipulaciones de la realidad que no son pocas. Ya Rafael Lapesa observó que, siendo doña Juana dos

<sup>29</sup> A. PAZ Y MELIA, *Ed. cit.*, p. 354.

<sup>30</sup> R. LAPESA, «Poesía docta y afectividad en las consolatorias de Gómez Manrique», pp. 55-56, había fijado ya estos hitos y la cronología efectiva del poema en el mismo contexto que vamos a reconstruir.

<sup>31</sup> Número 57 de mi edición.

<sup>32</sup> La reconstrucción de estos vaivenes territoriales y jurisdiccionales fue magistralmente sintetizada por A. FRANCO SILVA, «El linaje de los Sandoval y el señorío de Lerma», especialmente pp. 102-104.





años más joven que don Gómez, carecen de sentido las referencias a su relación maternal, que atribuye al hecho de estar ella casada con un poderoso mientras el autor era sólo un segundón afortunado<sup>33</sup>. A mi parecer, don Gómez se aparta de la verdad al menos en dos puntos esenciales. El primero es la gran desdicha de que desea consolar a su hermana, la pérdida de «vasallos y tierra y todos metales» (est. XXIV). Es cierto que los perdió en Castilla, pero no parece menos cierto que las concesiones territoriales de Juan de Navarra y el Magnánimo en Valencia son una compensación y difícilmente hubieran tenido lugar sin la hecatombe castellana; la situación hubiera podido plantearse a la inversa: en lugar de llorar la inestabilidad de los bienes de fortuna, exaltar el individualismo y rechazar el servicio desinteresado al común y a la Monarquía, el caso de los Condes de Castro pudiera ser presentado como un ejemplo de recompensa a su fidelidad con el linaje real aragonés y a la virtud cívica del servicio fiel. Pero, sobre todo, es radicalmente falso que en 1456-1457 la Condesa de Castro necesitara ser consolada: por vez primera, el linaje de su marido veía la devolución de los estados castellanos al alcance de la mano, habiéndose de sumar éstos a las concesiones compensatorias recibidas en Valencia; era precisamente entonces cuando la fortuna les sonreía como no lo había hecho desde la aciaga derrota de 1429. La *Consolatoria* se escribe cuando los Sandoval están a punto no sólo de recuperar sus bienes castellanos, sino también de doblar su patrimonio y poder por un golpe político afortunado, por una coyuntura favorable a su partido. La doctrina estoica no tenía ninguna relación con el caso, los altibajos de fortuna los habían provocado ellos mismos con su acción política, la moral cristiana la habían conculcado sistemáticamente con actuaciones concebidas desde el más puro egoísmo personal y de clase, por simple ánimo de lucro, con daño de terceros y perjuicio continuado del común y de la Monarquía; o, cuando menos, podían ser acusado de participar en contiendas entre cristianos, poco justificables desde el punto de vista ético y político. En toda esta historia lo único que destaca es la rapacidad de un linaje que, apoyándose en una parte de la familia real, aspira a incrementar incansablemente su riqueza y su poder sin reparar en medios; o, aplicando otra vez un juicio benevolente, su fidelidad a los Trastámara aragoneses desirviendo a sus reyes.

A la luz de estos datos creo posible postular que el uso de la forma consolatoria es una argucia usada por don Gómez para dar un marco intemporal y moralmente enaltecedor a los altibajos de fortuna de la familia política de su hermana: al presentar el caso de los Sandoval como un ejemplo ético se justificaban sus reclamaciones materiales como un acto de reparación justa no sólo desde el punto de vista político, sino también desde una perspectiva moral y social. En realidad la *Consolatoria a la Condesa de Castro* ha de ser entendida como un acto de enaltecimiento linajístico, una celebración y, por qué no, un instrumento legitimador, un acto de lucha política, un manifiesto de partido y una reclamación de los bienes perdidos.

No podemos olvidar, sin embargo, la advertencia de Karl Mannheim en cuanto a los juicios morales sobre las actitudes públicas: «empezamos a considerar

---

<sup>33</sup> «Poesía docta y afectividad en las consolatorias de Gómez Manrique», p. 56.



las ideas de nuestro adversario como ideología sólo cuando dejamos de considerarlas como mentiras descaradas y cuando percibimos en su total comportamiento una ausencia de fundamento que consideramos como función de la situación social en que se halla»<sup>34</sup>. El entorno intelectual y jurídico en que se produjeron las luchas de bandos era particularmente hostil a la nobleza; el pensamiento político y jurídico, a lo largo del Medioevo, se había ido decantando a favor de la autoridad monárquica y el cesarismo humanista acentuó esta evolución. Los nobles necesitaban, como toda colectividad que busca legitimar su actuación, una ideología que los sustentase, basada en una corriente de pensamiento de prestigio reconocido; sobre ella podían desarrollar lo que llamó Mannheim un pensamiento utópico: «incapaz de diagnosticar correctamente una situación real de la sociedad, no les interesa en forma alguna la realidad; antes bien, se esfuerzan en su pensamiento por cambiar el orden vigente. Su pensamiento nunca es un diagnóstico de la situación: sólo puede servir para orientar la acción»<sup>35</sup>. Don Gómez, durante los años conflictivos de la lucha aristocrática contra Juan II y Enrique IV, estuvo ininterrumpidamente alineado en el bando hostil al Rey, con el arzobispo Carrillo y los miembros del partido aragonés cuya columna vertebral estaba formada por los Manrique y los Enríquez; en la *Querrela de la gobernación* puso literalmente su pluma al servicio de su partido, como pone de manifiesto la glosa de Pero Díaz de Toledo, servidor de la casa del Arzobispo.

Por otra parte, el senequismo, en la versión que nos da la *Consolatoria a la condesa de Castro*, podía ser la coartada perfecta para autorizar a los nobles a «inquerir [...] los tales bienes y recibir cuantos así onestamente les vinieren y retenerlos en sus casas»; el conocimiento y aceptación de Séneca por los grupos dominantes en las sociedades ibéricas del siglo XV podía dar a sus pretensiones la dignidad intelectual y moral que les faltaba, legitimar, por tanto, la revuelta solitaria de cada noble, o de un grupo de ellos, contra la injusticia que según ellos dominaba la sociedad y los errores en la política regia. Sospecho que el creador de este uso ideológico de Séneca no fue don Gómez, sino su admirado «caudillo» el Marqués de Santillana: es el estoicismo el que permite al sabio gobernante Bías enfrentarse a las fuerzas telúricas de la fortuna para reconfortar con su ejemplo los ánimos del Conde de Alba, encarcelado por Álvaro de Luna en 1448. Obviamente, no puedo ahora analizar en profundidad este proceso; valgan en todo caso estos apuntes como propuestas metodológicas para un futuro análisis de las corrientes ideológicas en la poesía y en la cultura cortesana del siglo XV.

Creo por tanto que hemos de trascender el contenido explícito de los textos poéticos y situarlos en su contexto si queremos ir más allá de la superficie de las cosas, penetrar en su meollo ideológico y, por tanto, en su comprensión cabal. José Manuel Nieto Soria invitaba a los historiadores «a adoptar una actitud menos

---

<sup>34</sup> *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, que cito por la traducción española de S. ECHAVARRÍA, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 95.

<sup>35</sup> *Ideología y utopía*, p. 73.



despreciativa hacia las obras literarias, sin cuya consideración nunca se podrá llegar [...] a conclusiones definitivas ni siquiera suficientes. Por supuesto, no habrá de hacerse de ellas una lectura ciega, sino cargada de profundo sentido crítico, prestando especial atención a la finalidad y a los móviles del escritor»<sup>36</sup>. La poesía cuatrocantista no es un artificio retórico alejado de la realidad; a veces (en los poemas amorosos, por ejemplo) refleja una utopía personal y social, otras, como en el que estamos estudiando, bajan al nivel del panfleto político, del que sólo la dignidad de los principios morales en que se apoyan y su excelente factura artística han sido a veces capaces de rescatarlos. Al emanciparlos de su contexto podemos enaltecer su mérito, como en la *Consolatoria*, o banalizarlos, como solemos hacer con la poesía erótica. Sólo los comprenderemos cabalmente si somos capaces de reconstruir el entramado ideológico que los sostiene (o sea, la intencionalidad del poeta, su fuerza elocucionaria) y situarlos en el horizonte de expectativa de sus destinatarios y lectores; es en estos parámetros donde queda de manifiesto la función que en su momento cumplieron, la única que nos permitirá ir más allá de la superficie de las cosas.

Volviendo al texto de la *Consolatoria*, si mi interpretación es correcta, ha de ser entendida como un poema de celebración cortesana; cuando la fortuna sonreía a los Sandoval, su cuñado Gómez Manrique colaboró en lo que hemos de suponer celebraciones de su buena ventura escribiendo un canto a los méritos de la adversidad. La satisfacción de los Condes de Castro había de ser crecida, pues habían recibido méritos doblados, tanto materiales como espirituales. No sabemos mucho de cómo se utilizaban estos textos en las ceremonias cortesanas de Castilla; en el ámbito del autor sólo contamos con la glosa de Pero Díaz de Toledo a la *Querrela de la Gobernación*: «en presencia de la muy noble y muy reverendísima paternidad vuestra ovo fablas de diversas opiniones cerca de un dezir o coplas que el noble cavallero Gómez Manrique ovo compuesto: algunos, interpretando la sentencia y palabras de algunas de las coplas a no sana parte, en manera de reprehensión; otros, afirmando ser verdad lo en las coplas contenido y non aver cosa que calupniar en ellas»<sup>37</sup>. Podemos interpretar que el poema se convirtió en motivo de debate, quizá después de una lectura pública en la corte del Arzobispo.

Cómo pudo suceder esto nos lo puede ilustrar otro servidor de Juan de Aragón y Navarra, el poeta catalán Joan Berenguer de Masdovelles. Un encendido panegírico de la familia real va precedido en el autógrafo de su cancionero por una extensa rúbrica que constituye un documento excepcional de sociología de la literatura: «La hobre deual *scrita* fiu jo, johan berenguer de masdouelles, per la noua entrada en lo regne del s[enyo]r r[ei] don johan; La qual lj presentj en la vila de vilafrancha a xvij de janer any MCCCCLviiiijº, en la casa de johan terre hun lo dit s[enyo]r posaua, presents lo reuerent mestre de muntesa he de sent jordj, Lo fill del dit s[enyo]r que era mestre de calatraua, don pedro durreya, don caros, mossen

---

<sup>36</sup> J.M. NIETO SORIA, «La ideología política bajomedieval en la historiografía española», *Hispania*, 50, 1990, pp. 667-681, especialmente p. 680.

<sup>37</sup> Véase mi edición, p. 519.

rebolledo he don llop de gurreya, ffill de mossen martj torrellas, he molts daltres homens donor. la qual, apres aguj llegida he presentada al dit s[senyor], lo dit mestre de montesa pres he torna llegir»<sup>38</sup>. El poeta no pudo dejar de anotar este éxito literario y social en su cancionero, donde menudean las rúbricas de este tenor. Por otra parte, el Rey debía ser muy sensible a este tipo de servicios, pues le recompensó con la localidad de l'Arboç, cerca de Vilafranca del Penedès<sup>39</sup>.

Las circunstancias son favorables para trabajos de este tipo. En los últimos treinta años la aportación de los estudiosos de la poesía cuatrocentista ha sido cuantiosa y hoy disponemos de ediciones altamente fiables para los textos significativos y de conocimientos abundantes sobre los principales poetas del período. A su vez, la investigación histórica ha sido igualmente profunda; no sólo se han intensificado los estudios sobre cada reinado y las publicaciones de crónicas, sino que paralelamente han aparecido numerosísimas investigaciones sobre los principales linajes y han sido publicados ingentes colecciones documentales. En el aspecto metodológico, la atención cada vez más intensa a los componentes ideológicos y culturales de la historia ha puesto a nuestra disposición un utillaje antes inimaginable. Una vez ha dado ya fruto granado la revolución estructuralista y los estudios de las formas literarias, es hora de volver a poner la producción literaria sobre el fondo de los debates ideológicos e intelectuales de su momento, de volver nuestra atención hacia su trasfondo vital y de convertirla de nuevo en un instrumento eficaz de investigación histórica, un testimonio de su época; éste es el sentido original de la palabra Filología.

---

<sup>38</sup> Biblioteca de Catalunya, ms. 11, f. 134r; puede verse la edición de R. ARAMON I SERRA, *Cançoner dels Masdovelles. Manuscrit 11 de la Biblioteca de Catalunya*, Barcelona, Biblioteca de Catalunya, 1938, núm. 161. Traduzco el texto, no fácil de interpretar por la grafía caprichosa del autor y por los anacolutos: «La obra escrita a continuación la hice yo, Joan Berenguer de Masdovelles, con ocasión de la reciente entrada del señor rey don Juan; la cual le presenté en la villa de Vilafranca [del Penedès] el 17 de enero del año de mil cuatrocientos cincuenta y ocho, en la casa de Joan Terré donde dicho señor se alojaba, presentes el reverendo Maestre de Montesa y de San Jorge, el hijo de dicho señor [Rey] que era Maestre de Calatrava, don Pedro de Urrea, don Carròs, mosén Rebolledo y don Llop de Gurrea, hijo de mosén Martí Torrellas, junto a muchos otros nobles. La cual, después de leída y presentada a dicho señor [Rey], el susodicho Maestre de Montesa cogió y volvió a leer».

<sup>39</sup> R. CONDE DELGADO DE MOLINA, «Dades sobre la família dels Masdovelles», *Estudis Universitaris Catalans*. xxv. *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes oferts a R. Aramon i Serra en el seu setantè aniversari*, Barcelona, Curial, 1983, vol. III, pp. 81-96.

# ETIQUETA Y BOATO EN LA CORTE DE LOS VALOIS\*

Claude Benoit Morinière

Universitat de València

## RESUMEN

Durante el reinado de la dinastía de los Valois, que duró doscientos sesenta y un años, se creó en Francia la etiqueta y el ceremonial de la vida cortesana. A medida que se fue construyendo y estabilizando el estado monárquico, se produjo una centralización del poder real que evolucionaría hacia la monarquía absoluta. Se impone una nueva vida de corte, inspirada desde finales del siglo xv por la princesa Ana de Beaujeu, hija de Luis xi, y por Ana de Bretaña, casada en segundas nupcias con Luis de Orleans, coronado bajo el nombre de Luis xii. Este último casa a su hija Claude de Francia con el duque Francisco de Valois-Angulema, que reinará bajo el nombre de Francisco i. Gracias al aporte cultural y artístico del Renacimiento y a la ambición del rey, nace una nueva nobleza, que vive en la corte y participa de la magnificencia que rodea a la familia real. La corte se ha convertido en un órgano político y en un instrumento de poder. Es, además, una escuela de disciplina y comportamiento. Con Enrique ii y Catalina de Médicis, el boato y la magnificencia llegan a su apogeo. La reina regente, después de la muerte del rey, mantendrá el respeto de las conveniencias y el buen tono en la corte durante el reinado de sus tres hijos. Pero será el último, Enrique iii, el que fijará definitivamente el protocolo cortesano y su rígido reglamento, que durarán hasta la extinción de la monarquía francesa en 1789.

PALABRAS CLAVE: monarquía, etiqueta, ceremonia, boato, corte.

## ABSTRACT

«Etiquette And Ceremonial Life In The Valois' Court». During the reign of the Valois dynasty, which lasted two hundred and sixty-one years, etiquette and ceremonial life of courtesan life were created in France. As a monarchist state developed and stabilized, a centralization of real power took place, evolving towards an absolute monarchy. A new life in the court is established, inspired from the end of the 15th century by Princess Anne of Beaujeu, daughter of Louis xi, and by Anne of Brittany, remarried to Louis of Orleans, crowned with the name Louis xii. He marries his daughter Claude de France to the Duke Francis of Valois-Angoulême, who will reign under the name of Francis i. Thanks to the artistic and cultural achievements of the Renaissance and to the ambition of the king, a new nobility is born, which lives in the court and participates in the magnificence that surrounds the royal family. The court has become a political body and an instrument of power. It is also a school of discipline and behaviour. With Henry ii and Catherine de Medici, the pomp and splendour reached its zenith. The regent, after the death of the king, kept up with the conveniences and good tone in the court during the reign of her three children. But it will be the last, Henry iii, who finally defined court protocol and its rigid rules, which last until the expiry of the French monarchy in 1789.

KEY WORDS: monarchy, etiquette, ceremonial, pomp, court.



La dinastía de los Valois es una de las más largas de la historia de la monarquía francesa. Reinó a lo largo de 261 años, más que la dinastía de los Borbones, sacrificada trágicamente durante la Revolución francesa, al cabo de dos siglos. El reinado de los Valois comienza en 1318 con el acceso al trono de Felipe VI, para evitar que la corona pasase a manos de Eduardo III de Inglaterra o de Juana de Navarra —los herederos legales—, lo que provocaría la Guerra de los cien años. La dinastía se extingue con la muerte de Enrique III, el 2 de agosto de 1589.

Conviene distinguir entre los Valois directos, procedentes de la rama Valois de los Capetos, los Valois-Orleans —descendientes de Luis de Orleans— y los Valois-Angulema —descendientes del hijo segundo de Luis de Orleans.

A pesar de las sucesivas ocupaciones y divisiones de su reino, los Valois consiguieron reforzar el poder real al reconquistar las tierras ocupadas por los ingleses. Aunque fueran muy distintos unos de otros, lograron construir el estado monárquico. Llegaron y se mantuvieron en el poder por la aplicación de la ley sálica, lo que les obligó a luchar continuamente para defender su legitimidad.

Esta dinastía sufrió numerosas guerras (Guerra de los cien años, guerras de Italia, guerras civiles y terribles guerras de religión), epidemias de peste, y situaciones límite cuando el reino estuvo a punto de desaparecer. A pesar de todo, las fronteras del país se extendieron al recuperar el Dauphiné, Provenza y el Franco-Condado. Gracias a la guerras de Italia, el Renacimiento penetró y se desarrolló en Francia. El poder real se centralizó, se perfeccionó la administración, se creó el Parlamento y se constituyó un ejército permanente. Finalmente, los reyes de esta dinastía fueron mecenas y favorecieron el auge de las letras y de las artes.

## 1. PRECURSORAS

Mientras las primeras cortes conservaron su carácter medieval, con tendencia a una cierta austeridad fuera de las celebraciones tradicionales, la esposa de Luis XI, Carlota de Saboya, supo rodearse de una corte más numerosa y mantuvo un lujoso tren de vida y un séquito relativamente importante, si los comparamos con las cortes anteriores: «Quince damas y damiselas de honor, doce camareras ocupándose del gobierno de su casa»; además, «Su hotel comportaba más de cien oficiales domésticos, consejeros, ayudas de cámara (valets de chambre), secretarios, jefes de comedor, jefes de las finanzas, capellanes, libreros, tocadores de laúd y de zanfónía, médicos, boticarios [...], orfebres, paneteros, tapiceros, oficiales de cocina, sastres, zapateros, talabarteros, capellanes»<sup>1</sup>.

Carlota de Saboya aparece pues como la precursora de las reinas y reyes que poco a poco darían a la corte de los Valois este impresionante boato y esta rígida etiqueta que culminaría con los Borbones, en la persona del Rey Sol y la corte de Versalles.

---

<sup>\*</sup> Fecha de recepción: 24-07-009.

<sup>1</sup> J. GODARD, *Lys en Val de Loire*/6, *Une flambée d'or*, Paris, Stock, 2004, pp. 99-100.

Nos situaremos a finales del siglo XV, cuando reina todavía la rama directa de los Valois, en el momento de la desaparición de Luis XI y de la regencia de su hija Ana de Francia, más conocida por Ana de Beaujeu, apellido de su esposo Pedro de Beaujeu. Hija de un rey enemigo de todas las celebraciones, avaro, devoto y solitario, pero también de Carlota de Saboya, Ana de Beaujeu, duquesa de Borbón y regente hasta la mayoría de edad de su hermano, el futuro Carlos VIII, mantiene en Moulins con su marido una brillante corte a imagen de su poderío. En este momento, la fama de Moulins y el poder de la familia ducal alcanzan su apogeo, a pesar de la peste que destroza el ducado (el Bourbonnais). Protectores de las artes y las letras, mandan pintar el célebre tríptico del «Maestro de Moulins». La duquesa decide acondicionar el ala norte del palacio ducal. Anne de Beaujeu redacta para su hija *Las Enseñanzas de Ana de Francia a su hija Susana de Borbón*, donde aconseja a la futura princesa para su vida futura, sin olvidar informarle sobre las sutilezas de la vida cortesana.

Por otra parte, la administración ducal, reorganizada y modernizada, cuenta con unos 1.650 funcionarios, sólo en Moulins. El fasto y el brillo de esta corte ducal han sido celebrados en numerosos textos y anales, como siempre acorde con el gusto refinado de la regente.

En su libro: *Vidas de damas ilustres, francesas y extranjeras*, Brantôme alaba la casa de Borbón y a su Gran Dama en estos términos:

No hubo ni damas ni hijas de nobles casas de su tiempo que no hayan aprendido de ella alguna lección, siendo por entonces la casa de Borbón una de las más grandes y espléndidas de la cristiandad. Así, ella le daba su valor; pues aunque fuera opulenta en sí por sus grandes bienes y riquezas, ella, con su buena mano para regentarla, la enriqueció aún más. Todo le valía para dar mayor brillo a esta casa. Además de ser espléndida y magnífica por su propia naturaleza, y que no quería perder su grandeza primera, tenía también grandes bondades para sus seres queridos...<sup>2</sup>

Pero cuando realmente se observa un auge notorio del boato en la vida de la corte es con el advenimiento de la Duquesa Ana de Bretaña, convertida en reina de Francia por dos veces. Casada por intereses políticos en ambas ocasiones, para unir Bretaña al reino de Francia frente a las pretensiones inglesas y borgoñonas, fue en primer lugar la esposa de Carlos VIII, con el que tuvo cuatro hijos que murieron en su más tierna edad. Al morir el rey accidentalmente con 28 años y sin descendencia masculina, su viuda tuvo que volverse a casar con el primo del rey, Luis de Orleans (según lo convenido por la regenta Ana de Beaujeu en el matrimonio de Ana con su hermano, para que Bretaña siguiera unida a Francia). Este pretendiente al trono y heredero legal, hijo del poeta Carlos de Orleans y María de Clèves y perteneciente a la rama de los Borbón-Orleans, reinaría bajo el título de Luis XII. Veamos cómo regentó la corte real esta joven bretona conocida entonces como: «la duquesa con zuecos».

---

<sup>2</sup> BRANTÔME, *Vies des Dames illustres, Françaises et Étrangères*, nouvelle édition, introduction et notes de Louis Molland, Paris, Garnier frères, 1868.





Hasta entonces, el entorno del rey de Francia era esencialmente masculino y la palabra «corte», empleada para designar a los consejeros y allegados del rey, tenía más bien un sentido jurídico y político. Sin embargo, durante el reinado de Carlos VII, que mantuvo públicamente a su favorita Agnès Sorel, y con la influencia del rey Renato de Anjou, admirador de la cultura italiana, se había desarrollado, aunque tímidamente, una vida cortesana con una relativa presencia femenina<sup>3</sup>. Pero Luis XI suprimió todo lo relativo a la corte. Su mujer, encerrada en Amboise, se rodeó, como lo hemos visto anteriormente, de un servicio numeroso y de una corte de honor. Carlos VIII, su hijo, repartió su tiempo entre los placeres de la caza y las guerras de Italia. Ana de Bretaña, con sus embarazos sucesivos, no tuvo ninguna opción. Sin embargo, durante su segundo matrimonio, más madura y con mayor libertad, decidió crear una verdadera corte alrededor de la pareja real y diseñar su composición y funcionamiento.

Como lo diría Francisco I más tarde, «una corte sin mujeres es un jardín sin flores». Las mujeres, con su belleza y su elegancia, son el mayor atractivo de la corte. Ana de Bretaña reúne majestad y distinción. Su fuerte personalidad se refleja en su forma de vestir, en sus adornos, en los símbolos de su Bretaña natal como son el armiño, el tocado de terciopelo negro finamente bordado, sus dos perfumes: la rosa de Provins y la violeta, así como el cordón que ciñe su cintura, representando las armas ducales.

Es una mujer discreta en el vestir pero el lujo la rodea: vajillas de oro y plata, joyas, tapices blasonados, libros raros; para su solaz, perreras, pajareras, cuardras, servidumbre ataviada con los colores de Bretaña: terciopelo rojo y amarillo adornado de armiño, una guardia de arqueros que pasa de doscientos, venidos todos de su país natal.

Un enjambre de mujeres de abolengo la acompaña, permaneciendo en la corte a diferencia de las costumbres anteriores, que sólo les permitían una presencia esporádica. Ana es la primera en organizar «la gran corte de las damas», un numeroso séquito elegido entre las hijas de nobles cortesanos. Para estos era un gran honor mandar a sus hijas a formar parte de esta «bella escuela para las damas», lo que les auguraba un matrimonio de lo más ventajoso. Así, la reina consiguió reunir a las más nobles y bellas. Se encargaba de su formación y de su conducta, que tenía que ser irreprochable. Era muy estricta en este punto. Margarita de Navarra, hermana de Francisco I, cuenta, en una de las jornadas del Heptamerón, la triste historia de la pobre Ana de Rohan<sup>4</sup>, sorprendida en compañía de un pretendiente sin fortuna y, por ello, exiliada en un castillo de provincia sin poder casarse con él.

A pesar de esta severidad de costumbres, la corte resulta de lo más brillante. La presencia femenina provoca un refinamiento en los comportamientos, una búsqueda de la elegancia por parte de los hombres, un cambio de temas en las conver-

---

<sup>3</sup> Cf. S. BERTIÈRE, *Les reines de France au temps des Valois*, tome 1: *Le beau XVI<sup>e</sup> siècle*, édit. De Fallois, 1994, p. 109 y ss.

<sup>4</sup> Dama de honor de Ana de Bretaña.

saciones, una mayor cortesía, una nueva «politesse». Aparte de las labores de bordado y tejido y la música, que pertenecen a las ocupaciones femeninas tradicionales, la soberana favorece el florecimiento de las letras y de las artes. Protege a escritores, como los retóricos Jean Meschinot y Jean Marot, padre de Clément; otorga pensiones a los artistas, como al conocido iluminador Jean Bourdichon, autor de su famoso *Libro de Horas*.

El resplandor de la corte contribuye a su prestigio, y Luis XII, consciente de ello, invita a príncipes y embajadores extranjeros, encantados del trato que reciben y de la belleza y educación exquisita de las damas, entre las cuales pueden optar incluso a escoger una esposa. «La corte, entre las manos habilidosas de la pareja real, está en trance de convertirse en el instrumento político que será en los siglos venideros»<sup>5</sup>.

Para cerrar esta primera época, podemos considerar que tanto Carlota de Saboya y Ana De Beaujeu como su cuñada Ana de Bretaña fueron las precursoras de las grandes cortes de los reinados posteriores. Como lo señala Pierre Louis Roederer, «la dulzura y la cortesía de las costumbres se hacen notar en Francia desde la regencia de Ana de Beaujeu, después de la muerte de Luis XI y de la boda de Ana de Bretaña con Luis XII»<sup>6</sup>.

## 2. SU MAJESTAD FRANCISCO I

Con la muerte de Luis XII, el uno de enero de 1515, se extingue la rama de los Valois-Orleans. Numerosos cambios políticos y sociales aguardan al país en este principio de siglo. Luis XII había casado a su heredera, Claudia de Francia, con su primo el duque de Valois-Angulema, al que estaba prometida desde el 21 de mayo de 1506, cuando sólo contaba seis años<sup>7</sup>. Las bodas, celebradas el 18 de mayo de 1514, no tuvieron todo el boato y la magnificencia que se merecían. La corte, enlutada por la muerte reciente de la reina Ana, no pudo hacer gala de su riqueza y suntuosidad. Pocos fueron los invitados. La familia real vestía de negro, «ni sombra de tisú de oro o de seda, de satén o terciopelo, ni música, ni torneos». Solamente la misa y, después, la cena. Con esta boda, tan carente de fasto, contrasta la de Margarita, hermana de Francisco, con el duque Carlos de Alençon, celebración llena de vistosidad y esplendor gracias a la generosidad del rey Luis XII.

«Antes de Francisco I, no existía ni espíritu cortesano, ni costumbres cortesanas, ni nación cortesana, ni patrocinio cortesano, ni clientela cortesana, ni domi-

---

<sup>5</sup> Cf. S. BERTIÈRE, *op. cit.*, p. 113.

<sup>6</sup> P.L. ROEDERER, *Conséquences du système de cour établi sous François Ier*, Paris, Hector Bossange, 1833, p. 2.

<sup>7</sup> Sus padres se habían querellado a cuenta de este compromiso ya que Ana de Bretaña quería casar a su hija con el futuro Carlos V, en contra de la voluntad de Luis XII, que temía perder Bretaña y numerosas propiedades del reino de Francia.





nación cortesana»<sup>8</sup>, afirma Roederer. Con el advenimiento al trono del duque de Valois-Angulema, en los albores del siglo XVI, una nueva nobleza invade la corte. Se acabó la antigua nobleza militar y propietaria de grandes territorios. Bajo el barniz de la elegancia y el refinamiento, se convierte en una clase estéril y parasitaria. La caballería y su espíritu han desaparecido. Se desarrolla ahora una nueva clase, la de la gente de toga, ennoblecida por el rey, que representa la elite al servicio del monarca<sup>9</sup>.

Las diversiones de la corte se multiplican. Las fiestas, los espectáculos, el fasto cuestan tanto dinero como las guerras. Francisco gastó sumas colosales en las fiestas cortesanas, en las guerras continuas y en la construcción o mejoras de los castillos. A él se debe la primera deuda pública que produjo desórdenes en las finanzas hasta 1789.

Sin embargo, si se sigue considerando a este rey como una figura emblemática, se debe al inmenso aporte intelectual y artístico que trajo entonces el Renacimiento francés, añadiendo grandeza y magnificencia a su corte y a su reinado. Fue protector y mecenas de numerosos humanistas, músicos y poetas<sup>10</sup>, fundador del célebre Colegio de Lectores Reales —hoy, Collège de France— y llamó a su lado a grandes artistas italianos como Leonardo Da Vinci, Miguel Ángel, Benvenuto Cellini, Rosso, Primaticcio, etc.

Tampoco dejó de lado la música, arte central en todas las manifestaciones reales para dar muestra de la grandeza del reino. En efecto, la música es omnipresente en la vida de la corte: bautismos, funerales, bodas, entradas reales, recepción de príncipes o embajadores extranjeros, celebraciones de misas, bailes y otras diversiones. El rey manda reclutar chantres, cantantes, copistas, organistas, violas y toda clase de instrumentos: trompetas, pífanos, oboes, violines, laúdes etc., para el placer del oído. Llama a grandes compositores y virtuosos —Claude de Sermissy, Sandrin, Albert de Rippe— cuyos nombres fueron recogidos en los archivos de la época que explican, además, cómo funcionaban los diferentes cuerpos musicales de la corte: La Capilla, la Escudería y la nueva música de Cámara, confirmando el sitio que ocupaba la música en los pequeños y grandes acontecimientos del reino.

Para poder desplazarse con toda la corte, el rey construye o renueva suntuosos castillos a imagen de la grandeza real, en particular, los castillos de Blois, Fontainebleau et Amboise<sup>11</sup>. En este último, pasa los tres primeros años de su reino. En este momento, Amboise brilla con su más vivo resplandor. Se organiza la vida cortesana, se civiliza, se suaviza. Fiestas magníficas se van sucediendo: bailes, torneos, mascaradas, lucha de fieras, conciertos...

Los desplazamientos de la corte se multiplican. Hay que subrayar que todos los reyes de Francia fueron itinerantes por razones meramente políticas. Fue

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>9</sup> Cf. PH. CONTAMINE, «L'État et les aristocraties», extrait de la publication *L'État et ses aristocraties (France, Angleterre, Ecosse), XII-XVIIe siècle*, 45 rue d'Ulm, Paris, 1989, p. 16.

<sup>10</sup> Tales como Ronsard y Du Bellay.

<sup>11</sup> En este castillo, el soberano ha pasado gran parte de su infancia en compañía de su madre, Luisa de Saboya, y su hermana Margarita de Valois-Angulema.

para ellos la única manera de conocer a su pueblo y darse ellos mismos a conocer. Estos encuentros se hacían en un clima festivo, de júbilo, que favorecía una mayor adhesión a la monarquía. Se organizaba una especie de inmenso show, como diríamos hoy, en el que todos los espectadores estaban invitados a participar. Las ciudades empavesadas, las calles decoradas esperaban la «entrada» del rey, acompañado de la reina, que venía a dar una imagen de paz, prosperidad y confianza. Si la reina estaba encinta, tanto mejor. Encarnaba entonces la fecundidad del reino y una promesa de porvenir. También se aprovechaban estos desplazamientos para tratar asuntos económicos y administrativos y para cazar, si se presentaban las condiciones oportunas, o pedir subsidios para contrarrestar la deuda creciente del tesoro real.

Al rey, le gustan sobremanera estas entradas multitudinarias, su solemnidad, las aclamaciones, los arcos de triunfo multicolores, las justas y los torneos, las trompetas y los vítores de la muchedumbre enfervorizada. Durante el año 1517, la caravana real emprendió un desplazamiento que duraría ¡año y medio! En febrero de 1520, Luisa de Saboya, madre del rey, organiza en su ciudad de Cognac tres semanas de festividades de ensueño. Todo esto forma parte de una vasta organización para fomentar el culto a la monarquía.

Margarita, la hermana del rey, participa del brillo de la corte. Es una pieza fundamental en el cuadro complejo de la realeza de la época. Hacia 1530, juega el papel de anfitriona en la corte; asiste a las recepciones de los embajadores, se ocupa de obras de caridad. Se ha convertido en la inspiradora a la que se dedica todo lo que se escribe. Tiene más encanto que la buena Claude de Francia, deforme y siempre embarazada, y más, también, que la reina Eleonor (hermana de Carlos v), segunda esposa de Francisco. Además, posee una gran cultura y una profunda inteligencia. Un abismo intelectual y moral separa a las dos mujeres. Profesa una verdadera adoración hacia su hermano y ha intervenido, cuando ha sido necesario, en los asuntos del reino<sup>12</sup>.

En cuanto a la reina, se limita a su papel de reina: el de la representación. Entre 1532 y 1534, sigue a la caravana real a todas partes; toma parte en los cortejos, las entradas, los desfiles, fiestas con hogueras, festines, paradas. Ocupa el lugar que le corresponde en las ceremonias y recepciones. Existen pruebas iconográficas de estos magníficos espectáculos. En un fresco de Vassari, en el Palazzo Vecchio de Florencia, la vemos en las bodas reales de Enrique II y Catalina de Médicis, rodeada de toda la corte.

Durante el viaje de Carlos v a Francia (invierno de 1539-1540), cuando éste atraviesa el reino para desplazarse a Flandes, Francisco I hizo gala de su generosidad y magnificencia. Le recibió con gran pompa, con paradas, festines, cabalgatas, ríos de vino escanciados en las plazas públicas, intercambios de regalos regios y promesas.

---

<sup>12</sup> Fue la embajadora de Francia en Madrid ante Carlos v cuando Francisco I estuvo prisionero y a punto de morir.



Como resultado de esta política, la gran cortesía que caracteriza la corte real, la dulzura y la elegancia de sus costumbres, atraen sobre Francia las miradas embelesadas de los extranjeros. Todo concurre a la mayor gloria del monarca y de su país.

Pero la corte no es solamente escaparate y diversión; se considera también como una escuela de formación social. El rango implica una obligación social de representación. El mismo rey debe acordar sus gastos según su rango real. Debe satisfacer a sus obligaciones de representación<sup>13</sup>. Así, en el célebre encuentro llamado «del Campo del Paño de Oro», en 1520, entre Enrique VIII de Inglaterra y Francisco I de Francia, ambos rivalizan en cuanto al lujo que les rodea, al boato de su séquito, la elegancia y la riqueza de su vestimenta, el fasto de las festividades celebradas para esta ocasión —banquetes, torneos, fiestas de toda índole— pues se trata de impresionar y forzar la admiración y el respeto del adversario.

Iniciado por su madre y su hermana a la elegancia tanto en la vida espiritual como en el vestir y el comportamiento exterior, Francisco I buscaba siempre el refinamiento para sus trajes y tocados de corte o de gala. Marino Cavalli le describe con estas palabras: «La elegancia en la vestimenta es uno de sus rasgos distintivos [...] Resulta algo rebuscado en su indumentaria, que lleva muy engalanada y ornada con pasamanería, rica en pedrerías y adornos de valor; los jubones, tejidos en oro, están muy trabajados. Esta vida llena de delicadeza y de primera calidad contribuye, sin duda, a preservar su salud»<sup>14</sup>.

Como lo atestigua la vida de la corte, el espíritu aristocrático dominaba la mentalidad de los dirigentes, la del rey inclusive. Pero la corte no fue únicamente un lugar de diversión, de espectáculos, detrás del cual se iba elaborando y realizando una labor seria. No fue sólo esta feria de las vanidades evocada en tantos textos literarios y documentos. También fue un lugar de poder, un órgano político de primera utilidad y eficacia. Era el sitio idóneo para domesticar a los cortesanos, tenerlos controlados, evitar las sublevaciones y las infidelidades. Instrumento de control sin par, era una máquina de gran poderío e influencia sobre todo el reino. Pero, por un movimiento dialéctico, si en la corte el rey domesticaba a los cortesanos, se hallaba, a su vez, prisionero de costumbres, usos y mentalidades sobre los que no mandaba<sup>15</sup>.

Así y todo, cada uno tenía asignado un rango y una función determinados. Antes de Francisco I, los reyes sólo tenían una familia, una guardia, unos domésticos, grandes oficiales de la corona independientes pero ninguna corte habitual o permanente, sino su real casa. Pero él dio una nueva organización a la corte y a la casa real que sería demasiado largo de describir. Remito al artículo de Pierre Louis

---

<sup>13</sup> Cf. N. ELIAS, *La Société de cour*, préface de Roger Chartier, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1985 (réed.)

<sup>14</sup> C-D. DUBOIS, «François Ier et François Rabelais: aspects de la vie culturelle au temps de François Ier», *François Ier du château de Cognac au trône de France, Annales du GREH*, núm. 16, 1995, p. 252.

<sup>15</sup> P.L. ROEDERER, *op. cit.*, p. 20.

Roederer que ya he citado varias veces. Mencionaré rápidamente que los oficios se dividieron en 4 clases: servicio de honor, servicio noble, servicio ennoblecedor<sup>16</sup> y servicio plebeyo. El servicio de Honor admitió también a las mujeres. El rey multiplicó por cuatro las damas y damiselas de honor en la casa de la reina. Estableció casas semejantes para su hermana y las princesas de su familia. En todas ellas, multiplicó de forma excesiva el número de oficiales. Elegía o rechazaba personalmente a las personas que componían el personal de dichas casas.

Estas disposiciones provocaron grandes cambios en el espíritu de la corte que se hacía cada vez más atractiva por la presencia femenina. La afluencia de los grandes fue prodigiosa. Jamás se había visto tal cantidad de mujeres, de príncipes de la Iglesia —cardenales, prelados, arzobispos, obispos<sup>17</sup>—. Se marcaron las diferencias de rangos entre los oficiales, los subordinados, los cortesanos sin oficios, los títulos —la nobleza antigua y la más reciente—. La corte se hallaba separada del resto de la nación por las condiciones de su nacimiento. Aquí entraba la etiqueta para reglamentar tanto los servicios de la casa real como también los derechos y obligaciones de los cortesanos voluntarios.

### 3. LA ETIQUETA EN TIEMPOS DE FRANCISCO I

Como bien se sabe, la corte es un sistema de convenciones y coacciones. Es un espacio creador de normas y reglas, una escuela de disciplina y comportamiento. La etiqueta reglamenta el sitio, la función, la actitud, el menor gesto de cada uno. Instituye una sociedad estrictamente jerarquizada. También es un instrumento de dominación ya que permite al rey mantenerse siempre en un nivel inalcanzable por sus súbditos, cualquiera que sea su condición social.

La etiqueta y el ceremonial constituyen las dos mayores barreras entre el rey y los que le rodean. Sirven para separar al rey de los grandes y para separar a los grandes de su corte de los que no pertenecen a ella. Pero mientras la etiqueta se ocupa de la vida privada del rey —aunque ésta se desarrolle en público—, el ceremonial rige su vida pública —las ceremonias de estado.

En Francia, la etiqueta se desarrolló principalmente durante los reinados de Francisco I, de su hijo Enrique II, su nieto Enrique III y más tarde, en la corte de Luis XIV.

La etiqueta forma parte del culto monárquico. Permite al rey manifestar su satisfacción o su desagrado frente a sus cortesanos, dándoles o retirándoles el honor de servirle y estar cerca de él. Gracias a ella, se pueden marcar los grados de favor a los que el rey los eleva: figurar en la lista de un viaje a Chambord o Fontainebleau,

---

<sup>16</sup> Esto significa que un servidor del rey podía adquirir un título de nobleza al cumplir con determinados servicios. Así, el «valet» toma el título de «écuyer» y será ennoblecido mediante ciertos servicios.

<sup>17</sup> Desde la firma del Concordato en 1530, el rey los elegía personalmente.



sostener el candelabro<sup>18</sup> durante el coucher del rey o dejar de hacerlo... Ayudar al rey a ponerse la camisa es un privilegio inmenso.

La etiqueta permite también al cortesano afirmarse y dar constancia de su puesto frente a los otros miembros de la corte. Establece barreras entre los cortesanos y protege al rey de toda clase de familiaridades.

Francisco I creó el cargo de Maestro de ceremonias en la persona de Jean Pot de Chemault. Le sucedió su hijo, Guillermo Pot de Rhodes, inspirador de las reglas que formarían la etiqueta de la corte. Recibió el nombramiento de Gran Maestro de ceremonias.

Por su parte, el rey no pierde ocasión de afirmar su autoridad. Le pertenece la fórmula bien conocida: «Ya que tal es nuestro buen placer» que rubrica sus escritos. También la expresión «Vuestra Majestad» comienza a usarse durante su reinado. Este tratamiento está reservado para las relaciones internas entre el rey y sus súbditos.

Está prohibido que las mujeres presenten algo al rey. Si reciben algo de su mano, deben besarla.

En la habitación de la reina, sus damas y damiselas se sientan en el suelo. Son imposiciones de la etiqueta. Para ser considerado como noble de origen, hay que poder probar ciento cuarenta años de nobleza reconocida. Digamos que esta condición estaba reservada para los hombres. En cuanto a las mujeres, bastaba que fueran ricas y hermosas, o sea, del agrado del monarca.

El rey se preocupó de marcar diferentes grados entre la realeza y la corte, la corte y la ciudad, la nobleza cortesana y la nobleza inferior, entre los mismos cortesanos. Había comprendido que esta diferencia entre los grados favorece el poder, incitando en los inferiores el deseo de elevarse.

La mayoría de los cortesanos padecían el temor de ser olvidados y mantenían viva la esperanza de una futura promoción. Todos tenían el deseo de agradar a Su Majestad.

Además, la corte obligaba a cultivar ciertas cualidades, tales como el arte de observar a sus semejantes, el de observarse a sí mismo para disimular sus sentimientos y sus pasiones, para reprimir su ira y permitía aprender el arte de manejar a los hombres.

En definitiva, Francisco I quiso que la organización de la corte y su etiqueta fueran útiles al gobierno de la nación.

#### 4. EL BRILLO DE LA CORTE DE ENRIQUE II

A la muerte de Francisco I, el 31 de marzo de 1547, el trono pasa a su segundo hijo Enrique II —ya que el primogénito, Francisco II, muere en 1536, con

---

<sup>18</sup> Se trata de un pequeño candelabro de oro que un *valet de chambre* lleva cuando el rey se acuesta y que éste manda entregar a uno de sus cortesanos para que lo sostenga mientras él se va desvistiendo, lo que representa un gran honor para el que ha sido elegido por Su Majestad.



dieciocho años—. Enrique se había casado con Catalina de Médicis en 1533. Hija de Lorenzo de Médicis y Madeleine de la Tour, y huérfana con tan sólo tres semanas, la Duchessina, protegida sucesivamente por dos papas —León X y Clemente VII— había recibido una educación exquisita y una sólida formación entre Roma y Florencia, ciudades en la cumbre del renacimiento italiano, lo que explicaba su sensibilidad artística y su extensa cultura. La boda, preparada por el mismo Francisco I, tuvo la pompa y el boato de unos esponsales reales.

La nueva reina de Francia adoptó con naturalidad la etiqueta y el reglamento de la corte francesa. En las capitales italianas, había participado en recepciones y ceremonias; había conocido el lujo y la prodigalidad de los Médicis, los fastos de la Iglesia y del estado. Había podido comprobar cuánto prestigio ejercen en la imaginación popular las exhibiciones y los grandes espectáculos. Por ello, no concebía el ejercicio de la autoridad real sin estas celebraciones públicas. Sus repetidos embarazos —diez entre 1544 y 1556— no le impidieron participar en todas las fiestas de la corte, ni desplazarse de castillo en castillo, siguiendo la tradición inaugurada por su ilustre suegro.

La corte de Enrique II brilló con tal resplandor que aún se recuerda en el siglo siguiente y Mme de La Fayette la recrea en su *Princesse de Clèves*, dando a entender que sus fastos sobrepasaban los de Versalles. Los buenos modales se respetan más que en tiempos de Francisco I; los comportamientos se hacen más rígidos y es mayor el respeto de las conveniencias. Aunque la favorita, Diana de Poitiers, asista a todos los actos y las diversiones de la corte, ocupando un puesto simétrico al de la reina en las tribunas oficiales —la presencia de estas dos ilustres mujeres al lado del rey no hace sino realzar el boato y la magnificencia del entorno real.

Pero la muerte accidental de Enrique II, en un torneo celebrado con motivo de la boda de su hija Isabel con el rey Felipe II de España, el 10 de julio de 1559, convierte a Catalina en viuda desconsolada que, después de rendir honores superlativos a su esposo desaparecido, se erige en madre de reyes o regenta según las circunstancias, puestos de poder y de mando que mantendrá durante treinta años.

Los funerales del difunto duraron treinta días. Jamás se vio tanta pompa con el fin de asociar todo el reino al dolor provocado por la desaparición de un monarca. Se sigue un ritual reglamentado con minuciosidad dentro de un marco fastuoso<sup>19</sup>. El corazón y las entrañas del rey reciben sepultura aparte mientras se embalsama su cuerpo antes de meterlo en el ataúd. Entre los vapores del incienso y el fulgor de los cirios, monjes y sacerdotes de alto rango se turnan para rezar y celebrar las 6 misas diarias obligadas que resuenan en toda Francia. Se ha procedido a moldear la máscara mortuoria de la cual se saca una efigie de cera. Se ha confeccionado una figura de madera a medida del rey, ataviada con los ropajes reales —túnica de satén con flores de lis y capa de armiño—, y durante una semana, un numeroso público desfila delante de este simulacro para rendir el último homenaje a su rey.

---

<sup>19</sup> Cf. La descripción minuciosa que hace Simone BERTIÈRE en su libro: *Les Reines de France au temps des Valois*, tome 2, *Les années sanglantes*, Paris, éditions de Fallois, Paris, 1994, pp. 12-13.

Para recibir la urna que contiene su corazón, la reina encarga al artista Germain Pilon el admirable grupo de Las Tres Gracias, destinado a la iglesia de los Celestinos pero actualmente en el Louvre. Para construir la vasta rotonda que encajará las tumbas reales en Saint-Denis, acude a los mayores artistas del momento<sup>20</sup>. Este despliegue de fasto engrandece, no sólo la figura del rey, sino también la de su esposa, que comparte su gran prestigio.

## 5. CATALINA Y LA CORTE DE LOS ÚLTIMOS VALOIS

Pero las guerras de religión, las luchas internas entre las grandes familias y los terribles acontecimientos<sup>21</sup> que devastan el país parecen amenazar la magnificencia de la corte. La sucesión de tres reyes, los tres hijos varones de la pareja real, producirá periodos de luces y sombras. La muerte prematura del rey Francisco II en 1560 le otorga el mando a Catalina. Lo conservará, de forma más o menos aparente, hasta la muerte de Carlos IX y después seguirá compartiendo el poder con Enrique III.

Llegada la mayoría de edad de Carlos IX, su madre decide reorganizar la corte. Sigue convencida de que ésta constituye un incomparable instrumento de prestigio y de poder y escoge damas y damiselas de calidad, según su belleza, encanto, talento para conversar, cantar y bailar. Son el verdadero adorno de la corte y su feminidad exquisita contrasta con la aparente austeridad de la reina madre, con sus vestimentas negras de eterna viuda, su gordura y sus rasgos exentos de finura. Brantôme afirma que la corte de Catalina, a pesar de algunos escándalos, es una «escuela de virtud y buenas costumbres», y que es un «verdadero paraíso en la tierra».

Este restablecimiento quería demostrar que, como en el pasado, la nobleza seguía queriendo y apoyando a la monarquía y que Francia volvía a ser la de siempre ante los ojos del país y de los soberanos extranjeros. Incansable, Catalina organiza para el rey una vuelta a Francia que duró dos años largos<sup>22</sup>. Esta Vuelta a Francia

---

<sup>20</sup> Pierre Lescot, Bullant y Androuet du Cerceau. *Cf.* nota anterior.

<sup>21</sup> Entre ellos, la conjuración de Amboise.

<sup>22</sup> «el 13 de marzo, el cortejo emprende su ruta. Para el rey y su madre, unos enormes carruajes tirados por seis caballos [...] y unas literas de viaje llevadas por mulas, cuyo balanceo marea. Se han previsto también literas de parada descubiertas para las entradas en las ciudades. Las cuadras rebozan de espléndidas monturas [...]. Sigue el personal doméstico, médicos, cocineros, músicos, poetas, entre ellos, Ronsard. Y los bufones, los enanos, que tienen su propia 'Casa' en miniatura [...]. Y la casa de fieras. [...] los osos están aquí, sujetos por un anillo que les atraviesa el hocico. Hay también una mona, un loro, halcones, una jauría de perros de todas las razas. Una larga fila de carros y animales transportan la ropa de gala, las camas, la vajilla, además de los trajes y accesorios necesarios para los ballets y comedias. En esta 'capital ambulante', hay algunos soldados discretos. No es una expedición militar: el gran circo real lleva la paz. En su equipaje, Catalina arrastra al Consejo, los secretarios, los juristas, los embajadores extranjeros, todo lo necesario para ejercer el gobierno...», S. BERTIÈRE, *op. cit.*, pp. 106-107. (Traducción a cargo de la autora del presente artículo.)

seguía la tradición de las grandes paradas realizadas por Francisco I: visitas a los primeros vasallos, a numerosas ciudades con la ocasión de celebrar festines, fiestas, torneos, entradas solemnes, visitas familiares y diplomáticas pero, sobre todo, una ocasión única para el rey de conocer a sus súbditos y descubrir su reino. En cada ciudad, todos desfilan al lado del soberano, participando de los honores que se le prodigan, deslumbrados por los espectáculos. En unos tiempos llenos de inseguridad, este viaje, tan conforme a la tradición, resulta ser una empresa política de increíble audacia. El rey se muestra con la aureola de la pompa que corresponde a su persona sagrada. No teme a su pueblo. Por el contrario, va hacia él, lo quiere y lo asocia como antaño a la celebración de su grandeza. Se trata pues de una restauración de los fastos monárquicos en compañía de toda la alta nobleza.

Algunos años más tarde, el 18 de agosto de 1572, se celebraron, siempre por interés político, las bodas de Margarita de Valois —más conocida como la Reina Margot— con el heredero de Navarra, Enrique. El espectáculo ofrecido al pueblo de París fue grandioso.

Entre el obispado y la puerta principal de Notre-Dame, se han colocado los estrados tendidos de paño de oro por donde ha de desfilarse el cortejo nupcial, a la vista de la muchedumbre apretujada abajo. Avanza Margarita, vestida según su rango real, con la corona y la capa de armiño, rutilante de pedrerías, «y su gran manto azul con cuatro varas de cola llevada por tres princesas». El rey, vestido de sol, resplandece. La reina madre ha cambiado para la circunstancia su eterna vestimenta negra por el brocado púrpura. El público está de suerte. El intercambio de los consentimientos tiene lugar, no en el fondo de la catedral, sino al aire libre, ante los ojos de todos<sup>23</sup>.

Las festividades nocturnas son un avance de las fiestas que se celebrarán en Versalles en honor del Rey Sol. El lujo, el fasto, la belleza del espectáculo quieren atestiguar la grandeza de la monarquía reinante. A pesar de las graves amenazas que pesan sobre su porvenir, a los nuevos esposos, de momento, sólo les corresponde divertirse. Por la noche, en la gran sala del Palacio de Justicia, se celebran el banquete, el baile y la mascarada. Para el decorado, el tema elegido representa «divinidades acuáticas, caballos marinos, arrecifes, escollos, conchas y mariscos»<sup>24</sup>.

Al día siguiente, martes, cena y baile en el Louvre. El miércoles, se ofrecen:

los juegos, en un decorado propio de los misterios de la Edad Media: de un lado, el paraíso en forma de un jardín verde habitado por doce ninfas, un «cielo empíreo», una gran rueda que giraba sosteniendo los siete planetas y los doce signos del zodiaco; del otro, el infierno poblado por una multitud de diablillos que jugaban también con una rueda tintineando con campanillas<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 193.



El 25 de marzo, con motivo de su coronación, la joven reina fue paseada por todo París, rutilante de oro y perlas, en una litera tendida de tela de plata. Las celebraciones se prolongaron hasta el 30 de marzo y fueron clausuradas por un enorme banquete ofrecido por la ciudad de París en la gran sala del palacio episcopal, seguido por un baile para toda la corte.

Otro acontecimiento importante fue la recepción de los embajadores polacos, que venían a anunciar al duque de Anjou que había sido elegido Rey de Polonia, en agosto de 1573. La joven reina de Navarra fue el centro de todas las miradas. Brilló por su gran belleza y la riqueza de su aderezo —vestido de terciopelo encarnado cargado de lentejuelas con tocado a juego adornado de plumas y pedrerías—. Por su cultura y su espíritu, deslumbró a aquellos nobles con turbantes de marta cibelina que se expresaban en latín. Esta «diosa de elocuencia» sorprendió al obispo de Posen con un discurso redactado en un perfecto latín.

Más tarde, Margarita de Valois llevó la cultura y el refinamiento a la efímera corte de Nérac<sup>26</sup>. Consiguió crear y mantener durante algo más de dos años y medio un oasis de paz, de civilidad y amplia cultura: poesía, música, teatro, baile y las mismas diversiones aristocráticas que se llevan en la corte de su hermano en París. En el castillo donde había vivido su tía abuela Margarita de Navarra, hermana de Francisco I, se habla y se discute sobre ciencia, moral y filosofía. La reina atrae a todos los eruditos, sabios y poetas de la región del suroeste. Du Bartas y D'Aubigné residen allí mismo. Montaigne pasa temporadas en la corte. Gracias a la reina, se produce un refinamiento en las costumbres y se adhiere a las teorías neoplatónicas que predicán el amor honesto, considerando al amor humano como reflejo del amor divino y sublimando las relaciones amorosas entre hombres y mujeres. El espíritu de la corte de Nérac ha sido comparado con el que propuso Rabelais para su célebre Abadía de Thélème: un remanso de paz, exento de conflictos y de duelos, una voluntad común para divertirse, una amistad recíproca entre caballeros y damas de igual nobleza y cultura. Su fama llegó hasta Inglaterra y Shakespeare situó en este lugar de ensueño su comedia *Penas de amor perdidas*.

Todos los que frecuentaron esta corte idílica sintieron una profunda melancolía cuando desapareció y lo recordaron como un paraíso perdido.

## ENRIQUE III Y LA ETIQUETA

Después de la muerte de Carlos IX, tuberculoso, su hermano le sucede bajo el título de Enrique III<sup>27</sup>. Es un joven esteta, prendido de lujo y belleza. Le encantan

---

<sup>26</sup> Los reyes de Navarra llegaron a Nérac en agosto de 1579 y permanecieron allí algo más de dos años.

<sup>27</sup> Su reino se extiende de 1574 a 1589. Tuvo que volver precipitadamente, abandonando su trono de Polonia para ocupar el que su hermano había dejado vacío. Pero las ganas enormes que tenía de ser rey de Francia no le impidieron pasar una temporada en Venecia, donde se dedicó a disfrutar y a divertirse, antes de volver a París.

los trajes rebuscados, las joyas, los perfumes y los lazos. Le obsesionan los detalles de su vestimenta. Lleva pendientes —enormes esmeraldas o brillantes—, le gusta el baile, la conversación, la compañía de las mujeres, que prefiere a la de los hombres, lo que lleva a pensar que exhibe su naturaleza homosexual. Juega a travestirse y se rodea de una corte de mignons a los que colma de toda clase de favores. Los escoge sobre todo por su belleza física, les viste a su gusto, les manda rizar el cabello, untar de pomada, inundar de perfumes; les cubre de joyas, excesos que provocan risas y burlas entre los parisinos. Aparece, ante la sorpresa de sus contemporáneos, como un «invertido». Casado por su propia voluntad con una doncella de mediana nobleza —Luisa de Lorena-Vaudémont—, la requiere a su lado para todas las ceremonias, los festines y las fiestas oficiales. Su vida, más sedentaria que la de sus predecesores, le permite permanecer más tiempo en su compañía. Siguiendo la etiqueta, la visita a diario después de la comida, cena con ella y la reina madre y pasan la velada escuchando música o bailando.

Hay que distinguir entre los bailes y danzas de corte como la volte, el bransle (Bransle de la torche) y el ballet de cour, importado de Italia y puesto de moda por la reina. Así, ella y su nuera organizaron, con la ayuda del artista italiano Belgiojoso (conocido en Francia por la traducción de su nombre, Beaujoyeux) el tan célebre Ballet comique de la Reine, con motivo de la boda del duque de Joyeuse, en 1581. Para Catalina, el ballet de corte sirve para transmitir un mensaje ideológico. Ella inventa el ballet político y lo utiliza de manera mediática para dar a sus invitados una lectura oficial de los acontecimientos presentes o futuros. En la boda de Margarita de Valois y Enrique de Navarra (1572), se representa: *La Défense du Paradis ou le Paradis d'Amour*. En la representación, participan los grandes. El argumento se inspira en la realidad. Viene a justificar este matrimonio: Enrique necesita casarse con una princesa católica para legitimar su posición. Un año más tarde, será el Ballet des Polonais, para agasajar a los embajadores que venían a ofrecer la corona de Polonia a Enrique. El ballet, organizado por Dorat, Ronsard, Jamyn y Beaujoyeux, tenía un sentido político. No era narrativo sino temático, dedicado a los dos reyes hermanos y a su madre.

Por otra parte, la reina madre no sólo ha intentado inculcar a sus hijos sus gustos artísticos, sino que, además, también les ha dado una educación protocolaria y reglamentada con unos horarios fijos y regulares y un total respeto del orden. Desde que llegó a Francia, ha luchado por engrandecer el culto monárquico, indispensable, pensaba, para fortalecer la grandeza del reino. Este culto debe obedecer a unos rituales bien definidos. Cada acontecimiento, del más pequeño al más importante, debe de estar previsto en sus más ínfimos detalles.

Madame Catherine ocupa un lugar predilecto para dar el tono de la elegancia y del *savoir faire*. Predica con el ejemplo, practicando con *donaire* y distinción ejercicios tantos físicos como intelectuales. Es una excelente cazadora, armada de su magnífica ballesta de ébano damasquinada en oro. Le encantan las artes, las ciencias, la literatura. Conoce de memoria los *Sonnets* y los *Amours* de su protegido y querido Ronsard. Trabajadora incansable, es una gran política pero, sobre todo, una gran mujer. No es de extrañar que su personalidad arrolladora marcara profundamente su entorno y su tiempo. Su gusto inmoderado por el fasto y el lujo es bien

conocido: aderezos preciosos, fiestas suntuosas. En los acontecimientos oficiales, exige un decoro estricto pero deslumbrante. En la corte, donde triunfa el ballet perfectamente reglamentado de la etiqueta, no hay nada demasiado bello o caro para celebrar la gloria de Enrique III y de la dinastía de los Valois.

Fiel al espíritu de orden y reglamentación que ha heredado de su madre, Enrique III decide reorganizar su Casa. Se trata de actualizar la tradición, de proceder a unos reajustes. Lo hace estableciendo unos reglamentos específicos, concebidos con una minucia extrema, con el fin de precisar los puntos importantes y determinar los detalles prácticos de la vida en la Corte. O sea, se dedica a fijar la etiqueta heredada de la corte del duque de Borgoña Felipe III el Bueno. Dicha etiqueta o código de los usos y costumbres constituye, como ya lo hemos señalado, un instrumento primordial del poder monárquico.

Ya, en 1576, un edicto suyo ha instaurado la prelación de los príncipes de sangre sobre los demás pares de Francia y ha consagrado la preeminencia de la familia real. En agosto de 1578, decreta una ordenanza que desmenuza el desarrollo de la vida cotidiana en sus menores detalles, inclusive las normas de higiene y limpieza elemental. Estipula, por ejemplo, que cada mañana, antes de su despertar, se debe limpiar enteramente el palacio o la residencia en la que el rey se encuentra viviendo. Esta primera ordenanza será perfeccionada y precisada por las de octubre de 1582 y enero de 1585.

Está claro que la etiqueta dicta a la Corte hasta sus gestos más insignificantes, tanto en lo cotidiano como en los grandes acontecimientos del reino, pero también coacciona fuertemente al rey. Cuando dicta la ordenanza de agosto 1578, que reglamenta la etiqueta de la Corte, es plenamente consciente de ello. Pero al codificar los usos, pretende sacralizar su real persona, a fin de que, a su alrededor, cada uno ocupe el lugar y la función que le han sido asignados. Pretende que al obedecer las normas de la etiqueta, nadie se le acerque inoportunamente y todos le rindan pleitesía.

Para terminar, he aquí con todo detalle el reglamento de un día normal en la vida de Enrique III, según las normas de la etiqueta:

La vida pública del rey comienza con el despertar, a las cinco de la mañana en verano, a las siete en invierno. Enrique III se despierta ante una asistencia restringida, compuesta por tantos pares del reino como piezas de ropa se ha de poner. Cada uno de ellos está encargado de presentarle una por una todas las piezas de su aseo, empezando por la camisa. Su primer médico, Laurent Joubert, está presente, pues tiene derecho de visita permanente a lo largo del día.

Cuando su Majestad ya está vestida, se les abre la puerta a los príncipes de sangre, a los hidalgos de la Cámara y a los Maestros de comedor, todos perteneciendo a la alta nobleza. Algunos cortesanos acreditados se juntan a este grupo, siempre que el rey los conozca personalmente. Desde la época de los Capetos, una costumbre cortesana quiere que el soberano les dirija alguna palabra. Si no puede hacerlo con cada uno, se tendrá que acordar de hacerlo otro día. Pero si se le olvida varias veces, su despiste se puede interpretar como una pérdida de favor.

Después del ceremonial del levantar, Enrique III se dirige hacia su gabinete, donde atiende a un consejo restringido, recibe a embajadores, dicta unos despa-



chos, concede sus favores. A las diez, asiste a su misa diaria; luego, a las once, se permite un corto paseo. Aparte de las ceremonias especiales, el dîner del rey, programado entre las nueve y las once según las estaciones, es una comida rápida. En esta ocasión, se muestra extremadamente exigente y puntilloso. Su caldo debe haber sido colada y no tener nada de grasa, la carne debe ser tierna y sabrosa. Cuatro arqueros vigilan el recorrido de los platos desde el office hasta la mesa real, para evitar cualquier riesgo de envenenamiento. El primer médico tiene el honor de verificar su sabor y asegurar que son inofensivos.

Después del dîner (correspondería a nuestra comida actual), el rey se va a casa de la reina Luisa y a casa de la reina madre Catalina. Durante una hora, se abren sus apartamentos al barullo de los cortesanos para un rato de esparcimiento. La que vigila este agradable recreo es la reina madre: las conversaciones, las bromas, las frases espirituales salen libremente, dentro de los límites del decoro y del respeto a Sus Majestades.

A continuación de este ritual conyugal y filial, el rey puede retirarse a sus apartamentos privados y disponer de una horita de intimidad. Según el tiempo, Enrique III sale a cabalgar, pasear o jugar al juego de pelota (Jeu de paume). Al terminar este ejercicio, entre las cinco y las seis, reúne a un nuevo consejo y se dedica a los asuntos urgentes del reino. Luego, pide su cena que comparte con las reinas. El gran maestro y el maestro de comedor mandan encender las antorchas de cera fina y los faroles; millares de luces brillan en las grandes estancias, en los pasillos y las escaleras. La ceremonia de la cena varía según las estaciones: en verano, sobre las siete, en invierno, sobre las cinco. Los príncipes y las princesas de sangre se reúnen alrededor de una procesión de servidores y de platos. En la mesa, Enrique III quiere tranquilidad y pide a los comensales que solamente hablen de temas generales como la historia o la virtud. Después, los jueves y domingos, hay baile. Estos días, los músicos esperan en la sala donde están los tronos de sus Majestades y una veintena de taburetes o escabeles para los más afortunados. Las noches restantes, se da un concierto y, en verano, se procede a dar un paseo en el que participan todos los cortesanos.

El rey Enrique III, que creó tan estricta etiqueta para controlar todos los movimientos de la corte y poder mantener siempre una distancia entre sus súbditos y su persona, fue asesinado en sus apartamentos por un monje fanático. Sus férreas medidas no lograron protegerle de la locura de su asesino. Su carácter piadoso hizo que dejara entrar al religioso sin desconfiar y éste se precipitó hacia él y le atravesó el vientre con su espada. Con él desaparecía el último de los Valois, pero el boato y la etiqueta de su corte permanecerían hasta la corte del Rey Sol e incluso hasta el final de la monarquía francesa.





Amboise.



Lousie de Savoie.



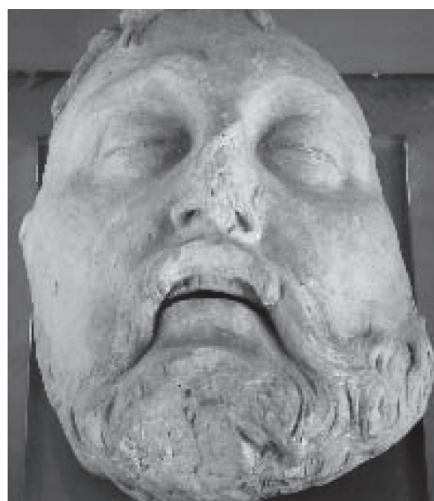
Margarita de Valois-Angoulême.



François I.



Catherine de Médicis.



Máscara mortuoria de Henri II.



Henri III y sus 'mignons'.



El balet de la Corte.



# POMPA CÍVICA Y CEREMONIA REGIA EN LA CORONA DE ARAGÓN A FINES DEL MEDIOEVO\*

Francesc Massip Bonet  
Universitat Rovira y Virgili, Tarragona

## RESUMEN

Análisis de los distintos componentes espectaculares que las ciudades organizaban para la ceremonia de recepción real, en el ámbito de la antigua Corona de Aragón y a fines del medioevo (siglos XIII-XV). Entre los distintos espectáculos identificados (Combate Naval, Hombres Salvajes, Lucha de Caballos (hobby horses), Emblemas regios, hazañas bélicas de la monarquía), se destacan tres que suponen una tempranísima recepción de Petrarca en nuestras lares: el Triunfo de Amor (Barcelona 1397), el Triunfo de la Fama (Valencia 1402) y el Triunfo de la Muerte (Barcelona 1412), espectacularización de tres de los seis Triunfos del poeta toscano.

PALABRAS CLAVE: entrada real, corona de Aragón, espectáculo medieval, triunfos de Petrarca.

## ABSTRACT

«Civic Pomp And Royal Ceremony Under The Late Medieval Crown Of Aragon». Analysis of the different spectacular components which the cities employed in the royal receptions in the realm of the Crown of Aragon and in the late middle ages (13th - 15th century). Among the different documented stagings (Naval battle, wild men, hobby horses, royal emblems, military feats of the monarchy), there are three which stand out because they constitute a very early reception of Petrarca in our culture: the Triumph of Love (Barcelona 1397), the Triumph of Fame (Valencia 1402) and the Triumph of Death (Barcelona 1412), i.e. the staging of three of the six «Triunfos» of the Tuscan poet.

KEY WORDS: Royal entry, Crown of Aragon, Medieval stagings, Petrarca's Triumphs.

Las monarquías tardomedievales fueron neutralizando los antiguos poderes feudales apoyándose en la emergente pujanza de las ciudades libres.

La realeza, con el concurso de las corporaciones urbanas, no duda en utilizar todos los medios disponibles para hacer prosperar sus programas. Y, entre otros recursos, destacan, obviamente, las manifestaciones espectaculares, siendo el teatro un de los métodos más eficaces en la creación de opinión y en influir sobre el ima-







Fig. 1. Fiesta en las Puertas de Constantinopla, *Luttrell Psalter*, England (Lincoln), c. 1325-35 (British Library, Add, MS 42130).

ginario colectivo. La corona promueve y auspicia todo un conjunto de acontecimientos espectaculares y festivos con una función claramente propagandística. Esto se observa a través de las formas más fastuosas del espectáculo político: la Entrada del rey a las ciudades de sus dominios, y los festejos de su Coronación (ver fig. 1).

La ciudad entera se transforma en escenario y al largo de sus calles, cruceros y plazas acoge espectáculos y ceremonias que se desarrollan ora en escenarios fijos, dispuestos en diversos puntos cruciales de la ciudad, sobre los que se realizan una serie de acciones, mimadas, cantadas o dialogadas, que el espectador contemplará desplazándose de un lugar a otro, y que reciben el nombre de tablados, andamios o castillos, ora en carruajes móviles, sobre ruedas, provistos de elementos simbólicos y decorados corpóreos que identifican la acción que se desarrollará sobre ellos o en su entorno, y que circulan en el cortejo procesional ante la audiencia con el nombre, propiamente, de rocas, carretas o carros, pero también, por extensión, se les llama castillo, andamio, montaña, nave, arca, entremés o misterio. Es lo que hemos bautizado como «escena lineal», en que la procesión se convierte en el máximo exponente de una teatralidad colectiva que es proyectaba a toda la población y la involucraba en la acción.

La entrada real no es una simple manifestación del poder del príncipe, sino que se basa, por tradición, en la reciprocidad de obligaciones. Es la visualización del contrato social entre Ciudadanía y Corona, es decir, entre el monarca y la burguesía urbana, a través de la imagen más efectiva de la época: la espectacular. Frente al componente de propaganda monárquica, siempre hay la capacidad de la urbe para expresarse mediante la ceremonia de la recepción regia, en la medida que la ciudad se erige en interlocutor imprescindible en el proceso de concepción y realización de la entrada. El resultado es un juego de equilibrios donde pesa tanto la tradición, con sus rituales establecidos, como las expectativas de futuro en relación con las pulsiones definidas por el inmediato presente.

\* Fecha de recepción: 02-07-2009



La ceremonia de la entrada, generalmente llevada a cabo en la primera visita del rey a una de sus ciudades, siempre comportó un componente de intercambio en que el soberano ofrecía su presencia física, portadora de la ley y de las franquicias que cada nuevo monarca debía renovar, mientras que la ciudad ponía a la disposición del rey su riqueza y bienes. Por otra parte, como escribe Nieto Soria, «el hecho de gobernar va unido al hecho de convencer, de persuadir de la conveniencia que exista este poder que gobierna» (Nieto 1993: 16). Y así a menudo en la entrada, y sobre todo en las fiestas de Coronación, el soberano, a través de la ceremonia y la exhibición espectacular, se proponía como el legítimo depositario del ejercicio del poder y como la mejor elección posible para llevar a cabo una acción de incuestionable buen gobierno. Como más cuestionada o amenazada se halle esta legitimidad, más gesticulación institucional será necesaria, y si no, fijaros cómo la actual obsolescencia monárquica es obsesivamente contrarrestada con el anual «coñazo del desfile», mensajes navideños y epifánicos, y todo tipo de acciones coercitivas al más mínimo síntoma de disidencia, sea por el fuego real o por los fogonazos sexuales que los hermanos Bécquer ya habían retratado en el siglo XIX<sup>1</sup> y que en el XXI todavía son motivo de escándalo y de persecución con leyes tan obsoletas como los que presuntamente protegen... Por supuesto que el alcalde de Puerto Real tiene todo el derecho a hablar y pervierten peligrosamente los principios democráticos quienes quieren hacerle callar (y disculpen el paréntesis)<sup>2</sup>.

La entrada real solía seguir una estructura bastante uniforme. Cuenta con tres elementos fundamentales propios del espacio urbano que marcan el desarrollo del acto: a) la puerta de la ciudad (ver fig. 2), o mejor, una de las puertas abiertas a la muralla, que es el último eco de los arcos triunfales de la Antigüedad y que se convierte en el signo fuerte que delimita la frontera entre el campo y el universo organizado del burgo; b) la calle o calles principales por donde transita el cortejo, donde se instalan los tablados escenográficos y los elementos figurativos que constituyen la vertiente teatral de la manifestación; y c) los centros urbanos donde conduce el itinerario de entrada: la catedral donde el soberano acude a dar gracias a Dios y a jurar los fueros de la ciudad, y el palacio o residencia provisional del monarca (Konigson 1975: 63-4, 110-1) (ver fig. 3).

La puerta de la ciudad contiene el simbolismo de la entrada al orden: deja fuera la imprecisión rural y da comienzo la armoniosa estructuración urbana (ver fig. 4). Pero a su vez participa del significado de un rito de lustración, de purificación; un rito del que la puerta triunfal constituía el gozne. Tras ella se podrían hallar otros arcos, permanentes o efímeros, que reiteraban el sentido de rito de pasaje, multiplicando los efectos lustrales del primer paso atravesado por el homenajeado.

---

<sup>1</sup> Valeriano & Gustavo Adolfo BÉCQUER, *Los Borbones en pelotas* [1868-69], Facsímil, Madrid, El Museo Universal 1991.

<sup>2</sup> Como sea que la Audiencia Nacional, a falta de otros menesteres, se entretiene multando a quien dice verdades como templos mientras protege vergonzosamente a una familia espuria que al parecer no tiene responsabilidad penal alguna, el paréntesis se hace absolutamente imprescindible en honor a la verdad y a la dignidad histórica.





Fig. 2. Porta Serrans de València, grabado en Francesc Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*, València, 1499 (edición Facsimil de Llibrerías Paris València, València, 1991).  
Es una construcción diseñada *ex-profeso* para la ceremonia de entrada real.

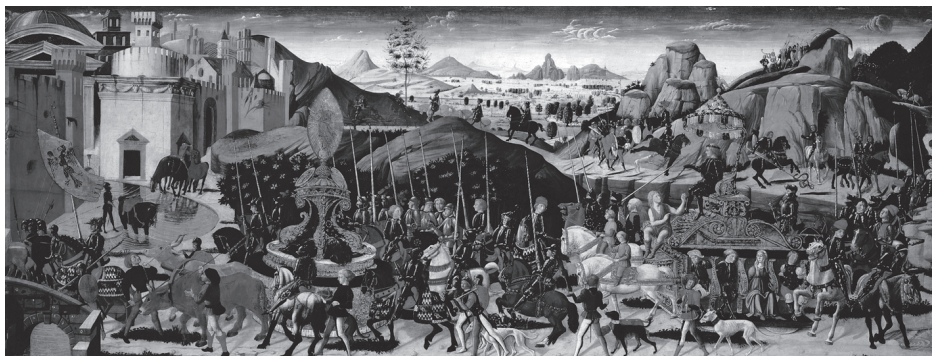


Fig. 3. Biagio d'Antonio Tucci (Firenze, 1466-1515): *Il trionfo di Camillo* (c. 1470)  
National Gallery of Art, Washington, DC, Samuel H. Kress Collection (1939.1.153).

Los rituales de vasallaje urbano, como son la ceremonia de entrega de las llaves al rey y su ingreso en la ciudad bajo palio, serán introducidos, por iniciativa del propio rey, a lo largo del siglo XIV, como reflejo de las aspiraciones del monarca



Fig. 4. Porta del Quart. Valencia. Otra de las puertas de acceso a la ciudad preparadas para el rito de recepción.



Fig. 5. Taddeo Zuccari: Entrada en París del emperador Carlos acompañado del rey de Francia Francisco I (1540).

a detentar un poder indiscutible, al margen de la reciprocidad contractual (ver fig. 5). Cuando a lo largo del siglo XVI se pierde el sentido del pacto, las ciudades encuentran que los gastos son excesivos y las contrapartidas escasas. Es cuando, a mi entender, se popularizan locuciones y dichos como «Rei tingam però no el conegam!» [Rey tengamos pero no lo conozcamos] o «Déu mos lliure de la guerra i de la vinguda del rei» [Dios nos libre de la guerra y de la venida del rey]<sup>3</sup>.

## 1. ENTRADA Y ESPECTÁCULO

Por lo que toca a los componentes estrictamente espectaculares, asistimos al despliegue de una serie de formas y temas que rodean la entrada, imágenes especulares de las relaciones de poder entre el monarca y sus súbditos. Veamos algunos ejemplos destacados.

Las primeras entradas principescas documentadas en el territorio de la Corona de Aragón datan de la época de Jaume el Conquistador (1213-1276) cuando

<sup>3</sup> Cf. J.M. DOÑATE SEBASTIÀ, «Fiestas y festejos en la Edad Media en la comarca de la Plana», *Saitabi*, 21 (1971), p. 35.





Fig. 6. Entrada Jaume I en Valencia, frescos del Castillo de Alcañiz (s. XIV).

recibe en Valencia a su yerno Alfonso el Sabio y la corte castellana hacia 1270 (ver fig. 6). Entre otras alegrías, los castellanos son agasajados con ciertos espectáculos de origen caballeresco destinados a capitalizar los valores militares por parte de la monarquía frente a la aristocracia feudal que se los había apropiado; espectáculos que se convertirán en paradigmáticos en las fiestas urbanas posteriores destinados a reforzar la imagen caballeresca del soberano, como jefe militar y protector del pueblo. Se trata de una serie de batallas lúdicas que contienen ya elementos propios de la ficción dramática. Por un lado tenemos los llamados «caballeros salvajes», una suerte de heraldos al servicio de reyes o altos dignatarios, famosos por su locuacidad e indumento extravagante, a menudo mencionados junto a los juglares.<sup>4</sup> Era un

<sup>4</sup> Al parecer ejercían de pregoneros y portavoces, y entre otros menesteres figuraba el oficio de proferir gritos de guerra (nombres de países, linajes, nombres de ciudades o divisas) tanto en torneos como en festividades y comitivas (Riquer 1983: III, 1407), y así los menciona Muntaner en la descripción del cortejo de Alfonso el Benigno cuando va a coronarse a Zaragoza, junto al «gran brogit» de trompas, atabales, dulzainas, «cembres e d'altres estruments, e de cavallers salvatges qui cridaven tots «Aragó! Aragó!» (Muntaner cap. 297). El apelativo de 'salvaje' tal vez esté en relación con la rusticidad del 'bacallar' (del celta 'bacalacos'), persona a medio camino entre el caballero y el rústico ordinario que quizás no podía aspirar a ser armado caballero, pero que conocía el manejo de las armas (*DCVB*). En las fiestas que ofreció Jaime I a su yerno Alfonso, son mencionados entre las justas a rejón, los barones armados y los «borns» o torneos, cosa que le vincula más al oficio de combatiente lúdico, cuyo menester sería puesto en contraste irónico con guerreros poco interesados

oficio cortesano que precisamente se documenta por vez primera en las *Constitucions* que Jaume I redacta en 1234 a Tarragona y en unas precedentes *Ordinacions de Cort*, donde se les prohíbe compartir mesa con caballeros, hombres de abolengo o ciudadanos honrados<sup>5</sup>.

En los albores del siglo XIV Martín Pérez menciona al caballero salvaje entre los histriones y lo define como luchador profesional, que reta a otros y se combate por dinero.<sup>6</sup> Sea como fuere, los «cavallerii qui dicuntur salvatges» no eran admitidos en la Universitat de Lleida, según unos estatutos que los ponían en el mismo saco que los mimos, los juglares y los histriones, objeto todos ellos de una prohibición contundente: los estudiantes de la primera Universidad de la Corona de Aragón no podían darles cebada, vestidos, dinero u otros regalos<sup>7</sup>.

Hay otro acto escénico valenciano que irá enriqueciéndose posteriormente y que podemos llamar el «*Joc de las Galeres*» (ver fig. 7). Se trataba de unas embarcaciones, montadas sobre carretas, que iban por las calles (o por el río o el mar, donde lo hubiera) y que combatían entre ellas a golpe de naranja. En aquella ocasión, en Valencia estas galeras circulaban sobre ruedas:

*galees e llenys armats* que los hòmens de mar faïen anar ab carretes per la Ramla, e *batalles de taronges...* (Muntaner, cap. 23).

Por supuesto, en un país cuya expansión y riqueza era fundamentalmente marítima, la escenificación de la batalla naval venía a celebrar los triunfos del marquesado catalano-aragonés, que tantos beneficios territoriales y económicos aportaban a sus súbditos<sup>8</sup>. La corte castellana tomó buena nota de este espectáculo, por-

---

en su trabajo que, en opinión de Joan I el Caçador, en 1380 todavía infante de Aragón, se hacen «cavallers salvatges per places e per carreres» (Rubió 1984: I, 57).

<sup>5</sup> «Item ordenam e establím que negun iuglar ne *cavaler salvatge* ne soldadera ne hom de Cort que sia tengut per juglar, no siga en taula de cavaler, ne de dona ne de fyll de cavaler, ne d'altre hom de paratge ne de ciudadan honratz, e que ayen a sseer en una taula. E si negú dels damon ditz juglars ne juglaresses ne *cavalers salvatges* ne soldadera ne hom de Cort, diga mal de nuyll hom per aquestes raons, que.n sien pagats a coneguda de bacalars» (*Ordinacions de Cort*) (Anglès 1935: 326; Du Cange v, 386 y vii, 291).

<sup>6</sup> «Otra manera ay de estriones que se preçian de lidiar en canpo uno por otro, así commo algunos que se tienen en sus fuerças et en sus locuras más que en Dios, rieptan a otros et salen por ellos al canpo, uno por otro, et biven estos tales de tal ofiçio, ca éstos fazen por algo que las dan o porque se preçian de fuerça et quiérense provar et mostrar. Et estos tales se pueden nonbrar *cavalleros salvajes*» (Hernando 1986: 37).

<sup>7</sup> «Mimis, jocularibus, istrionibus, *militibus* qui dicuntur *salvatges*, caeterisque truffatoriis seu baccalariis civibus vel extraneis, vestes, civatam, peccuniam vel aliquid aliud de suo dum in studio fuerint donare non audeant» (*Constitucions* de la Universitat de Lleida 1300) (VILLANUEVA, XVI, 230) (ANGLÈS 1935: 327).

<sup>8</sup> En la entrada a Valencia del infante Joan en 1373 se vuelve a hacer el juego de las galeras y el escribano del consejo remarca: «Enaprés los jochs dels hòmens de mar ab las dues galees... las quals galees foren molt bé fetes e menades fort abtament, car jassia altres vegades fossen fetes semblants galees, emperò menaven-se ab cordes quasi rocegan e aquestes foren formades sobre carretes ben fetes e queucom altes e entorn, ço és, de terç de galea per avayll anaven cubertes ab draps engaçats de





Fig. 7. Combate naval entre cristianos y turcos, espectáculo hispánico en la entrada del Príncipe Carlos de Gante a Brujas (1515).

que en la coronación de Alfonso el oncenno en Burgos (1332) al parecer se imitaron algunos juegos presenciados en Valencia que se reproducen allá donde jamás se habían visto, al menos así se desprende del relato en verso de Rodrigo Yañes:

Quien fuera y aquel día  
 galeas viera andar  
 en seco, por maestría,  
 e cavalleros justar.  
 Viera otros juegos estraños  
 e cantar con alegría,  
 e vino andar por caños:  
 tomávalo quien quería.

Fijémonos que también son galeras que se desplazarían por las calles sobre ruedas disimuladas ('en seco, por maestría') (Massip 2003: 263).

Singularmente, hay que destacar el combate entre embarcaciones cristianas y sarracenas, que documentamos ya en 1373 cuando Pere III sale a recibir a Matha

---

perayes qui cobrien las rodes e los qui movien e menaven las dites galees» (Massip 2003: 202-3). Una ingeniosa solución: se incorporaban a las carretas unos faldones que, además de ocultar ruedas y portadores, reproducían el casco de la nave. Porque «engaçats de perayes» quiere decir que las telas iban pintadas en forma de tablas de madera a guisa de quilla.



Fig. 8. Entrada del Archiduque Alberto de Bruselas (1596).

de Armanyac, prometida de su hijo Joan, fuera de las murallas de Barcelona, junto al Portal Nou, con todo su cortejo ecuestre y acompañado de dos galeras dispuestas sobre carruajes conducidas por los marineros de la ciudad, una de ellas cargada de cristianos y la otra de sarracenos —y el escribano de la Audiencia Pere Vidal, que lo relata, se apresura a aclarar que todos eran cristianos, pero unos disfrazados de alarbes—, los cuales combatían con espadas y escudos de madera (ver fig. 8).

Obviamente estos espectáculos eran preparados por los gremios artesanales vinculados al mar: marineros, pescadores, calafates o constructores de barcos. En la entrada del rey Martí a Barcelona (1397) es el gremio de «barqueros y hombres de la mar» que escenifican un combate entre «unam navim sarracenorum et duas galeas christianorum» (Cingolani 2006: 275) que se agredían a golpe de naranja. Pues bien, esta tipología la escenificaban aún los representantes hispánicos en la entrada del Príncipe Carlos de Gante a su ciudad de Brujas. Una fisonomía que todavía perduraba, muy simplificada, en la *Dansa de Galeres y Cavallets* que se bailaba en el Reus del siglo XIX (Massip 2003: 44, 160-1).

A veces el combate de ficción incluía un castillo de madera, como en la entrada del Infante Joan a Valencia (1373), torre que las galeras armadas asediaban a golpe de pepino, elemento escenográfico que daría nombre a la expresada denominación genérica de la «roca» o carruaje escénico, también llamado «castell» (ver fig. 9).

Otros tipos de combates enfrentaban al caballero con el dragón o la cuca, arquetipo del ser fabuloso primordial que expresaba una constante universal: la lucha del héroe contra el monstruo, aquí consolidada en la variante legendaria ca-





Fig. 9. Entremés de la Conquista de Jerusalén, combate naval frente a los comensales de la corte de Carlos V de Francia (gravado sobre la miniatura de *Grandes Chroniques de France*, s. XIV, BNF, Ms. Fr. 2813, f. 473v).

balleresca de St. Jordi (ver fig. 10). En nuestras entradas principescas, los dragones eran cuidadosamente preparados por los gremios urbanos de Freneros y Peleteros (en algún caso, Herreros), oficios aptos para construir armazones metálicos cubiertos de piel que habían de caracterizar las temibles bestias.

El argumento de la lucha, esta vez aplicado a la secular cruzada contra el Islam, configura otro espectáculo de larga pervivencia: el enfrentamiento de los caballeros cristianos y los combatientes turcos (ver fig. 11). Un combate singular por el elemento más característico: los caballos contrahechos o caballitos de ficción,<sup>9</sup> a cargo del gremio de algodoneros o de los peleteros que al inicio debían ser de medida natural, y que presentaban un combate coreográfico en hileras enfrentadas o en círculos concéntricos, como es el caso de la Patum de Berga. El primer testimonio del combate con caballos contrahechos se documenta en la entrada de Martín I en Barcelona en 1397:

...officium dels cotonés fecit multos equites cotonerios et turchos qui adinvincem preliabantur... (*Cronicó* de Mascaró, in Cingolani 2006: 275).

Así pues, entre la multitud animalística que solía acompañar las desfiles espectaculares en las ciudades europeas tardomedievales y barrocas, los mitos más

<sup>9</sup> Como he anotado en otro lugar, y no me desmintió Maribel Fierro, tales caballos postizos serían de origen árabe, los *kurraj*, documentados ya en el siglo VIII (MASSIP 2002: 221-3). Tiene su miga que para representar el combate añejo contra los árabe, los cristianos adopten un juego islámico.



Fig. 10. La feria de San Jorge, detalle del grabado de Brueghel con el combate entre San Jorge y el dragón.



Fig. 11. Cavallejo de San Felipe Pueblo (Mexico).

antiguos y más estables en la cultura occidental fueron los dragones y los salvajes, recordatorio de las pulsiones telúricas que había de reconducir en provecho de la sociedad. Pero el argumento de mayor pervivencia fue el combate ritual entre moros o turcos y cristianos utilizando embarcaciones de artificio y caballos contrahechos «cabalgados» por bailarores como los múltiples que existen en toda Europa, pero con una considerable intensidad en el espacio catalán.



Fig. 12. Relieve con la cimera de la Vibra o Dragón del Pedro el Ceremonioso (Valencia 1375).



Fig. 13. Cimera real de Martí I con el dragón alado (Mallorca 1396-1410) (Madrid, Armería del Palacio Real).

## 2. EXALTACIÓN DEL MONARCA

Nos interesan más toda una serie de espectáculos dirigidos a la exaltación del monarca, y que aparecen tanto en entradas urbanas como en las fiestas de la Coronación.

### 2.1. DIVISAS REALES: EMBLEMA Y ESPECTÁCULO

Las empresas o divisas personales de los monarcas pronto se convirtieron en motivo de expresión espectacular, como signo de identidad particular del rey y de su estirpe.

Sabemos que la divisa del dragón alado o *Vibra* fue adoptada por Pere el Ceremonioso (1344) como cimera del yelmo y después, usada por sus descendientes, se convirtió en símbolo de la Casa condal de Barcelona<sup>10</sup> (ver fig. 12). Extinta la

<sup>10</sup> Aunque, según anotó Maricarmen Gómez en su intervención, el Dragón sería anagrama de la Corona: «D'Aragon». Pero entonces, ¿por qué adoptaron el dragón alado como cimera del yelmo también Enrique II de Castilla (1370) y Joao I de Portugal (1383)? (Cf. MENÉNDEZ PIDAL 2000: 175-182).





Fig. 14. Blason de Alfonso el Magnánimo en la sillería de la Catedral de San Bavo de Gante para el 7º Capítulo de la Orden del Toisón de Oro (1445).



Fig. 15. «Roy d'Aragón», *Gran Armorial Ecuestre de la Toisón de Oro* (1433-36). París, Biblioteca del Arsenal, ms 790, f. 108.

estirpe, fue usada por las dinastías siguientes como símbolo de la monarquía catalanoaragonesa y por los reyes de Nápoles. En la Real Armería de Madrid se conserva la cimera de Martí l'Humà con el Vibre o dragón alado, una pieza de fines del XIV de pergamino hervido con revestimientos de yeso dorado que fue utilizada durante siglos en la Fiesta del Estandarte de Palma de Mallorca que celebra la conquista de la isla por Jaume<sup>11</sup> (ver fig. 13). El mítico monstruo de la cimera ya a fines del XIV se identificó con un murciélago. La identificación se produjo por la forma de las alas y porque el murciélago se conocía como símbolo de un rey mesiánico anunciado en unas profecías adaptadas a Cataluña por Arnau de Vilanova<sup>12</sup> (ver fig. 14) La presencia de este monstruo entre los entremeses y representaciones áulicas hay que relacionarlo, pues, con su adopción como emblema heráldico propio de los reyes de Aragón (ver fig. 15).

<sup>11</sup> Barón de las Cuatro-Torres, Conde del Asalto, *El casco del Rey D. Jaime el Conquistador. Monografía crítico-histórica*, Madrid 1894, p. 32.

<sup>12</sup> Andreu Ivars Cardona, «Orige i significació del 'Drach Alat' i del 'Rat Penat' en les insígnies de la Ciutat de Valencia», III *Con grés d'Historia de la Corona d'Aragó*, Valencia, Ajuntament 1923 (facsimil: id. 2004), II, 49-112.

La primera aparición documentada de la Vibra como figura escénica, la hallamos en la expresada entrada de Martí l'Humà en Barcelona (1397), cuando el oficio de los Freneros se exhibe con «unam vibram multum altam et magnam que prohibiebat ignem et spiras ignis per os suum» (Cingolani 2006: 276)<sup>13</sup>. Tanto le gustó que el monarca la hizo comparecer otra vez entre los espectáculos del banquete de su Coronación en Zaragoza dos años más tarde, celebrado en el Palacio de la Aljafería de Zaragoza, donde participa como segundo entremés del solemne ágape:

gran Vibra molt bella, lançant per la boca grans flames de foch, y entorn d'ella venien molts hòmens armats de totes peces, cridants grans crits, volents-la ociure, y ella defensant-se fortment ab las flames de foch, e açò fo molt bell (Carbonell 1546: CCXXV<sup>o</sup>)<sup>14</sup>.

Otras insignias se convierten en espectáculo en las festividades alrededor del rey que las creaba. Así, Martí l'Humà, que había adoptado en el sello secreto los leopardos, fue festejado en el banquete de su Coronación en el Palacio de la Aljafería (1399) con una «gran roca» en forma de montaña, en cuyo ápice iba una *Leoparda*, a la que atacaban hombres armados hasta que salieron hombres salvajes a defenderla y, obtenida la victoria, de una herida que la bestia tenía en la espalda salió un niño, espada en mano, vestido de rey. Tenemos, pues, por una parte, la roca como simulacro del mundo, y por otra la leoparda, que escenifica la insignia del «Lleopard» o la «Lleona parda» creada por Martí, que domina la roca-mundo, pero cuya empresa se presenta llena de dificultades dado que está herida y la asaltan, aunque el nuevo orden que impone el rey, secundado por la fuerza natural de los salvajes, acabará prosperando. Nuevamente, pues, una alegoría de la realeza triunfante, donde la leoparda simboliza la institución monárquica que vence a sus enemigos y se afirma en su proyección hacia el futuro encarnado por el infante que brota de su cuerpo<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Años atrás (1373) fueron los Freneros de Valencia quienes armaron un enorme dragón («i. drach... de gran ferea») que movía lengua y mejillas vomitando fuego por la boca y la nariz, acompañado de más de 20 hombres salvajes que, con garrotes, lo defendían del ataque de unos caballeros (MASSIP 2003: 47, 202).

<sup>14</sup> En la entrada de Alfonso el Magnánimo en Barcelona (1423), salieron las siguientes bestias emblemáticas: la Víbora o Basilisco, el Fénix y el Águila. Es la primera vez que vemos identificado *Vibre* (denominación utilizada en el relato de los hechos en el LdS 1930-47: I, 6) con el *Basalis* (denominación en la descripción de SAFONT 1992: 18), víbora o basilisco que, según el legendario medieval, mataba con la mirada y el aliento abrasador: era considerado el rey de las serpientes por su paso majestuoso y su cabeza engallada y coronada por una cresta, cosa que le ponía en relación con la realeza. Fijémonos, por otra parte, que la bestia se situaba entre el Fénix (fuego) y el Águila (aire), representando, pues, el elemento telúrico, terrestre, aspecto reforzado por la creencia que el basilisco se escondía en recónditas grutas o cuevas subterráneas. No sabemos si su fisonomía espectacular respondía al estilema que le otorgan los Bestiarios medievales: un bello animal, de hermoso color manchado de blanco, con testa de gallo y cuerpo de reptil. Todavía hoy, en Chile, el basilisco es una serpiente alada o un gallo-reptil de cresta bermeja (MOURE 1999: 202).

<sup>15</sup> En la entrada de Martí en Valencia, entre los entremeses figura una leoparda dorada hecha con moldes de yeso, con collar y correa, y cubierta con una sábana (ALIAGA-TOLOSA-COMPANY 2007: 59-62, 67, 78, 81, 83, etc.)



Fig. 16. Grifo procesional, miniatura del Liber Horarum, f. 40v, Vic, Biblioteca Episcopal Ms. 88. Códice flamenco de c. 1500.

Fernando de Antequera adoptó el grifo por divisa<sup>16</sup>, por eso en su banquete de Coronación el Grifo o *Grifón* tuvo una participación espectacular<sup>17</sup> (ver fig. 16). Se trataba de un castillo sobre ruedas en que se emplazaba una gran jarra giratoria, con lirios blancos, símbolo de la pureza y inocencia de María en su Anunciación. Rodeaban la jarra seis doncellas cantando y una Águila dorada, con corona, que llevaba un collar con la divisa personal del rey, llamada precisamente de la Jarra y el Grifo, emblema de la Orden Caballeresca instituida por Fernando en 1403, cuyos estatutos recogen el significado de la divisa. La Orden expresaba a través de su divisa la doble proyección institucional: el sentimiento religioso (la Jarra) y el sentimiento caballeresco (el Grifo). Pues bien, a imagen de esta insignia y Orden, se preparó el espectáculo de Zaragoza:

E luego que-l dicho Grifo vido el castillo ... vino contra él por se combatir con la dicha Águilla, e con el dicho Grifo venían omes vestidos como moros alarabes con sus escudos en las manos, e des que lo vido el Águilla descendió del castillo en tierra, e a pesar dellos llegó a la mesa del Rey e fizole su rreverençia, e bolvióse a su castillo que-l Grifo e los alarabes lo combatían e las donzellas que lo guardavan

<sup>16</sup> En 1412 encargaba su sello secreto con «dos grius, qui són divisa de vós, senyor, en la manera que eren posats leoparts en lo segell secret del senyor rey en Martí» (MENÉNDEZ PIDAL DE NAVASCUÉS 2000).

<sup>17</sup> Dice el cronista: «Delant del primo manjar venía un muy fermoso grifo todo dorado tan grande como rrocín, e traía una corona de oro al pescueço, e yva todavía echan[do] fuego faziendo lugar entre las gentes por dó pasasen los manjares...» (GARCÍA DE SANTAMARÍA: 198vº). Pero especialmente participa en un espectáculo que llamamos el *Entremés de la Jarra de Santa María* (MASSIP 1996: 1, 3: 379-80).





Fig. 17. Puerta de San Ivo de la Catedral de Barcelona con el combate del caballero contra el Grifo (c. 1300).

peleavan con ellos, e des que-l Àguila lo vido fue a la pelea con el Grifo picando a los moros, pero no se tomava con el Grifo, salvo que fazía continente de pelear, e estando asý abrióse la jarra por medio e salió della un niño muy fermoso vestido con vestiduras fechas a armas reales de Aragón, con una espada en la mano e con grande ardidez fizo que yva contra los alarabes e contra el Grifo. E entonçes cayeron todos como muertos en tierra e muy espantados del ardidez del niño, e [el] Grifo fuyó, e subióse el Àguila en el canto del castillo, e tornóse el castillo a dó avía venido, e por esta manera acabó el Rey e las gentes de comer (García de Santamaría: 201-202).

Como híbrido de águila y león, el Grifo reunía las realezas del cielo y de la tierra, y en este sentido podía adquirir una simbología positiva que representaría la doble naturaleza de Cristo; pero también se identificaba con el castigo de Dios hacia la temeridad y la codicia, los pecados que, junto con los infieles alarbes, el niño-rey del entremés (obviamente, una figuración de Fernando de Antequera) combate y vence (ver fig. 17). Por lo tanto, el Grifo no sólo representa aquí al animal fabuloso que cualquier héroe que se precie tiene a honor combatir, sino que representa la bestia aliada al enemigo por excelencia del caballero medieval: el infiel. Así pues, hay que leer el espectáculo en clave de exaltación del monarca matamoros, que tanto había colaborado en la secular «reconquista», especialmente en la batalla de Antequera, sin olvidar la vinculación del rey con la Virgen por significar que Fernando fue el escogido de María para el gobierno de Aragón. La aparición del





Fig. 18. Escudo de Alfonso el Magnánimo y debajo la divisa del trono en llamas o Siti Perillós, Archivo di Stato di Napoli, *Codice di S. Marta* (1445), f. 9v.

niño del interior de la Jarra-María hacía de Fernando un providencial Mesías humano destinado a llevar a cabo, en la Tierra, los designios divinos. Como vemos, pues, una imagen espectacular destinada a desvanecer todas las dudas que pesaban sobre la legitimidad de la elección del Trastámara en Caspe (Massip 1996).

También la nueva divisa de Alfonso el Magnánimo fue exhibida espectacularmente en su entrada en Nápoles (1443), pues quizás la creó con motivo de la conquista de la ciudad (ver fig. 18). Se figuró en el carro triunfal con que entró en Nápoles, ante sus pies: es la llamada «*Devisa del Rey*», esto es, un trono vacío con la figuración de unas llamas de fuego, a manera de «Sitial Peligroso», un emblema de Alfonso que aparece aquí por primera vez, y que procede de la leyenda artúrica concretada en el *Lancelot en prosa* (1215-1230), según la cual, en la Mesa Redonda había dos asientos vacíos, uno de ellos era el *siège perillous*: Merlín había dicho que sólo se sentaría un hombre virtuoso; un día, Arturo ofreció el asiento a un caballero incauto que desapareció engullido por la tierra; pero al cabo de mucho tiempo vino un caballero anciano, acompañado de otro muy joven que se llamaba Galaad, que levantó el paño que cubría el sitial peligroso y todos vieron brotar unas letras que decían: «Éste es el asiento de Galaz», y todos, maravillados, dijeron: «Éste es el que ha de conseguir la empresa del Grial, porque bien cierto que ha de ser hombre sin par quien se sienta donde nadie antes que él había osado sentarse» (Osma 1909: 78). Un emblema, pues, que funcionaba como prueba, avalada por la tradición caballeresca, de la legitimidad de Alfonso al trono de Nápoles, contra las aspiracio-

nes de los Anjou: sólo él, como el Don Galaz de la leyenda, sería digno de sentarse entre aquellas llamas<sup>18</sup>.

### 3. EL IMAGINARIO ANTIGUO EN LAS ENTRADAS TARDOMEDIEVALES

La reciente publicación del libro del *Compte de les despeses fetes en la entrada del rey Martí a València* (1402) (Aliaga-Tolosa-Company 2007), así como el *Cronicó de Guillem Mascaró* que Stefano Cingolani editó como apéndice a su edición de *Lo somni* de Bernat Metge (2006), o, todavía antes, los documentos publicados por Roser Salicrú sobre Fernando de Antequera (1995), ponen sobre la mesa, a mi entender, una nueva tipología de espectáculos nunca relacionados hasta la fecha y que creo que resultan muy significativos en el panorama de las festividades reales de la Corona de Aragón.

Hay un entremés que sólo se documenta en la entrada de Martí en Barcelona a fines de mayo de 1397, hecho por el gremio de los peleteros (los que comerciaban y trabajaban las pieles), consistente en un Castillo del Dios Amor («lo Rey d'Amós»), con cuatro muchachas en los ángulos que proporcionaban las saetas al Cupido («deo Amoris») que debía situarse en el centro y en sitio preeminente con su arco, y que se supone que iba disparando a los posibles enamorados que lo rodeaban.<sup>19</sup> Un triunfo de amor que vendría a ser la concreción escénica en nuestras latitudes de la procesión triunfal ovidiana de Cupido (*Amores* I, II: vv. 23-52) que, diversamente imitada en la Edad Media, tendría su culminación en los *Trionfi* de Petrarca (ver fig. 19). Siguiendo el dictado poético de Ovidio, es posible que el carro construido por los Peleteros barceloneses estuviera pintado del color del oro, y el propio Cupido iría enfundado en un vestido dorado, sin duda de oropel, como corresponde a un oficio que tiene la piel como materia de trabajo. Forrados de oropel irían así mismo arco y saetas, que quizás incorporaban algún efecto ígneo. Recordemos Ovidio: «Tú, con alas y rizos ornados de piedras preciosas, irás en el

---

<sup>18</sup> La divisa había sido escenificada ya antes de la entrada por los mercaderes catalanes, como cuenta el ciudadano de Barcelona Antoni Vinyes: «E quí aturat li vench un molt poxant entremès ab un gran cadafal fet per los mercaders cathalans, sobre lo qual entramès eren las .iiii. Virtuts e lo Siti Perillós que lo dit senyor fa per sa divisa o empresa. E la una de las ditas Virtuts, ab alta veu significà e parlà al dit senyor que la dita empresa del dit Siti Perillós per la dita benaventurada conqueste havia son obtente, com algun altre rey, príncep ne senyor no ere stat digne de seure sobre aquell siti, sinó lo dit senyor qui havie subpeditat e obtengut lo dit Reyalme» (OSMA 1909: 81). Es decir, que la primera mostración de este entremés catalán sirvió para dejar bien claro el significado de la divisa, que con su doble sentido de sitio y de sitio venía a significar el asedio y conquista de Nápoles por parte de Alfonso y su acceso al trono, todo ello legitimado por la referencia a la leyenda artúrica.

<sup>19</sup> «...Item, officium *dels payés* [pellers= peleteros] fecit unum castrum in quo ducebatur lo *Rey de Amós* cum sagitis quas hinc inde proiciebat, et in dicto castro erat una domicella in quolibet angulo, que domicelle ministrabant sagitas ipsi Deo Amoris» (CINGOLANI 2006: 275).



Fig. 19. Jacopo del Sellaio, *Trionfo d'Amore* (post 1480). Fiesole, Museo Bandini (Ventrone ed. 1992: 158).

carro dorado, tú mismo rubio como el oro... a tu paso abrasarás a no pocos en tu fuego, produciendo tu carrera innumerables heridas. Aunque lo intentes, no podrán reposar tus saetas»<sup>20</sup>. Se trata de un espectáculo ciertamente excepcional y único en la documentación catalana medieval<sup>21</sup> (ver fig. 20). Del siglo xv hay ejemplos iconográficos de tales carros inspirados en los *Trionfi* de Petrarca (en los que el humanista italiano todavía trabajaba en 1374 cuando murió) y se documenta su efectiva representación: el primer caso testimoniado en Italia es el *Trionfo d'Amore* que, guiado por Lorenzo de Medici, discurrió entre San Marco y San Giovanni y que el gran príncipe preparó para festejar la visita del papa Pío II y de Galeazzo M.

<sup>20</sup> «tu pinnas gemma, gemma variante capillos / ibis in auratis aureus ipse rotis [...] tunc quoque praeteriens vulnera multa dabis. / non possunt, licet ipse velis, cessare sagittae; // fervida vicino flamma vapore nocet.» (OVIDIO, *Amores* I, II: vv. 41-46).

<sup>21</sup> A no ser que el Pere Çahat «magister ludis amoris» que, con su compañía («societatem vestram»), recibe un salvoconducto de Pere el Cerimoniós (Valencia 1338) para actuar libremente (MILÀ Y FONTANALS 1895: VI, 236), no llevara a cabo un espectáculo semejante. Aunque el plural «juegos de amor» y el concurso de la primera compañía actoral documentada en territorio ibérico, nos incline a pensar que más bien se trataría de piezas de carácter amoroso o erótico parecidas a los «entremeses de enamoraments, alcavotaries e altres actes desonestes e reprobats... de què lo poble pren mal exempli e roman scandalitzat» (J.M. QUADRADO, «Un misterio catalán del siglo XIV», en Milà y Fontanals 1895: VI, 315-323), que se hacían en Mallorca para la Fiesta de la Caridad y que se denunciaban en 1442 (ROMEU 1994-95: III, 119).



Fig. 20. Taller de Apollonio di Giovanni y Marco del Buono:  
*Trionfo di Amore*. Firenze, (c. 1450-1460).

Sforza a Florencia en 1459<sup>22</sup>. La iconografía presenta en el cortejo de Amor a Sansón y Dalila, Aristóteles cabalgado por la joven Filis, Jasón y Medea, Teseo y Ariadna, Paris y Helena, Virgilio colgada de un cesto, burlado por la hija del rey de Roma<sup>23</sup>, Tristán e Isolda, Lancelot y Ginebra, etc. En Barcelona no vuelvo a encontrar documentado este entremés hasta 1572 cuando el escritor y militar Antonio de Lo Frasso, sardo de Alghero, asistió a unas justas organizadas en el Born por Lluís Carròs y de Centelles, conde de Quirra, donde desfiló un carro con el «Triunfo del Amor» arrastrado por «cuatro hacaneas blancas» disfrazadas de unicornios sobre el que iban doce muchachos vestidos de ninfas y con un Cupido que desde lo alto los asaetaba, y seguía otro carro con el «Triunfo de la Muerte», conducido por cuatro cabalgaduras negras y presidido por la Victimaria rodeada por las Parcas y de ninfas hamadriades, y debajo algunos cadáveres de todo género y condición<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> El otro único ejemplo conocido de Triunfo de Amor desfilando por Florencia es el que acompañó en 1464 la *armeggiaria* dedicada a Marietta degli Strozzi por el mediceo Bartolomeo Benci, celebrado con un poema de Filippo Lapaccini. Véase Paola VENTRONE (ed.), *Le tems revient. 'l tempo si rinuova. Feste e Spettacoli nella Firenze di Lorenzo il Magnifico*, Firenze, Silvana Editoriale, 1992, pp. 26, 50 (nota 31) y 51 (nota 57); vg. también pp. 148, 153, 154-8. Menos documentación hay del triunfo de la Muerte, a pesar de las muestras iconográficas de Pisa (Camposanto, s. XIV) o Bolonia (s. XV).

<sup>23</sup> La hija del rey de Roma lo habría dejado colgado a media altura de una torre en un cesto, según una leyenda apócrifa medieval (Juan RUIZ, *Libro de Buen Amor*, copla 261 [263cd]).

<sup>24</sup> «un Triunfo de Amor que era un dorado carro de quatro ruedas, el qual tiravan quatro hacaneas blancas con sus artificiales puntas en sus frontales, al natural figuras de perfetos unicornios, encima del dicho carro yvan assentados doze hermosos mochachos, todos casi de edad de doze hasta quinze años, disfrazados en figura de nimphas muy bien divisados, vestidos de rico brocadillo y

Pues bien, también un triunfo de la muerte (ver fig. 21) aparece, por vez primera en la Península Ibérica, como espectáculo en la entrada de Fernando de Antequera a la ciudad de Barcelona en 1412: se llamaba *Joch o entremès de la Mort* y los consejeros de la Ciudad fueron los responsables de esta escenificación<sup>25</sup>. Tanto impresionó al rey que lo pidió para festejar su Coronación dos años más tarde en la Aljafería de Zaragoza, donde el *Entremès de la Mort* tuvo una singular fisonomía: la Parca, de espantoso aspecto, bajaba del cielo (preparado sobre el tejado del Palacio de los Mármoles) con la misma nube que había usado el ángel de Dios momentos antes y mimaba una escena en que se llevaba a los comensales (es decir, el rey, príncipes, nobles, obispos, abades, frailes y burgueses que asistían a la fiesta), un auténtico Triunfo de la muerte desde el aire, como he estudiado en otro lugar (Massip-Kovács 2004: 56-61). Estaba tan fascinado el rey con esta representación, que quiso que se repitiera tres días después en el ágape de la coronación de su esposa, la reina Leonor (14-II), espectáculo que tuvo una interesante variante bufá (ver fig. 22):

...E en esa sazón tenía el rey de Aragón un alvardán que dezían mossén Borra, e este hera muy graçiosso que no dezía mal de ninguno, salvo que tenía gracia [...] e este alvardán estava en la sala do comía la señora Reyna, e quando vino la Muerte en la nube, segund que fizo el Rey, segun que diximos, mostrava gran espanto en la ver e dava grandes bozes a la Muerte que no veniesse; e por ende el Duque de Gandía enbió dezir al Rey, que estava en una ventana mirando el comer de la reina, que quando la Muerte desçendiese e él diese bozes, qu.él lo llevaría de yuso e que

---

telilla de oro y plata y poca seda, las quatro de roxo, y las otras quatro de verde, y las otras de blanco, con ricos conçiertos de cabeça, de ruvios cabellos artificiales y ricas y varias guirlandas de floses y pedrería; estavan assentadas dichas ninphas en ricas almoadas debaxo de un hermoso y rico arco, que del carro salía, todas con sus instrumentos tañendo, unas arpas, otras violones, cantando con sus dulces vozes suavemente tres versos que en el arco, con letras de oro, estavan escritos diziendo:

Tomad exemplo fieles amadores  
de nos, qual vamos tristes y aflidas,  
pues que l'arco de amor nos ha rendidas.

En medio de l'arco havia un pomo dorado, encima del qual estava assentado un bonito moçuelo disfreçado, en figura del dios Cupido, con sus alas y corona de oro, con su arco armado, flechando a las damas y cavalleros, unas boletas doradas, en ellas esmaltadas estas letras:

En tales ocasiones  
estos mis tiros de amor  
crian llamas de aficiones  
dando por gloria el dolor  
que sienten los coraçones».

(A. LO FRASSO, *Diez libros de Fortuna de Amor* (Barcelona, 1573) reproducido en Maria A. ROCA MUSSONS (ed.), *Antonio Lo Frasso, militar d'Alguer*, Càller 1992, p. 262).

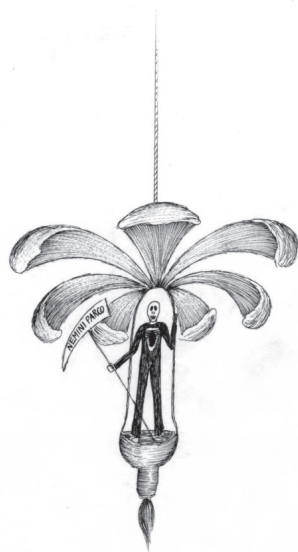
<sup>25</sup> «Pròmens [a los consejeros de Barcelona]: com nós hajam a cor que la festa de nostra benaventurada coronació sia feta ab aquella major solemnitat que fer se pusca, pregam-vos affectuosament que, per la dita festa, nos vullats prestar set figures de diables, les pus pròpies e les pus feres que tingats, e axí metex l'entremès o Joch de la Mort que fe[t]s fer quant nós entram en aquexa ciutat» (Lleida, 1-I-1414) (SALICRÚ 1995: 752).







Fig. 21. *Triumphus Mortis*, grabado de 1490 (Biblioteca Universitària de Barcelona).



*f. mancipium iure* *e. iunca paxit*

Fig. 22. Elisabet Juncà, hip tesis del *Triunfo de la muerte* representado en Zaragoza (febrero de 1414).

mandase a la Muerte que le echase una sog a que lo subiría consygo. E fue echo así. E quando la Muerte sallio en la nube ante la mesa, comen o Mosén Borra a dar bozes, e el Duque lo llevó allá de yuso, e la Muerte hech  la cuerda e at ronla al cuerpo al dicho Borra, e la Muerte lo guind  arriba. Aquí ver ades maravillas de las cosas que Mosén Borra faz a, e del llorar e del gran miedo que le tomava; e subiendo fizo sus aguas en sus paños que corrió en las cabeças a los que de yuso heran, que bien tenía que lo llevavan al ynfierno, e el señor Rey miraba e obo grand plazer él e los que lo vieron. E Mosén Borra fue en poder de la Muerte a los cielos... (García de Santamaría: 204v).

Pues bien, ahora podemos añadir un tercer Triunfo de regusto petrarquesco: el triunfo de la fama (ver fig. 23). Se documenta detalladamente en la entrada que el rey Martí, su esposa y su nuera la reina de Sicilia hicieron en la ciudad de Valencia en 1402. Toma el nombre de *Joch de la Gl ria Mundana*, una escena sobre ruedas que contenía una muralla con torres que rodeaban la silla donde se sentaba coronado el chantre del rey, Antoni —quizás Antoni San , que pocos años más tarde pondría música a los entremeses de la coronación de Fernando—, que interpretaba el personaje de la Gloria, vestido con una cota de oro, guantes de cabrito y zapatos de oropel, coronado y provisto de una cabellera rubia postiza (Aliaga-Tolosa-Company 2007: 48-50, 52-3, 58-61, 64, 66-8, 83). En el mismo escenario se alza-



Fig. 23. Giovanni di Ser Giovanni detto Scheggia: *Trionfo della Fama* (c. 1450). Firenze, Museo di Palazzo Davanzati (Ventrone ed. 1992: 154). Delante de la Fama aparecen Chalistine, Omerio, Platone, Tulio, Pitachore, Aristotele, Dante. Detrás de la Fama: Otaviano?, Cesare, Iscipione, Ponpeo...

ba una Rueda, tal vez la Rueda de las Edades del Hombre o la de la Fortuna, que ya aparecía por vez primera en la entrada de Martí en Barcelona conducida por el gremio de los carpinteros<sup>26</sup> (ver fig. 24). Acompañaban el espectáculo un cortejo a caballo compuesto ni más ni menos que por el Papa, emperadores, reyes, reinas y caballeros (provistos de pomos y cetros, armados con paramentos y sobrevestas pintadas por Pere Nicolau y cubiertos con sombreros «de sol de lana»), entre los que se destaca el Conde de Barcelona (Ramon Berenguer IV?), por una parte, y por otra parece ser que también se sumaba otro cortejo de estirpe pagana en que desfilaban sabios de la Antigüedad Clásica como Aristóteles y Virgilio, un «rey Celadí» con aljuba y a caballo que no puede ser otro que Saladino (1138-1193), el unificador del Islam, quien recupera Jerusalén del dominio cruzado; el caballero por excelencia, sabio, comedido y valiente, que no en balde el Dante sitúa en los Limbos junto a Sócrates, Aristóteles, Homero y Ovidio (*Inferno*, v, v.129). También acompaña-

<sup>26</sup> «officium fustariorum fecit unum parvum castrum... in quo erat posita rote Fortune, cum quatuor puellis positis in dicta rota que vocabantur Regnum; et dicta rota semper erat in motu et Regnum non movebantur, cum essent bene afixe ipsi rote, cum titulis: 'Regnabo', 'Regno', 'Regnavi', 'Sum sine Regno'» (CINGOLANI 2006: 275-6).





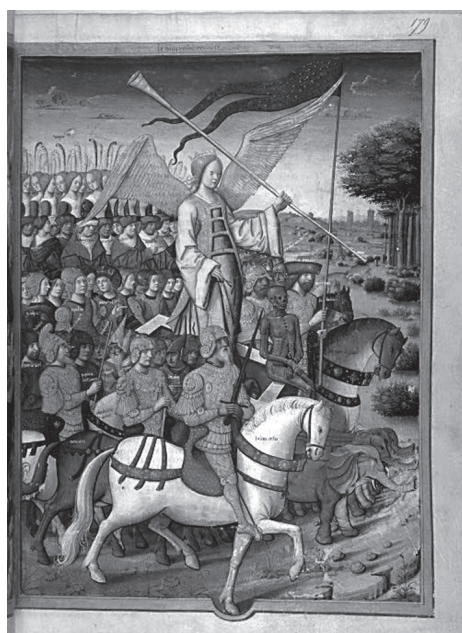


Fig. 24. *Trionfo della Fama*, miniatura de un ms. de la anónima traducción francesa de los Triunfos de Petrarca, Rouen (c. 1503). Washington, Library of Congress, Manuscripts Department, Western Section, Fr. 594.

ban a esta personificación de la Fama personajes del *roman* artúrico como Lancelot y Ginebra, Tristan e Isolda, reyes bíblicos como Salomón o Semiramís, emperatriz de Babilonia, y personajes clásicos como Jasón y Medea (con dos hijos de molde), Eneas y Aèrope (Aliaga-Tolosa-Company 2007: 121).

En la Roca de la Gloria Mundana había también un ángel (id.: 66) y algunas partidas detallan que la silla llevaba «un cercle de ferre», un círculo de hierro quizás a semejanza de cierta xilografía florentina (ver fig. 25), y una estrella accionada por un mecanismo que incluía una polea (id.: 249) y ornada con «cascavells de domàs» (id.: 264), cascabeles de Damasco (o sea, de vidrio o de cerámica).

Así pues, entre 1397 y 1412, las ciudades de Barcelona y Valencia preparan, en el contexto de una entrada real y para agasajar al nuevo monarca, tres espectáculos a los que podemos calificar de «triumfos» que tratan de tres de los seis «*Trionfi*» de Petrarca: el primero (Amor), el tercero y el cuarto (Muerte y Fama). Habría que verificar si el de la Castidad, el del Tiempo y el de la Divinidad pudieran haber sido también puestos en escena. No puede ser una mera coincidencia. Habrá que convenir que quien urdiera tales espectáculos hubiera tenido acceso a la lectura de Petrarca. Y lo cierto es que si el secretario real Bernat Metge conocía bien la obra latina del poeta italiano (Cingolani 2006: *passim*), no es de extrañar que en este ambiente hubiera otros escribanos de la cancillería regia o de las máximas instituciones urbanas que hubieran conocido las obras vulgares del gran humanista, cuyos ecos pare-



Fig. 25. *Carro col Trionfo della fama*,  
Xilografía florentina.

cen resonar en tales singulares espectáculos. No olvidemos el trasiego intelectual entre la corte real de Barcelona y la papal de Aviñón, donde había acudido Martí, procedente de Sicilia, antes de su entrada en Barcelona, para rendir pleitesía a Benedicto XIII, el célebre Papa aragonés Pedro Martínez de Luna (1394-1423), con quien mantendría excelentes relaciones durante todo su reinado. Y ya se sabe cuán vinculado estuvo Petrarca a la curia pontificia aviñonesa y cómo se difundió su obra entre quienes la frecuentaban. Como embajador de Joan I, Metge estuvo en 1395 en la corte de Aviñón, estancia fundamental para su formación intelectual, así como la de otros letrados del núcleo catalán, entre los que podría estar quien diseñara los susodichos Triunfos. El dato es importante, puesto que serían las primeras muestras de la recepción de la obra vulgar de Petrarca en la Península Ibérica.

Otra novedad espectacular en la entrada de Martí en Valencia (1402) fue la incorporación del personaje de Hércules, héroe antiguo erigido en modelo de la caballería medieval, que aparecía en la entrada valenciana al menos en dos escenas distintas. La una asetaando a un centauro, en referencia al episodio ocurrido en el curso de su tercer trabajo (cacería del jabalí de Erimant), cuando es acogido por el centauro Folo que le invita a vino, pero eso provoca la ira de los otros centauros que se enfrentan: Hércules asedia y mata 12 centauros, mientras que Folo muere accidentalmente. El Hércules valenciano, vestido con «calzas de cáñamo», disparó 12 flechas «que perdió tirando al centauro» (Aliaga-Tolosa-Company 2007: 275). El

Centauro no era más que una mula cabalgada por un intérprete (el pintor Francesc Vidal) que llevaba unos brazos postizos imaginó que en forma de patas de caballo, todo ello disimulado y relleno con borra y lana blanca (id.: 266). También había «la mujer del centauro» que vestía «unas suelecillas de mujer», «guantes de cuero de can» y un «collar d'atzabeja» (azabache) (id.: 266). La otra escena hercúlea es correspondría con el séptimo trabajo: el toro de Creta, aquí llamado «brúfol» (es decir, una especie de búfalo o buey salvaje). El simulacro de toro salía con diversas pieles de cabrón negras y peludas (id.: 61), previamente descarnadas por el peletero y curtidas por el curtidor, y que era cabalgado por el héroe clásico caracterizado con la piel de leopardo. También salía su paralelo cristiano, Sansón, cabalgando un león que no era más que una yegua cubierta por una tela verde.

### 3.1. LA ACTUALIDAD EN ESCENA

La entrada valenciana, que recibía así mismo a la nueva reina de Sicilia, flamante esposa de Martí el Jove, supuso la creación de un original y artificioso espectáculo titulado la *Roca de l'Illa de Sicília* (Aliaga-Tolosa-Company 2007: 52ss.). El carruaje, revestido de papel y telas pintadas, debía reproducir la isla y las olas del mar (id.: 55), con representaciones de las villas caracterizadas por los campanarios de las iglesias con campanas que sonaban (id.: 54), y, lo más importante y sorprendente: volcanes en erupción que requerían cirios y pólvora que salía por cañones de hierro. En una partida se paga «per dos canons de ferre per a bolcaz e estràngol» (id.: 64). Pues bien, Estràngol es el célebre Stròmboli, en permanente erupción, como sabía Jaume Roig que en su *Spill* escribe: «Prop Mongibell/l'Estràngol vell/volcam famós» (*Spill*, v. 8551). Y, efectivamente, otra partida dice «per pólvora per assagar lo foch a Mongibel de la ila de Sicília» (Aliaga-Tolosa-Company 2007: 81), y Mongibell se le llama a la montaña del Etna, donde llega Guillem de Torroella en su fabuloso viaje empezado en Sóller (Mallorca) en su *Faula* artúrica<sup>27</sup>. El espectáculo estaba presidido por el rey de Sicilia, a caballo (un corcel enfermizo, por cierto), con paramentos blancos y bermejos y con una cabellera de hilo de oro; la reina de Sicilia, interpretada por Joanet Llopis (id.: 276), rodeada por cuatro doncellas y posiblemente por las Virtudes.

### 3.2. EL HÉROE REAL

Precedente del drama barroco de propaganda política, y en el camino de la utilización del fasto al servicio de la glorificación del monarca, comienzan a produ-

---

<sup>27</sup> Guillem de TORROELLA, *La Faula*, edició de Pere Bohigas & Jaume Vidal Alcover, Tarragona, Tàrraco 1984. Hay edición reciente de Anna Maria COMPAGNA en italiano (Roma, Carocci 2004) y en catalán (Barcelona, PAM 2007).

cirse, desde principios del xv, un tipo de imagen espectacular de exaltación de la persona real a través de la exhibición de sus triunfos (políticos y bélicos) como héroe y paladín del reino.

Visualizar los triunfos del monarca significaba también reforzar su imagen heroica, y eso comienza precisamente con la llegada de los Trastámara y con su necesidad de legitimación ante los nuevos súbditos tras el polémico Compromiso de Caspe. En el cortejo urbano que acompañaba a Fernando I, una vez coronado, de la Catedral a la Aljafería (1414), destacó una representación altamente politizada: el *Entremès de la Presa de Balaguer*, donde se representaba la derrota que el nuevo rey acababa de infligir al Conde de Urgel (1413), el aspirante al trono más legítimo (aunque el menos hábil), que no había aceptado el veredicto de Caspe, ciertamente forzado por las presiones del Papa Luna a través del vehemente predicador Vicent Ferrer. La pieza aprovechaba antiguos elementos del fasto urbano (batallas de castillos), que cobraban toda una nueva dimensión con el argumento histórico de esta reciente gesta bélica que adquiriría un tono admonitorio contra cualquier otra tentación de rebeldía. El espectáculo fue realizado por la ciudad de Zaragoza que, con ello, manifestaba su incondicional adhesión al rey y a la versión oficial de la historia, aparte de exaltar las virtudes y valores del nuevo monarca.

Ahora bien, el triunfo que más manifestaciones espectaculares generó, en toda la Península Ibérica —e Italiana—, fue la rendición de Boabdil (Muhammad XII) y la cesión del Reino de Granada a la nueva confederación hispánica, hecho que fue celebrado con múltiples entremeses bélico-políticos. En Girona, pocos días después del célebre acontecimiento, se hicieron tres representaciones: dos bélicas, *La presa de la ciutat de Alfama* (Plaza de S. Pere, 29-I-1492) y *La presa de la ciutat de Granada* (Plaza de Les Cols, 31-I-1492), con gran aparato escénico que reproducía el asedio y victoria de ambas ciudades por todo un ejército y los personajes de los Reyes, el Cardenal de España, el Duque de Sevilla, el Duque de Cádiz, el Conde de Cabra y el Comendador Mayor; y una tercera representación, *La Coronació imperial*, en la que se fingía la unción de los Reyes Católicos como emperadores de la Cristiandad por mano de un cardenal, legado apostólico del Papa<sup>28</sup>, exaltación hiperbólica del prestigio de los soberanos, en una ficticia pero deseada culminación, cuyas expectativas sólo se harían realidad con su nieto Carlos (1530). En Zaragoza, aprovechando la entrada de los Católicos en agosto de 1492, para agasajarles, «a la Puerta Cineja se hizo una representación conforme a la victoria que trayan de la presa de Granada»<sup>29</sup>. En Nápoles, el poeta Iacopo Sannazaro preparó dos representaciones alusivas a la victoria hispana: *La presa di Granata* e *Il Triomfo della Fama*, escenificadas en la corte de Alfonso, duque de Calabria, y de su hijo Ferrante, príncipe de Capua, (4 y 6-III-1492), con una escenotecnia fastuosa donde diversos dio-

---

<sup>28</sup> Lluís BATLLE I PRATS, «Fiestas en Gerona por la conquista de Granada», *Anales del Instituto de Estudios Gerundenses*, 1 (1946): 103-105.

<sup>29</sup> J.A. SESMA MUÑOZ, *Fernando de Aragón. Hispaniarum Rex*, Zaragoza, Gobierno de Aragón 1992, p. 223.



ses olímpicos (Palas Atenea, Venus y Apolo, entre otros) enaltecían las virtudes y excelencias del soberano, mientras que se aprovechaba las alabanzas de la gesta real como operación de prestigio para promover la familia aragonesa de Nápoles ante los Reyes Católicos, y tratando de evitar inútilmente una anexión que se hizo efectiva en 1504. En Roma se representó la *Historia Baetica* de Carlo Verardi da Cesena, donde comparaba Fernando con el romano Fabius Cunctator. El año siguiente, por encargo del cardenal Mendoza, Mario Verardi, sobrino del anterior, puso en escena una tragedia humanística en latín (*Ferdinandus servatus*) sobre un hecho que hubiera podido convulsionar la vida del país: el atentado que sufrió Fernando en Barcelona (1493), transformando en el escenario en un combate entre Fernando y las tres Furias (Alecte, Tisífone y Megeira), convocadas por Plutón para conseguir la destrucción del rey.

La imagen espectacular, siempre tan eficaz en las sociedades pretecnológicas, se ponía al servicio del máximo poder político, y así seguiría en el llamado Siglo de Oro, donde los dramaturgos más críticos con las injusticias del sistema debían disimular para sobrevivir. Y aunque plantearan cuestiones candentes y hechos de actualidad donde se denunciaban los abusos del poder real, debían coronar las piezas con escenas postizas de exaltación de la monarquía, porque de otro modo nunca las hubieran podido estrenar. Lope y Tirso se encuentran entre los más atrevidos al poner en evidencia las vilezas de la corona, al final neutralizadas con halagos incontestables. No hemos avanzado mucho. Estamos donde estábamos. Y cuando alguien osa denunciar sin tapujos las maulas de la monarquía, una judicatura jurásica se apresura a secuestrar revistas, cerrar sitios de Internet o multar a ciudadanos por no obedecer esta vergonzosa ley del silencio que se ha impuesto en la democracia más anómala de Europa.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALIAGA, Joan, TOLOSA, Lluïsa, COMPANY, Ximo (eds.) (2007), *Documents de la pintura valenciana medieval i moderna.II: Llibre de l'Entrada del rei Martí* (Fonts Històriques Valencianes, 28), Valencia, Publicacions de la Universitat.
- CARBONELL, Pere Miquel (1546), *Chròniques d'Espanya*, Barcelona, Carles Amorós.
- CINGOLANI, Stefano M. (ed.) (2006), *Lo Somni* de Bernat Metge (ENC, Serie B, 27), Barcelona, Barcino.
- DCVB: *Diccionari Català-Valencià-Balear* de A.M. Alcover i F. de B. Moll. En línia: <http://dcvb.iecat.net>.
- DU CANGE [Carolo Du Fresne] (1883-1887), *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis...*, x vols. Niort, L.Favre.
- DURAN, Agustí-Sanabre, J., edits. (1930-1947) *Libre de les Solemnitats de Barcelona*, 2 vols.: I (1424-1546) y II (1564-1719), Barcelona, Institució Patxot.
- GARCÍA DE SANTAMARÍA, Alvar, *Historia de la vida y echos del muy alto e esclarecido Rey don Fernando el I de Aragón, tutor del rey don Juan el II de Castilla*, Ms. Esp. 104, fols. 188-205, BNF.

- HERNANDO, Josep (1986): «Los moralistas frente a los espectáculos en la Edad Media», dins *El teatro durant l'Edat Mitjana i el Renaixement*, Barcelona, Peub, pp. 21-37.
- KONIGSON, Elie (1975), *L'espace théâtrale médiéval*, París, CNRS.
- LdS= Llibre de les Solemnitats. Vid. DURAN-SANABRE.
- MASSIP, Francesc (1996), «Imagen y espectáculo del poder real en la entronización de los Trastámara (1414)», en Isabel Falcón (ed.), *El Poder Real en la Corona de Aragón (siglos XIV-XVI)*. Actas del XV CHCA (Jaca 1993), tomo I: vol. 3, 371-386, Zaragoza, Gobierno de Aragón.
- (2002), «Formas teatrales del Al-Andalus: restos del memoricidio», *Revista de Lenguas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca (UNED)*, VIII (2002): 219-229.
- (2003): *La monarquía en escena. Teatro, fiesta y espectáculo del poder en los reinos ibéricos: de Jaume el Conquistador al príncipe Carlos de Gante*, Madrid, Consejería de las Artes.
- MASSIP, F. y KOVÁCS, L. (2004), *El baile: conjuro ante la muerte. Presencia de lo macabro en la danza y la fiesta popular*. Ciudad Real, CIOFF-INAEM.
- MENÉNDEZ PIDAL DE NAVASCUÉS, Faustino (2000), «El escudo», en *Símbolos de España*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- MILÀ I FONTANALS, Manuel (1895): *Orígenes del teatro catalán*, dins *Obras Completas*, vol. VI, ed. de M. Menéndez Pelayo, Barcelona, Álvaro Verdguer.
- MIRÓ, Ramon (1998), «Personatges espectaculars a l'Edat Mitjana», en *Teatralidad medieval y su supervivencia*, Elx, Ajuntament-Institut Juan Gil Albert, pp. 61-69.
- MOURE, José Luís (1999), «El Basilisco: mito, folclore y dialecto», *RFE*, LXXIX: 191-204.
- MUNTANER, Ramon (1927-1952), *Crònica [1328]*, ed. J.M. Casacuberta & M. Coll i Alentorn, 9 vols., Barcelona, Col·lecció Popular Barcino.
- NIETO SORIA, José M. (1993), *Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*, Madrid.
- OSMA, Guillermo de (1909), *Las divisas del Rey en los pavimentos de 'obra de Manises' del Castillo de Nápoles (años 1446-1458)*, Madrid.
- RIQUER, Martí de (1968), *Armes i armadures catalanes*, Barcelona: Ariel.
- (1983), *Los trovadores. Historia literaria y textos*, 3 vols. Barcelona, Ariel.
- ROMEU I FIGUERAS, Josep (1994-1995): *Teatre català antic*, 3 vols., a cura de F.Massip-P.Vila, Barcelona, Curial-Institut del Teatre.
- RUBIÓ I BALAGUER, Jordi (1984), *Història de la Literatura Catalana*, 3 vols. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- SAFONT, Jaume (1992), *Dietari o Llibre de Jornades (1411-1484)*, ed. de Josep M. Sans i Travé, Barcelona.
- SALICRÚ I LLUCH, Roser (1995), «La coronació de Ferran d'Antequera: l'organització i els preparatius de la festa», *Anuario de Estudios Medievales*, 25/2 (Barcelona, CSIC): 699-759.
- VILLANUEVA, Jaime-Lorenzo Joaquín (1803-1852), *Viage literario por las yglesias de España*, Madrid, Imprenta Real.
- VENTRONE, Paola ed. (1992), *Le temps revient. 'l tempo si rinnova. Feste e spettacoli nella Firenze di Lorenzo il Magnifico*, Milano, Silvana Editoriale 1992.







## ACTIVIDADES DEL CEMYR

### SEMINARIO INTERNACIONAL, «EL ATLÁNTICO EN LA ESTRUCTURACIÓN DEL ESPACIO EUROPEO»

La Laguna, 9-11 de octubre de 2008

Amélia AGUIAR ANDRADE

Professora associada com agregação de História Medieval, Universidade Nova de Lisboa  
«*A importância da linha costeira na estruturação do reino medieval português*»

Antonio COLLANTES DE TERÁN SÁNCHEZ

Profesor titular de Historia Medieval, Universidad de Sevilla  
«*Papel del Atlántico en la configuración de Andalucía*»

Michel BOCHACA

Professeur d'Histoire Médiévale, Université de La Rochelle  
«*Place et rôle des ports français dans le commerce maritime atlantique à la fin du XV<sup>e</sup> siècle*»

Elisa FERREIRA PRIEGUE

Profesora titular de Historia Medieval, Universidad de Santiago de Compostela  
«*Galicia, entre Atlántico y Mediterráneo*»

Jean-Luc SARRAZIN

Professeur d'Histoire au Moyen Âge, Université de Nantes  
«*Commerce maritime et projection atlantique des ports français: le cas des ports du sel*»

Beatriz ARÍZAGA BOLUMBURU

Catedrática de Historia Medieval, Universidad de Cantabria  
«*La actividad comercial de los puertos vascos y cántabros en el Atlántico*»

Eduardo AZNAR VALLEJO

Catedrático de Historia Medieval, Universidad de La Laguna  
«*Exploración y colonización en la configuración de la Europa Atlántica*»

Mesa redonda. *Balance y perspectivas de investigación en los estudios sobre el Atlántico medieval.*

### XVIII CURSO DE ESTUDIOS MEDIEVALES: LAS CRUZADAS

José Antonio RAMOS ARTEAGA

«*Imágenes y contraimágenes de las Cruzadas en las literaturas medievales hispánicas*»

Carlos CASTRO BRUNETTO

«*El monasterio de Tomar (Portugal) en el arte y la guerra medieval*»

José GÓMEZ SOLIÑO

«*Los ingleses en la Cruzada de Granada*»

Maravillas AGUIAR ÁGUILAR

«*Mi enemigo, el otro: cristianos y musulmanes en el contexto de las Cruzadas*»

Justo HERNÁNDEZ GONZÁLEZ

*«La medicina en tiempos de las Cruzadas»*

Isabel GARCÍA GÁLVEZ

*«Las islas de la Cristiandad en el Mediterráneo oriental»*

Ana VIÑA BRITO

*«Las órdenes militares hispánicas»*

Dulce María GONZÁLEZ DORESTE

*«Las crónicas de Robert de Clari y Geoffroi de Villehardouin. Dos puntos de vista sobre la IV Cruzada»*

Domingo SOLA ANTEQUERA

*«Las Cruzadas y el cine»*

Proyección cinematográfica: *El reino de los cielos.*

## BOLETÍN DE INTERCAMBIO

Deseamos intercambiar la revista ..... por la revista ..... cuyos datos se adjuntan.

### DATOS

Razón social: .....

Persona responsable del intercambio: .....

Calle/Plaza: ..... C.P.: .....

Ciudad: ..... Provincia: .....

País: ..... Tlf.: .....

Fax: ..... E-mail: .....

## SOLICITUD DE EJEMPLARES

Deseo adquirir los números atrasados: .....  
.....

### FORMAS DE PAGO

- Adjuntamos talón bancario a nombre de Servicio de Publicaciones. Universidad de La Laguna.  
 Comprobante de haber enviado Giro Postal a nombre de Servicio de Publicaciones. Universidad de La Laguna.

Número suelto 14 euros.

Comunidad universitaria 10 euros.

### GASTOS DE ENVÍO

0,82 € – Nacional

2,72 € – Internacional

### DATOS PERSONALES

Nombre y apellidos o razón social: .....

N.I.F o C.I.F.: ..... Calle/Plaza: .....

C.P.: ..... Ciudad: .....

Provincia: ..... País: .....

Tlf.: ..... Fax: .....

### ENVIAR A:

Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna  
Campus Central, 38200. La Laguna. Santa Cruz de Tenerife  
e-mail: [svpubl@ull.es](mailto:svpubl@ull.es)

