

CEMYR 24 (2016)
SUMARIO

Tiempo y memoria en las fuentes documentales de la Edad Media / Time and memory in medieval documentary sources

Pedro Sánchez-Prieto Borja

Memoria de la *Maiestas Domini* del mundo clásico a la Edad Media / *Maiestas Domini* recorded from the classic world to the Middle Ages

José Martínez Gázquez

El invento bizantino de las minúsculas griegas frente a las unciales helenas tradicionales / The invention of the Greek Byzantine minuscule against traditional Hellenic uncials

Germán Santana Henríquez

De la glosa a la glota: creación e identidad del inglés norteño en el siglo X / From gloss to glote: The creation and identity of Northern English in the 10th century

Julia Fernández Cuesta

Tiempo, historia, memoria en Al-Andalus / Time, history, memory in Al-Andalus

María Jesús Viguera Molins

Crear memoria y utilizarla judicial y políticamente. Entre el imaginario del hidalgo y la realidad del dominio señorial en la cornisa cantábrica: la Puebla de Escalante (Cantabria) al final de la Edad Media / The political and judiciary creation and uses of memory. Between the imaginary of the gentleman figure and the reality of the seigneurial manor in the Cantabrian coast: La Puebla de Escalante (Cantabria) at the end of the Middle Ages

José Ramón Díaz de Durana

La memoria pétreo en la Castilla bajomedieval: reyes y caballeros / Stony memory in late medieval Castile: Kings and knights

Marta Cendón Fernández

La memoria medieval de Proust. Iluminaciones del pasado / Proust's medieval memory. Illuminations of the past

José M.^a Fernández Cardo

Memoria de una edad mítica: Arturo recreado en el siglo XII / Recollection of a mythical age: Re-creating Arthur in the 12th century

Paloma Gracia Alonso

TIEMPO Y MEMORIA EN LAS FUENTES DOCUMENTALES DE LA EDAD MEDIA

Pedro Sánchez-Prieto Borja
Universidad de Alcalá de Henares

RESUMEN

Las fuentes documentales constituyen una de las manifestaciones más genuinas del intento del hombre medieval de sustraerse al olvido. Su elaboración responde al intento de dejar memoria de los hechos presentes y de las disposiciones que se proyectan hacia el futuro. En este trabajo examinamos la manifestación de los conceptos de tiempo y memoria en los documentos incluidos en el corpus CODEA+ 2015, atendiendo en particular (1) a la presencia y ausencia de datación explícita (*data chronica*), (2) al universo semántico y referencial de los términos «tiempo» y «memoria», (3) a la sustitución del contexto pragmático que representan los «actos de posesión» por la formulación explícita propia del documento administrativo y notarial, y (4) a los efectos que el deseo de dejar constancia escrita de todos los actos tiene en la cultura occidental.

PALABRAS CLAVE: tiempo, memoria, fuentes documentales, Edad Media, datación.

ABSTRACT

«Time and memory in medieval documentary sources». Documentary sources stand as one of the most genuine attempts of medieval man to prevent forgetfulness and leave a record of present facts as well as of future projections. This work examines the re-enactment of concepts such as time and memory in the documents contained in the CODEA+ 2015 corpus. The analysis has specially taken into account (1) the presence or absence of explicit dating (*data chronica*), (2) the semantic and referential range of the terms «time» and «memory», (3) the replacement of the pragmatic context represented by «acts of possession» by the formulaic evidence pertaining administrative and notarial documents, and (4) the consequences for Western culture of the yearning to leave a written trace of all those acts we carry out.

KEYWORDS: time, memory, documentary sources, Middle Ages, dating.



0. INTRODUCCIÓN

0.1. La invitación al congreso «Tiempo y memoria en la Edad Media», celebrado en la Universidad de La Laguna en mayo de 2015, sirvió de motivo para reflexionar sobre las manifestaciones de estos dos aspectos en los documentos medievales. Aquí examinaremos los editados por nuestro grupo de investigación de la Universidad de Alcalá (GITHE <<http://www.textoshispanicos.es>>) e integrados en el corpus CODEA+ 2015, que abarca desde el s. XII al XVIII¹. La que presentaré aquí es seguramente una propuesta demasiado ambiciosa, pero interesa adoptar una perspectiva amplia para mostrar cómo se articulan tiempo y memoria en las fuentes documentales públicas y privadas de la Edad Media, pues estas no pueden entenderse fuera de las dos coordenadas: el tiempo es su eje vertebrador; la memoria, su razón de ser, pues va indisolublemente ligada al concepto de escritura.

0.2. En 2007 presentamos en la Universidad de Alcalá la exposición «Fármaco de la memoria. El documento escrito a través de los tiempos», título en el que se daban cita los dos conceptos aquí estudiados². En el texto introductorio se decía que «sin escritura Ulises no hubiera destruido Troya ni Alejandro Magno conquistado la India. O lo hubieran hecho, pero a nosotros no nos habría llegado la noticia. La historia que traspasa los siglos y permite volver una y otra vez a rememorar los hechos antiguos existe gracias a la escritura. El tiempo del hombre, que es ante todo tiempo contado, se apoya en las letras». Platón, en su diálogo Fedro, pone en boca de Sócrates la narración del origen mítico de la escritura. El dios egipcio Theuth descubrió las letras y, al ofrecérselas al rey Thamus, destaca que harán sabios a los egipcios, que podrán con el invento recordarlo todo, pues se habían inventado como «*fármaco de la memoria*». Pero el rey pone reparos al obsequio: no promoverán la auténtica sabiduría que nace de uno mismo, sino solo una «apariencia de verdad». Predice así Platón el anquilosamiento del saber que nace de la superstición de lo escrito, y que san Pablo ilustró con la frase «la letra mata y el espíritu da vida» (II Corintios 3: 6). El desarrollo de la escolástica medieval dio, siquiera en parte, la razón al filósofo griego. Y se refiere también a este carácter ambivalente de la escritura Lledó en la obra que lleva el significativo título de *El surco del tiempo*³.

En la Edad Media, los textos que conforman el legado de la Antigüedad serán copiados, glosados, interpretados, sometidos a exégesis, pero también resumidos, simplificados, violentados en sus sentidos primigenios, reducidos a sus contenidos más tópicos, convertidos en autoridades en el proceso de aprendizaje, y ahora ya

¹ Aunque este estudio se centra en la Edad Media, nos referiremos a los siglos XVI y XVII cuando sea necesario buscar referencias que ayuden a situar en perspectiva histórica las cuestiones examinadas.

² Los paneles están disponibles en <<http://www.textoshispanicos.es>> y pueden ser útiles como lectura preliminar en paleografía, historia medieval e historia de la lengua.

³ E. LLEDÓ, *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*. Barcelona, Crítica, 1992.



no siempre favorecerán la discusión, el debate intelectual, el *diálogo* o expresión del *logos* griego, palabra y razón, signifiante y significado, es decir, el signo lingüístico de Saussure *avant la lettre*. Se forjará así, como temía el rey egipcio del *Fedro*, un discurso repetido, siempre idéntico a sí mismo.

1. EL DOCUMENTO SE DEFINE POR SU TENOR

1.1. Pero la otra cara de este proceso de fijación del *logos* gracias a la escritura está representada por el diploma regio y por la carta de compraventa, pues es precisamente esta fijeza su razón de ser. Habrá surgido así el concepto de *tenor* o contenido literal, básico en la génesis misma del documento, pues este se define precisamente por aquel. La preservación del tenor de los contratos de compraventa, donaciones y mercedes resulta vital para los monasterios medievales, que pueden así acreditar la propiedad de la tierra. Y la garantía legal de las actuaciones de los «oficiales» del reino consiste precisamente en el cumplimiento de la orden literalmente expresada en la carta regia: «E en lo primero fuemos a Nuévalos e prisiemos bonos omnes del pueblo de Nuévalos, e demandada e trobada en ellos verdat segunt el *tenor* de la letra del señor rey, asignamos por término al Monasterio de Piedra entre el monasterio e los de Nuévalos» (CODEA 0829, 1257, Calatayud, Zaragoza).

Los acuerdos deben preservarse mediante cartas para cada parte, hechas las dos en «un(a) tenor», es decir, iguales en su contenido, pero entiéndase que no basta que coincidan en sus conceptos, sino que la formulación verbal ha de ser exactamente la misma: «E porque esto sea firme e estable e non venga en dubda mandamos fazer dos cartas amas de *un tenor*, la una que tenga la iglesia de Sevilla e la otra que tenga la orden» (CODEA 0619, 1274, Sevilla)⁴.

Esta idea de estabilidad del documento, de permanencia en el tiempo, ha de expresarse a título corroborativo en los traslados: «Sepan cuantos esta carta vieren cómo en presencia de los testigos que en esta carta serán escritos e de mí Joán Martínez, escrivano público en Segovia, vi una carta signada con dos signos, el uno de Joán Maté, el otro de Pero Pérez, escrivanos públicos en este mismo lugar, *de la cual carta es éste el tenor que se sigue*» (CODEA 1175, AHN, Clero, Segovia, carpeta 1958, n.º 4, 1294).

1.2. Una forma compleja de «actualización de la memoria» es la confirmación de privilegios. En ella vemos la expresión del deseo regio de congraciarse con los notables del reino y con las instituciones religiosas. Por ello no extrañará que tras períodos convulsos como el de las disputas por la sucesión de Alfonso X esta actividad adquiriera particular importancia, pues el nuevo rey, al reconocer las prerrogativas

⁴ La expresión documental más fehaciente de esta necesidad se da en las cartas por abc. Hemos observado ligeras variantes en el tenor de las dos partes separadas por el quirógrafo o líneas de letras que se cortan (las diferencias lingüísticas ilustran la variación de idiolecto en quien escribe).



de los nobles, se atrae la voluntad y gratitud de estos, lo que da lugar a una suerte de refundación monárquica. Así se aprecia en el introito o protocolo inicial de este privilegio rodado de Sancho IV de 1287:

En el nombre de Dios Padre, e Fijo e Espíritu Santo, que son tres personas e un Dios, e a onra e a servicio de Santa María su madre, que nós tenemos por señora e por avogada en todos nuestros fechos. Porque es natural cosa que todo omne que bien faze quiere que gelo lieven adelante e que se non olvide nin se pierda, que comoquier que canse e mingüe el curso de la vida d'este mundo aquello es lo que finca en remenbrança por él al mundo e éste bien es guiador de la su alma ante Dios. E por non caer en olvido le mandaron los reyes poner en escrito en sos privilegios, porque los otros que regnassen después d'ellos e toviessen el so logar fuessen tenudos de guardar aquello e de lo levar adelante confirmándolo por sos privilegios. Por ende nós catando esto queremos que sepan por este nuestro privilegio los que agora son e serán d'aquí adelante cómo nós don Sancho [...], vimos privilegio del rey don Alfonso [...] (CODEA 1125, AHN, carpeta 25, n.º 23, 17 de agosto de 1287 agosto 17, Toro, Zamora).

Este privilegio, mandado escribir por el notario Martín Falconero, permite entender algunos aspectos pragmáticos del concepto de «memoria regia»⁵, capital para sostener la sociedad estamental medieval (según la formulación del *Libro de los estados* de D. Juan Manuel). Todo hombre que hace una buena obra, dice el protocolo inicial, quiere que se lo recompensen y que haya memoria de ello, de manera que, aunque muera, esto le sirva para presentarse en juicio ante Dios. Con este fin, prosigue, mandaron los reyes poner esto en sus privilegios (a su vez, los reyes serán recordados por sus buenas acciones, o más propiamente por los favores hechos a los que serán por siempre sus *debdos*).

El privilegio en cuestión, hecho por orden de Sancho IV el 17 de agosto de 1287, es a su vez confirmación de otro de Alfonso X (1256), que a su vez confirma otro de Alfonso VIII (1175, este último en latín), configurando así una suerte de texto dentro de otro texto, como algunos cuentos en las mil y una noches⁶.

⁵ Véase al respecto P. MARTÍNEZ SOPENA y A. RODRÍGUEZ, *La construcción medieval de la memoria regia*. Valencia, Publicacions Universitat de València, 2011.

⁶ Es preciso distinguir las fechas de cada estadio textual y no citar un privilegio por su confirmación, práctica muy extendida entre los historiadores. J. GONZÁLEZ, *Reinado y diplomas de Fernando III*, 3 vols. Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1980-1986, a veces transcribe el texto inserto en documentos alfonsíes, que puede incluso romancear el diploma latino del rey Fernando. El n.º 72, de 1248, transcrito por la confirmación de 1253, omite 9 líneas sustanciales del cuerpo del diploma original.

2. PRESENCIA Y AUSENCIA DE DATA EN LAS FUENTES DOCUMENTALES

2.1. Objetivo preferente de nuestra investigación es el cambio lingüístico. Se comprenderá entonces que el anclaje temporal del texto sea motivo de particular reflexión, y que nos preguntemos por la génesis y función que el documento tiene en las sociedades del pasado. Pero si buscamos una perspectiva sociohistórica y sociolingüística, no podemos limitarnos a las piezas emitidas en la cancillería ni en las diversas entidades administrativas de diversas instancias (concejos y ayuntamientos, chancillerías). Será preciso establecer un marco que vaya más allá de la Edad Media y que incluya las manifestaciones cotidianas de la escritura, que se irán haciendo más frecuentes con el tiempo. Entre estas, incluimos materiales para uso privado, así como otros no pensados para perdurar: diarios, cuadernos escolares, notas, avisos, como la libreta de notas de un labrador de la Alcarria en el primer tercio del s. xx: «año 1920 / cuenta de / las obejas murtas / des deel dia de San / pedroel 29 de junio / el día 8 de julio semuo / un debazo», es decir, ‘... se murió una de bazo’⁷. De este modo será posible dar «voz» a los que habitualmente no escriben, a aquellos de quienes no hay memoria, pues, dueños de unos rudimentos de escritura, tomarán la pluma solo en circunstancias excepcionales. Es el caso de las notas de abandono de la inclusa de Madrid⁸. El que no vayan datadas se debe a que cumplen su función apenas el niño es recogido al amanecer en el convento o casa y entregado en el hospicio; pero a su vez las mismas notas son percibidas de otra manera completamente opuesta cuando el niño, y con él el billete, es recibido por el rector de la inclusa, pues ahora este papel se transforma en un documento fehaciente, en el sentido de atestiguar el acto de abandono de la criatura; por ello, se les añade en el dorso la fecha de entrada del niño en la institución benéfica⁹. Precisamente gracias a este carácter «documental» que adquieren se han conservado hasta hoy en el Archivo Regional de la Comunidad de Madrid, y proporcionan

⁷ Este y otros textos de escritura cotidiana pueden leerse en V. SIERRA BLAS (dir.), L. MARTÍNEZ MARTÍN y J.I. MONTEAGUDO (eds.), *Esos papeles tan llenos de vida... Materiales para el estudio y edición de documentos personales*. Girona, CCG Edicions, 2009 (el citado aquí, en p. 33).

⁸ Las notas de abandono y entrega de la inclusa de Madrid (1593-1656) se editan en P. SÁNCHEZ-PRIETO BORJA y A. FLORES, *Textos para la Historia del español, IV. Archivo Regional de la Comunidad de Madrid*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2005.

⁹ Siglo y medio más tarde, las notas de abandono recogidas literalmente en un registro de expósitos de Toledo carecen de fecha, excepto algunas, que la expresan de manera plena («Sinforoso Gerónimo Antonio, nació día 18 de julio de 1793, no está bautizado»), o con omisión del año, innecesario en el momento de su elaboración, pues es suplido por el contexto pragmático («Oy 9 de marzo ha nacido la criatura, no está bautizado, míresele el ombligo al instante»). Véase sobre este fondo D. VÁZQUEZ BALONGA, «Análisis de un libro de expósitos del Hospital de Santa Cruz (Toledo) a finales del siglo XVIII» (en prensa).



una clave interpretativa sobre los motivos de la pervivencia y aun extensión de la falta de fecha en los documentos¹⁰.

2.2. La expresión de la data o su ausencia es, sin lugar a dudas, una característica clave que nos permite valorar la función que el documento, en sentido lato, tiene en diferentes etapas. Uno de los primeros testimonios romances, simplificando ahora el problema de la diferenciación con el latín, es la *Nodicia de kesos*. El texto recoge hechos efímeros, el consumo de quesos en cerca de un año agrícola, lo que cuadra con el que se escriba en el vuelto de una carta de donación de 959 cuando esta ya no tendría actualidad (las «noticias» son, sin embargo, actos protocolarios de tradición hispano-visigoda, pues ya en una pizarra de finales del siglo VI se lee otra *Notitia de casios*)¹¹:

Nodicia de kesos que espisit frater Semeno in labore de fratres: in ilo baccelare de cirka Sancte Juste, kesos v; in ilo alio de apate, II kesos; que puseron ogaño, kesos IIII; in ilo de Kastrelo, I; in ila vinia maiore, II; que lebaron en fosado, II, ad ila Torre; que <le>baron a Cegia, II, quando la taliaron; ila Mesa, I; que (21) lebaron Lejone, II <...> Vaneece; alio ke leba de sopbrino de Gomi de <...>; IIII qu'espiseron quando llo rege venit ad Rocola; I qua Salbatore ibi venit.

Las «nodicias» no se databan¹², pero resulta significativo que esta que aquí vemos esté cuajada de referencias temporales. Y es que la asociación entre hechos es una de las formas más poderosas de memoria: un acontecimiento tan relevante como la llegada del rey se menciona para anclar en el tiempo uno de los apuntes de consumo de queso («cuando lo rege venit ad Rocola»). En efecto, la visita de Ramiro III de León al monasterio en 974 consta por un documento del 21 de julio, y así se ha conjeturado que la «nodicia» sería de ese año o el siguiente¹³. Del mismo modo, hay referencias con cada «partida» de quesos al calendario agrícola (en los trabajos de la viña que pusieron este año, o cuando «tallaron» o desmontaron Cea). Se conformó

¹⁰ En cambio, la libreta de anotaciones del labrador sobre las ovejas «murtas» va fechada, pues tiene valor recordatorio, lo que se acrecienta por la doble data «el 29 de junio» y «día de San Pedro», que hace más fácil recordarla.

¹¹ Para las «noticias» como género textual puede verse J.A. FERNÁNDEZ FLÓREZ, «Las pizarras visigodas y otros textos coetáneos: algunas cuestiones paleográfico-diplomáticas», en B. DÍEZ CALLEJA (ed.), *El primitivo romance hispánico*, S.I., Instituto de la Lengua Castellano y Leonés (Beltenebros 11), 2008, pp. 93-107. La noticia en pizarra dice así (*ibid.*, p. 105): «[Christus] Notita de casios, id est, <...> / leuauit froma sine <...> / maurelus froma una <...> / an liuertus froma un <...>».

¹² Así se ve también en la publicada como documento n.º 15 por J.M. FERNÁNDEZ CATÓN *et al.*, *Documentos selectos para el estudio de los orígenes del romance en el Reino de León. Siglos X-XII*. León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» (Colección Fuentes y Estudios de Historia Leonesa), 2003, <http://www.saber.es/web/biblioteca/libros/documentos-selectos-estudio-origenes-romance-reino-leon-siglos-x-xii/html/indice.htm?idLibro=155>: «Hec est noditja de ganato de Sancta Maria de Uecdemaruan, que leuarunt Inde salones, Id est: una mula, cum sua sella et cum suo freno, et iº kauallo et II^{OS} asinos et Vº oues <...>» (n.º 15, ca. 1050).

¹³ Según se señala en la nota previa a la edición *ibidem*.

así una memoria de hechos inmediatos que no está pensada para perdurar más allá de un ciclo agrícola. Por ello falta la data *annua*.

2.3. Los documentos de Castilla y León presentan, con pocas excepciones, *data chronica*, tanto los emitidos por la cancillería en latín y en romance como los monásticos. Por ejemplo, traen fecha las diez cartas de compraventa del s. XII de la Real Colegiata de San Isidoro de León, provenientes del monasterio de San Pelayo; el documento más antiguo también está datado, en 1013¹⁴, pero hay que notar que de los emitidos en el s. XII algunos se han conservado solo en copia, lo que ha de interpretarse como un accidente no raro. La razón de la falta de fecha en las copias dependerá de la motivación para la misma; si el documento es «antiguo», por ejemplo, una donación por la que se establecen «misas perpetuas» por el alma del difunto, sabemos que estas prescribieron *de facto* con cadencias distintas en diferentes lugares. Más significativo resulta comprobar que un testamento por el que García Ramírez dona sus propiedades a varios monasterios, al parecer original, carece de toda data (el editor lo sitúa entre 1169 y 1221). Nuestra interpretación es que no se trata de un testamento *ante mortem*, es decir, ante la inminencia de la muerte, sino de una intención expresada cuando aquella no se presume cercana. Acerca de esta última voluntad el testador dice que «firmum et stabile volo esse, quandocumque contingat me decedere, nisi uxorem legitime duxero et prolem ex ea procreavero». Es posible que se trate de una nota privada que debía sustanciarse en testamentos formales datados en cada uno de los monasterios a los que se legan propiedades. Encontramos así uno de los posibles motivos para la falta de fecha, la validez a título particular, no elevada todavía ante notario público.

2.4. Pero para una aproximación sistemática a los factores que favorecen la falta de datación utilizaremos los documentos incluidos en el *Corpus de Documentos Españoles Anteriores a 1800* (CODEA+ 2015)¹⁵. Contiene 1.500 piezas de archivos peninsulares desde los orígenes al s. XVII inclusive, y 1005 del XII al XV¹⁶. Ya hemos señalado que los documentos tienen una ventaja obvia sobre otro tipo de fuentes para la investigación histórica y lingüística, su ubicación espaciotemporal. En efecto, en estos se expresan casi siempre la data *topica* y *chronica*.

¹⁴ El documento fue publicado por M.E. MARTÍN LÓPEZ, *Patrimonio Cultural de San Isidoro de León*. 1/1. *Documentos de los siglos X-XIII*, Colección Diplomática. León, Universidad de León, 1995.

¹⁵ CODEA: GITHE (Grupo de Investigación Textos para la Historia del Español): CODEA+ 2015 (*Corpus de documentos españoles anteriores a 1800*) [en línea] <http://www.corpuscodea.es> [14/1/2016].

¹⁶ Interesa destacar el ámbito en el que se elaboran y emiten los documentos. Hemos distinguido entre (1) cancelerescos, (2) judiciales, (3) municipales, (4) eclesiásticos, (5) particulares, porque la secuencia marca, en este orden, un rango de formalidad de más a menos. Y esta distinción tipológica puede ser significativa para las diferentes formas de expresar (u omitir) la temporalidad desde la que se genera el documento (P. SÁNCHEZ-PRÍETO BORJA, «Desarrollo y explotación del 'Corpus de Documentos Españoles Anteriores a 1700' (CODEA)», *Scriptum Digital*, vol. I (2012), pp. 5-35, <<http://scriptumdigital.org/numeros.php?opt=act&lang=es>>).



La indicación del lugar de emisión en los documentos hispánicos (León, Castilla, Aragón, Navarra) alcanza el 50% solo en la década de 1260-1270. Resulta llamativo el que en los emitidos entre 1200 y 1210 el 100% de los documentos carezca de indicación de lugar (todos ellos son cartas de compraventa). La ausencia de lugar de emisión explícito no indica, sin embargo, que este no se conociera. Por el contrario, resultaba evidente para los actantes del contrato (vendedor/comprador, donante/beneficiario) dónde se emitió este. En la documentación castellano-leonesa en la que están implicadas instituciones eclesiásticas como parroquias o monasterios las cartas son emitidas bajo la «iussio» del rector eclesiástico, mientras que en Aragón era más común el recurso a notarios públicos desde el s. XIII, que nunca omiten la *data topica*¹⁷.

La fecha falta en CODEA en un número relativamente reducido de piezas. La omisión de fecha suele ligarse a ciertos tipos documentales como la pesquisa, la nota o el borrador, es decir, las formas no acabadas del documento, mientras que la elaboración «en forma de derecho» exige, por lo general, hacer constar la *data (topica y chronica)*. Los registros de la cancillería (bien conservados en la Corona de Aragón desde Jaime I, 1208) han de ir organizados cronológicamente, pues solo de este modo es posible su localización posterior. Lo mismo sucede, ya en los siglos XVI y XVII, en los protocolos notariales. Se espera, pues, que a medida que avanza el tiempo la datación sea más frecuente.

La tabla 1 muestra algunos datos significativos sobre la ausencia de *data chronica* en CODEA en los que se refiere a la ausencia de data crónica:

TABLA 1. AUSENCIA DE <i>DATA CHRONICA</i> EN CODEA (EDAD MEDIA Y SS. XVI-XVII)			
Total documentos CODEA ss. XII-XVII (con y sin fecha)	1494	Documentos sin año + sin día + sin mes + sin lugar	58
Total documentos CODEA ss. XII-XV (datos)	1005	Documentos sin año / con día	19
Total documentos CODEA sin año ss. XII-XVII	88	Documentos sin año / con mes	21
Total documentos sin año ss. XII-XV (adscripción conjetural)	17	Documentos sin año / con mes / con día	19
Documentos sin año + sin día + sin mes	60	Porcentaje no datado Edad Media (17/1022) / XVI-XVII (71/472)	1,66% / 14,5%

La ausencia de fecha es mucho menos frecuente que la de lugar (este falta en 340 en la Edad Media; 424 en todo el corpus). De los 1500 documentos listados en el corpus CODEA, 1005 presentan una data explícita que los adscribe a los siglos

¹⁷ Con todo, duda puede plantearse en el sentido de si la pieza se escribió en el monasterio o en la localidad vecina (¿San Andrés de Espinareda o Vega de Espinareda?; ¿Nuestra Señora de Guadalupe o La Puebla de Guadalupe?).



xii-xv; el resto serán no datados (de cualquier siglo) y datados en los ss. xvi y xvii. Carecen de año 88, y un examen de sus rasgos lingüísticos y paleográficos (puede verse en el facsímil incluido en el corpus el tipo de letra de casi todos ellos) nos lleva a asignar conjeturalmente a la Edad Media un número de 17, por lo que el total de documentos medievales de CODEA datados más asignados a este período asciende a 1022. De este total de 1022 no ofrece data explícita únicamente el 1,66%. Frente a estos, 472 son de los siglos xvi y xvii, cifra que se compone de los datados (401) más los sin fecha asignados conjeturalmente a estos siglos xvi y xvii (71). Así pues, 71 representa el 15,04% de documentos no fechados (data crónica) de los siglos xvi y xvii. ¿A qué se debe este incremento tan significativo de las ausencias de data? En parte, la respuesta ya ha sido anticipada, pero para contestar de una manera más rigurosa será preciso un análisis más fino de los datos. La omisión del año se acompaña normalmente de la de día y mes, pero no siempre, pues hay casos de omisión de año y día, y de omisión de año y mes en porcentajes muy bajos. Lógicamente, desde nuestro punto de vista la expresión del año es más importante que el mes y el día, pero nunca se ha visto así en el momento de elaboración, pues el año en curso constituye un contexto referencial compartido entre emisores y destinatarios, mientras que podía interesar dejar constancia del día y mes. Otra causa puede estar en la tipología diplomática, pues en la Edad Media la mayoría de piezas conservadas son diplomas de la cancillería y cartas de compraventa; por contra, en los ss. xvi y xvii hay una enorme ampliación de la tipología, según hemos visto, con un aumento exponencial del número de documentos privados, no en el sentido técnico medieval (opuesto al de público, este con valor en todo el ámbito territorial), sino en el lato de cartas privadas, entre particulares.

Presentamos en la tabla 2 los datos de los documentos no fechados que hemos adscrito conjeturalmente a la Edad Media (indicamos número de orden en el corpus, siglo al que los adscribimos, tipología por ámbito de emisión y tipología diplomática, además de si se son traslados o se relacionan con Órdenes Militares)¹⁸.

CODEA 0212	s. XIII	Palencia	Particular	Compraventa
CODEA 0213	s. XIII	Palencia	Eclesiástico	Compraventa
CODEA 0253	s. XIII	Palencia	Eclesiástico	Actas y declaraciones
CODEA 0351	s. XIII	Valladolid	Eclesiástico	Compraventa
CODEA 436	s. XIII	Asturias		Donación
CODEA 0654	s. XIII	Teruel	Eclesiástico	Traslado de un testamento

¹⁸ Los diplomas cancelerescos serían los menos proclives a omitir la fecha, por lo que su falta requiere explicaciones particulares: CODEA 854 y 1373 son traslados; 1307 es mero resumen de una carta de 1181 hecho a distancia de siglos; CODEA 1207 podría considerarse de tipología canceleresca, pero se ha de notar que fue emitido por el infante don Enrique, hijo de Fernando III.



CODEA 0713	s. XIII	Cantabria	Eclesiástico	Testamento
CODEA 0736	s. XIII	Cantabria		Donación
CODEA 0774	s. XIII	Teruel	Particular	Traslado de un testamento
CODEA 0854	s. XIII	Navarra	Cancilleresco	Traslado carta
CODEA 0871	s. XIII	Zaragoza	Particular	Traslado de un testamento
CODEA 0987	ss. XIII-XIV	Navarra	Particular	Traslado compraventa
CODEA 1207	s. XIII	Sevilla	Particular	Donación del infante don Enrique, hijo de Fernando III
CODEA 1372	s. XIII	¿León?	Eclesiástico	Compraventa. Órdenes Militares
CODEA 1373	[1272]	¿León?	Cancilleresco	Órdenes militares. Traslado carta Alfonso X
CODEA 1375	[1181] ¿Resumen del s. XVI?	¿León?	Cancilleresco	Resumen privilegio. Órdenes militares,
CODEA 1458	s. XIII	¿León?	Eclesiástico	Compraventa. Órdenes militares

Y en este cuadro resumen (tabla 3) van agrupados por procedencia geográfica:

TABLA 3. DOCUMENTOS MEDIEVALES NO FECHADOS (RESUMEN POR LUGARES DE EMISIÓN)									
SIGLO	s. XII: 1			s. XIII: 15		ss. XIII-XIV: 1			
<i>Prov.</i>	¿León? 3	Palencia 3	Valladol. 1	Asturias 1	Teruel 2	Valladolid 1	Cantabr. 2	Navarra 1	Sevilla 1
<i>Ámbito</i>	Particular: 5			Eclesiástico: 8		Cancilleresco: 3			
<i>Tipología dipl.</i>	Compraventa 5			Actas 1		Donación 3		Testam. 4	C. Real 2
<i>OOMM</i>									4
<i>Traslado</i>									6 + 1 resumen

El factor geográfico no parece significativo en la ausencia de fecha, pero sí encontramos correlación entre la falta de datas crónica y tópica: 59 de los 71 no fechados carecen de indicación de lugar para los ss. XVI y XVII, pero para lo medieval solo 4 de 17 (y estos cuatro posiblemente de San Marcos de León, de la sección Órdenes Militares del Archivo Histórico Nacional). De los medievales, como la indicación de lugar está por debajo del 50% antes de 1260, interpretamos que los no datados puede que sean anteriores a esa fecha¹⁹.

¹⁹ La omisión de lugar es total en las cartas de CODEA entre 1200 y 1210, pero ya minoritaria a final de siglo. Por décadas, carecen de «data topica» en el número que se indica: 1200-1210, 20 de 20; 1210-1220, 15 de 16; 1220-1230, 35 de 40; 1230-1240, 26 de 38; 1240-1250, 26 de 45; 1250-1260, 39 de 63; 1260-1270, 22 de 44 (50%); 1270-1280, 25 de 68; 1280-1290, 28 de 90; 1290-1300, 19 de 75.

Entre los factores que favorecen la falta de fechas, se cuenta, en primer lugar, el hecho de ser un traslado, que arroja el 13% de no datados (6/46), cuando los traslados constituyen un 4,5% del corpus medieval de CODEA. El contexto de uso de tales piezas es muy diferente del inicial, pues tienen carácter informativo en el caso de los reales hechos mucho tiempo después, o bien probatorio en los testamentos cercanos. El empleo no oficial justificaría también la ausencia de fecha. Los de órdenes militares aportan el 23,5% de los no datados, mientras que en el corpus medieval son apenas el 5% (4/56); es decir, que del total de los de OOMM, el 7% es no datado; este valor parece significativo, habida cuenta de que el porcentaje de piezas medievales no datadas es solo del 1,66%).

Las cartas de compraventa representan el 29% de los no datados, pero son el 28% de los medievales en el corpus. Por ámbitos de emisión, tampoco es significativa la proporción en los eclesiásticos (47%, sobre una representación en el corpus en época medieval de 46%), ni en los particulares (29%, sobre un 27% en total en la sección medieval de CODEA). En resumen, los factores significativos, que favorecen la falta de data, son (1) el tratarse de traslados, (2) el pertenecer a órdenes militares, (3) ser testamentos. La falta de fecha se interpreta, especialmente cuando coincide con la falta de lugar, como un predominio del contexto situacional, por encima del formal y lingüístico (formulación expresa). La situación comunicativa misma suple la necesidad de indicar datos espaciotemporales, del mismo modo que en la comunicación oral directa muchos elementos cronológicos y locativos son proporcionados por el contexto situacional y no hace falta referirse a ellos²⁰.

2.5. Parecería contradictorio que un corpus que presenta la datación como uno de sus principales valores, frente a los de textos literarios o de otra índole, acoga documentos sin expresión de fecha. La solución más coherente, en apariencia, consistiría en excluirlos. Es esta una posibilidad que se dejará siempre al usuario, pues basta poner los signos (!-) para excluir los que no tienen data explícita. Se plantea, sin embargo, un problema importante de criterio elaborativo y de selección de documentos para todo el CODEA. Si se excluyen los que no tienen fecha, para el s. XVI en adelante se dejarían fuera notas, billetes y otras manifestaciones más o menos efímeras de la escritura como las que se han visto. Es criterio básico, y figura entre los objetivos de CODEA+ 2015, disponer de estos documentos para el estudio de manifestaciones lingüísticas y discursivas más cercanas a la oralidad, por lo que hemos decidido incluirlos²¹.

Ante esto, lo mejor era datarlos conjeturalmente. Si la data tópica no plantea, salvo excepciones, demasiados problemas, no sucede así con la crónica²². En algunos

²⁰ Se ha hablado al respecto de «contexto pragmático»: A.M. VIGARA TAUSTE, *Morfosintaxis del español coloquial, Esbozo estilístico*. Madrid, Gredos, 2005² [1992].

²¹ Pero incluso para la Edad Media no faltan materiales tan valiosos como las cartas particulares del arzobispo Ximénez de Rada conservadas en el Archivo de la Catedral de Toledo.

²² En CODEA se indica la provincia conjetural, marcándola con (?). Pueden suprimirse en las consultas con el signo (!?).



casos se puede proponer una fecha bastante aproximada para piezas de contenido histórico relevante, o emitidas por o para personajes célebres²³, pero no sucede así con cartas de compraventa corrientes, que no ofrecen datos históricos suficientes para fecharlas²⁴. Dentro de una colaboración con la Universidad de Tokio para la datación conjetural, cuyo resultado inmediato es la tesis doctoral de próxima lectura realizada por Yoshifumi Kawasaki y dirigida por Hiroto Ueda, se datan aproximativamente los documentos de CODEA teniendo en cuenta parámetros tomados de los propios documentos datados del corpus²⁵. El criterio seguido es la intersección en el rango temporal de todas las formas datadas coincidentes con el documento que se pretende datar. Si un rasgo no está documentado durante un año, se suple, de acuerdo con Kawasaki (2014), quien calcula el coeficiente de correlación «phi modificado», que mide la coincidencia entre el texto que se quiere datar con todos los datados: «El valor elevado del coeficiente se consigue cuando hay múltiples rasgos compartidos (*a*) y pocos rasgos no compartidos (*b* y *c*). Se presupone que dos textos de análoga procedencia espaciotemporal presenten un valor mayor que cuando son de distinta procedencia cronogeográfica, premisa esta que creemos más verosímil que la contraria»²⁶. La desviación máxima de la datación conjetural, probada sobre documentos datados, es de 20 años, probada con documentos datados.

2.6. Una aplicación importante de este método, objeto de futuros estudios, será la aplicación a documentos mal datados, por diversos factores, pero también la detección de falsificaciones:

Aquí no nos ocuparemos de las piezas mal datadas, tarea no obstante importantísima que emprendemos en un futuro estudio. Algunos de los posibles factores desviadores en la datación serán la poca concentración documental en ciertos periodos, la brevedad del texto, la existencia en el corpus de traslados o copias en los que la fecha de elaboración final distara considerablemente de la composición original y/o la posible falsificación documental, entre otros²⁷.

²³ Así, la carta particular a Diego Hurtado de Mendoza de un primo suyo, por los sucesos y personajes aludidos parece datarse hacia 1450 (CODEA 20). Como era frecuente en cartas entre particulares, se indica lugar, día y mes, pero no año.

²⁴ Según señala M. GERVERS, «The DEEDS project and the development of a computerised methodology for dating undated English private charters of the twelfth and thirteenth centuries», en M. GERVERS (ed.), *Dating Undated Medieval Charters*, Suffolk. Boydell & Brewer, pp. 13-35.

²⁵ Acerca de la selección de parámetros lingüísticos de datación de textos medievales y de los siglos XVI y XVII puede verse R. DÍAZ MORENO *et al.*, «Hacia una cronología evolutiva del español», en J.M. GARCÍA MARTÍN (ed.), *Actas del IX Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española (Cádiz 2012)*. Madrid, Iberoamericana, vol. 1, 2015, pp. 435-446.

²⁶ Así se ve en el caso de *Castilla/Castilla*. Castilla falta en 1504, pero la forma aparece entre 1496 y 1503 ininterrumpidamente, y sigue en 1506, 1508, 1510, etc., por lo que parece legítimo considerar que no otra era la que aparecería en los años en los que no está documentada en el corpus. Y. KAWASAKI, «Datación crono-geográfica de documentos medievales españoles». *Scriptum Digital*, vol. 3 (2014), pp. 29-63, p. 36.

²⁷ Según señala Y. KAWASAKI, *ibid.*, p. 40.



La propuesta de intentar identificar la falsificación a partir de los rasgos lingüísticos se presenta como una posibilidad que no excluye aproximaciones paleográficas y de contenido histórico. La falsificación parece frecuente en las cartas fundacionales de monasterio e iglesias, como en el caso de Santa María de Valpuesta:

La data del año de este documento ha hecho correr arroyos de tinta desde la Edad Moderna. La mayoría de los autores dan por seguro que estamos ante un documento falso, pero todos hemos pretendido que el falsificador —que hay que situar a caballo del año 1100— conocía a la perfección la sucesión cronológica de los reyes de Asturias, y por ello había que intentar conciliar el año de la carta con la mención como sincronismo de un rey Alfonso en Obetau (Oviedo)²⁸.

Pero los problemas no terminan aquí, pues «observando con atención el folio 75v, vemos que la data del año que inicialmente se puso era DCCC XII = año 804 (corrigiendo la x en xl)». La corrección se ha justificado porque en 794 no reinaría ningún Alfonso en Oviedo, pero tampoco es imposible que quien realizara el documento ignorara la fecha exacta.

2.7. Añadiremos que los documentos en latín presentan problemas particulares de datación conjetural, pues siendo esta una lengua «muerta», no sometida a variación motivada por el uso, podrá suponerse que no es sensible a la modificación temporal, según señala Kawasaki. Intuimos, sin embargo, que no es del todo así, pues incluso los documentos latinos reflejan el momento en que se confeccionaron. La sucesión del ciclo visigótico, carolino y gótico, además de ciertos cambios gráficos, proporciona indicios para la datación, y así se aprecian diferencias gráficas en los mismos cartularios de Valpuesta si se comparan los antiguos cuadernos en visigótica (B) con la letra gótica de Pérez de Valdivieso (C)²⁹:

(*Christus*) In Dei nomine. Ego, ANdefonso, spontanea mea uoluntatem, trado mea terra in loquo *que* uOCITat Intrambasaquas, in illa noc<c>eta de rrio usque ad ARROIO que uenit de sau<c>to, Iusta terra de Maria, cum mea facultate, ad atrium DE SANCTE Marie Uirginis (68B, 1066)»

«[I]n Dei nomine. Ego, ALdefonso, spontanea mea uoluntate, trado mea terra in loco qui uOCATUR Intrambasaquas, in illa noceta de rio usque ad ARROYUMqui

²⁸ J.M. RUIZ ASENCIO *et al.*, *Los Becerros Gótico y Galicano de Valpuesta*, 2 vols. Instituto de la lengua Castellano y Leonés-Real Academia Española, 2010, vol. II, p. 160. El texto en cuestión dice: «Facta scripture sub die quod erat XU kalendas ianuarias, era DCCC x ii6. Regnante rex Adefonsus in Obetau, qui hereditates dedi et confirmaui».

²⁹ Véase al respecto P. SÁNCHEZ-PRieto BORJA, «Algunas cuestiones gráfico-fonéticas del consonantismo en los cartularios de Valpuesta», en J.A. BARTOL HERNÁNDEZ *et al.* (eds.), Salamanca, *Los cartularios de Valpuesta. Estudios*. Luso-Española de Ediciones-Instituto de la Lengua Castellano y Leonés—Universidad de Salamanca, 2014, pp. 157-170, p. 159.



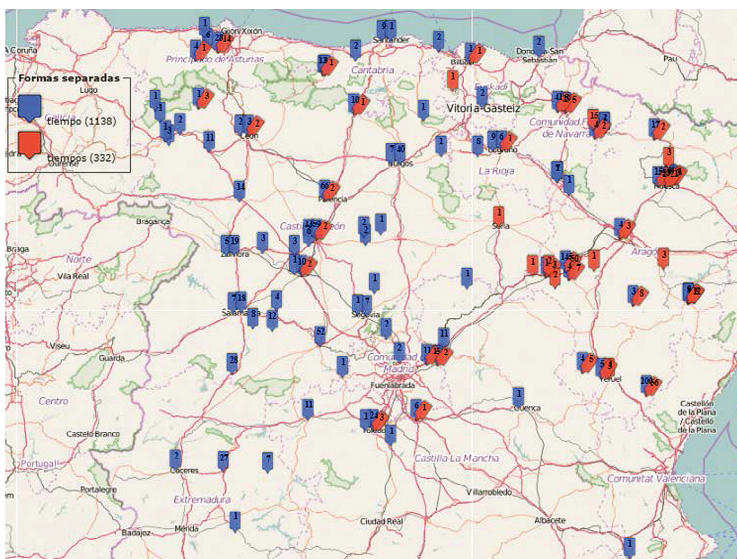


Gráfico 1. *Tiempo y tiempos* en Castilla, León, Aragón y Navarra.

uenit de *Sancta*, iusta terra de Maria, *cum mea facultate*, ad atrium *SANCTE* Marie Uirginis (68C, 1066)³⁰.

3. TIEMPO Y TIEMPOS EN LAS FUENTES DOCUMENTALES

El anclaje temporal de los documentos, el ejercicio de rememorar lo pasado, en tanto tiene consecuencias para el presente y la proyección al futuro, se realiza por procedimientos muy diversos. Nos fijaremos solo en el uso de los sustantivos *tiempo* y *memoria* y sus diversos valores semánticos, porque estos nos explicarán precisamente las funciones referenciales y pragmáticas que tienen en los textos examinados del corpus CODEA.

En primer lugar, hay que señalar el empleo tanto del singular *tiempo* como del plural *tiempos*. Por tratarse de un sustantivo incontable no establece una oposición entre uno y más de uno, sino que presenta matices más sutiles, como veremos. Pero nos fijaremos enseguida en la distribución espacial para la Edad Media de estas dos formas, puesto que CODEA cuenta con una aplicación que permite proyectar directamente sobre un mapa los resultados de las búsquedas, y elaborarse así un verdadero «Atlas Lingüístico Diacrónico y Dinámico del Español». La forma singular

³⁰ Nos fijaremos solo en el uso de la pasiva *vocatur* por la tercera persona con valor impersonal (*vocitat*, que seguramente hay que leer *vocitant*) o en la supresión de la anómala preposición *de* con genitivo), diferencias que, sin ser necesariamente sistemáticas, ayudan a datar las versiones.

es más de tres veces más frecuente que la plural. Esta última se emplea sobre todo en el área oriental, en Navarra y Aragón, como se aprecia en el gráfico 1.

TABLA 4. DISTRIBUCIÓN POR TIPOLOGÍA DIPLOMÁTICA SIGLOS XII-XV		
TIP DIPLOMÁTICA	NÚMERO DE FORMAS	FRELATIVA
Censo	363	24,85%
Compraventa	328	22,45%
Acuerdo	126	8,62%
Donación	115	7,87%
Arrendamiento	65	4,45%
Pesquisa	51	3,49%
Carta real	50	3,42%
Permuta	35	2,40%
Confirmación de privilegio	32	2,19%
Manda testamentaria	32	2,19%
Testamento	30	2,05%
Provisión real	25	1,71%
Sentencia	21	1,44%
Privilegio	18	1,23%
Confirmación de privilegios	17	1,66%
TOTAL	1.461	100%

Para interpretar correctamente la variable geográfica es preciso tener en cuenta la tipología documental, pues *tiempo* y *tiempos* aparecen con particular frecuencia en «cartas de compraventa y contratos» (70% de todas las apariciones), de acuerdo con la tipología documental establecida por la red CHARTA <<http://www.redcharta.es>>, y dentro de este grupo, son los censos y las cartas de compraventa las que acaparan casi la mitad de los empleos (tabla 4):

Un acercamiento a los valores referenciales y semánticos de *tiempo* y *tiempos* permite entender el predominio en censos (24,85%) y compraventas (22,45%), pues en el espacio oriental la proyección hacia el futuro tanto de la carta en sí como de sus cláusulas se suele expresar en plural: «Sí a manifiesto a todos cómo yo don fray Pero Busquet, vicario de Santa María de Montflorit, de cierta ciencia e de agradable voluntat, con esta present pública carta firme e a todos *tiempos* valedera e en algún *tiempo* non revocadera, dó e luego de present livro a trehúdo perpetuo a todos *tiempos* a generación a vós Sancho Dosia» (CODEA 842, Huesca, 1650, 1r 1-2)³¹.

³¹ Sin que pueda considerarse una oposición obligatoria, se observa una cierta especialización del singular para referirse al pasado, mientras que el plural parece proyectarse hacia el futuro: «les confirmamos sus fueros e sus privilegios, e cartas e franquezas e libertades, e usos e costumbres que ovieron en *tiempo* del emperador e del rey don Alfonso» (CODEA 7, 1295); «Don Pedro, obispo de Ávila e nuestro clérigo, nos dixo que judíos e moros de su obispado an pieça de heredamientos, e



4. APUNTE SOBRE *MEMORIA*

La voz *memoria* tenía ya en latín un arco referencial muy amplio, que va desde el concepto primario de ‘facultad de recordar’ al de ‘sepultura o capilla’ del latín eclesiástico³², pasando por los de ‘recuerdo’, ‘acontecimiento’, ‘testimonio’, ‘narración histórica’, y llegando a identificarse con ‘período’ o ‘tiempo’. En los textos incluidos en CODEA estas son algunas de las acepciones:

- 1) Entendimiento, plenitud de facultades mentales: «*ego domnus* Pero Ferrer de Açaga, et basallus 2 de Santa María e señor de Albarrazín, estando bivo, e sano, e alegre, e plenerament in mea *memoria* e andando sobre mis piesdes» (CODEA 1223, 1227, ¿Teruel?).
- 2) Recuerdo del pasado desde el presente: «e que estavan en posesión d’ello de tanto tiempo que *memoria* de omnes non era en contrario» (CODEA 0008, 1283).
- 3) Recuerdo del presente en el futuro: «de todo lo sobredito les ficiés carta pública a conservación del dereito de cadaúna de las partes e por aver memoria al tiempo avenidero» (CODEA 0961, 1274, Navarra).
- 4) Recuerdo de una persona ya fallecida, como uso eufemístico para expresar que alguien ya no vive: «con poder suficiente del padre santo Climente, de buena memoria, e confirmado del padre santo Benedicto, que agora es» (CODEA 548, 1399, Toledo).
- 5) Misa de aniversario: «e por tal que por todos tiempos sea fecha memoria e comemoración por las ditas ánimas» (CODEA 794, 1419, Teruel).
- 6) El documento o carta: «cosa sía a totz los omnes qui son a present e qui son por venir que esta es carta e memoria cómo jo don Miguel» (CODEA 0961, 1274, Navarra).

La voz *memoria* ocupa así un lugar central en la génesis conceptual del documento, en su configuración formal y en su expresión lingüística. Pero para valorar en todo su alcance la función referencial y semántica de esta palabra conviene detenerse en los tipos diplomáticos en los que alcanza mayor frecuencia en CODEA entre los siglos XII-XIV (tabla 5):

viñas e ganados que an comprado de los cristianos; e como de luengo *tiempo* a acá la su iglesia fue vagada e non ovo y quien gelo afincase» (CODEA 78, 1293). En cambio, «así como carta de su rey e de su señor natural, so cuya merced son e biven, al cual dixeron que mantenga Dios e dexe bevir e regnar al su servicio por luengos tiempos e buenos» (CODEA 0009, 1387). En líneas generales, cabe atribuir un valor más impreciso al empleo del plural, que podría ponerse en relación con una concepción circular del tiempo (J. COIRA POCIÑA, «Ver, concebir y expresar el paso del tiempo. El calendario medieval y el refranero». *Medievalismo*, vol. 23 (2013), pp. 117-155, pp. 123-124), pero sin que falten los casos de neutralización entre singular y plural.

³² «S. Hieronym. in cap. 22. Esaia: Quod non tam tabernaculum et domus, quam sepulcrum et Memoria appellandum est» (s.v. *Memoria* en C. du Cange *et al.*, 1678, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, éd. augm., Niort. L. Favre, 18831887, t. 5, col. 335c. <<http://ducange.enc.sorbonne.fr>>).

TABLA 5. FRECUENCIA DE MEMORIA POR TIPOLOGÍA DIPLOMÁTICA

TIP DIPLOMÁTICA	NÚMERO DE FORMAS	FRELATIVA
Donación	9	22,50%
Testamento	7	17,50%
Acta de cumplimiento	4	10,00%
Compraventa	4	10,00%
Carta real	2	5,00%
Privilegio	2	5,00%
Sentencia	2	5,00%
—	1	2,50%
Acta de cumplimiento	1	2,50%
Acuerdo	1	2,50%
Carta plomada	1	2,50%
Confirmación de privilegio	1	2,50%
Decreto	1	2,50%
Estatuto	1	2,50%
Licencia	1	2,50%
TOTAL	40	100%

Que en los testamentos la palabra *memoria* tenga una frecuencia alta (17,5%) no resulta sorprendente, y tampoco debería llamar la atención, tras lo visto hasta aquí, que se emplee aún más en donaciones (22,5%). Al fin y al cabo, la vida material se quería poner al servicio de la espiritual, y tras la muerte la donación de los bienes materiales aseguraba la perpetua memoria siquiera en misas de aniversario, de acuerdo con el principio expuesto con toda claridad en el privilegio de Sancho IV ya citado y aplicado ahora más allá de la vida terrena: «es natural cosa que todo omne que bien faze quiere que gelo lieven adelante e que se non olvide nin se pierda». Se ha de notar también que el donante y el testamentario han de estar en plenitud de facultades mentales («buena memoria»).

5. FINAL

Los lingüistas hablamos de *metalingüística* para referirnos a la capacidad de la lengua para referirse a sí misma. De manera paralela, los documentos articulan una suerte de metahistoria, en la que los conceptos examinados y sus voces son la expresión más genuina de la conciencia de la función que aquellos tienen en la sociedad medieval. En la Edad Media románica el documento mismo nace de la percepción del paso del tiempo y del deseo natural en el hombre de que sus actos, y las consecuencias de estos, pervivan.

El valor probatorio de la carta, del pergamino y del papel, del texto escrito, constituye su razón de ser, y es una consecuencia de esa suerte de maldición platónica sobre la escritura. La burocratización de la sociedad es, sin duda, un fenómeno



postmedieval, pero podemos considerarla prevista por ese valor *fe-haciente* del documento, y alcanzaba ya niveles llamativos en los siglos XVI y XVII, cuando de los actos más insignificantes había que dejar constancia por escrito. Es el precio que había que pagar por pasar del acto a la constancia del hecho mismo, de construir un contexto formal y lingüístico autónomo frente al visual, gestual y pragmático de los «actos de posesión»:

la cual viña desuso deslindada fue del dicho Álvar Blásquez e la trocó por dos pedaços de viñas con el cabillo de los clérigos de la dicha villa de Béjar segunt passó por mí, el dicho escrivano; e vi en cómo el dicho Álvar Blásquez que estava y presente tomó por la mano a Joan Gil, clérigo beneficiado en la iglesia de Santa María, procurador que dixo que era del dicho cabillo, e metiólo en la posesión de la dicha viña desuso deslindada para el dicho cabillo; e el dicho Joan Gil, clérigo, por sí e en nombre del dicho cabillo, assí como su procurador que dixo que era, recibió la dicha possessión de la dicha viña para el dicho cabillo e, en usando d'ella, podó en la dicha viña con un cuchiello (CODEA 557, Béjar 1367)³³.

RECIBIDO: enero 2016; ACEPTADO: diciembre 2016



³³ Nótese que los «actos de posesión», que datarían de tiempo inmemorial, no desaparecieron de inmediato, sino que todavía los encontramos en el s. XVI. Pero pocos relatos tan efectivos, y que dejarían fuerte impronta en la memoria de los testigos, como el del documento aquí citado de Béjar de 1367. Consideramos también recurso al contexto pragmático, frente al formal y lingüístico, la mención escueta de los actantes del documento por el nombre de pila o por el apodo: «Sepan todos los homnes qui esta carta verán que jo *doña Felicia*, sana, e alegre e en mi bona memoria estando [...]» (CODEA 851 (¿Fitero?, Navarra, 1237), así como la formulación directa, sin preámbulo: «Vende doña Cete toda la heredad que fue de so avulo Pedro Crespo...» (Archivo Municipal de Toledo, Toledo, 1219).

OBRAS CITADAS

- CODEA: GITHE (Grupo de Investigación Textos para la Historia del Español), CODEA+ 2015 (*Corpus de documentos españoles anteriores a 1800*) [en línea] <http://www.corpuscodea.es> [14/1/2016].
- COIRA POCIÑA, Juan, «Ver, concebir y expresar el paso del tiempo. El calendario medieval y el refranero». *Medievalismo*, vol. 23 (2013), pp. 117-155.
- DÍAZ MORENO, M.^a del Rocío *et al.*, «Hacia una cronología evolutiva del español», en J.M. García Martín (ed.), *Actas del IX Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española (Cádiz 2012)*. Madrid, Iberoamericana, vol. 1 (2015), pp. 435-446.
- DU CANGE, Charles *et al.*, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*. Ed. Niort. L. Favre, 18831887, t. 5, col. 335c. <<http://ducange.enc.sorbonne.fr>>).
- FERNÁNDEZ CATÓN, José M.^a *et al.*, *Documentos selectos para el estudio de los orígenes del romance en el Reino de León. Siglos X-XII*. León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» (Colección Fuentes y Estudios de Historia Leonesa), 2003.
- FERNÁNDEZ FLÓREZ, José Antonio, «Las pizarras visigodas y otros textos coetáneos: algunas cuestiones paleográfico-diplomáticas», en Beatriz DÍEZ CALLEJA (ed.), *El primitivo romance hispánico*. S.L., Instituto de la Lengua Castellano y Leonés, Col. Beltenebros 11, 2008, pp. 93-107.
- GERVERS, Michael, «The DEEDS project and the development of a computerised methodology for dating undated English private charters of the twelfth and thirteenth centuries», en M. GERVERS (ed.), *Dating Undated Medieval Charters*. Suffolk, Boydell & Brewer, pp. 13-35.
- GONZÁLEZ, Julio, *Reinado y diplomas de Fernando III*. 3 vols., Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1980-1986. <http://www.saber.es/web/biblioteca/libros/documentos-selectos-estudio-origenes-romance-reino-leon-siglos-x-xii/html/indice.htm?idLibro=155>.
- KAWASAKI, Yoshifumi, «Datación crono-geográfica de documentos medievales españoles». *Scriptum Digital*, vol. 3 (2014), pp. 29-63.
- LLEDÓ, Emilio, *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*. Barcelona, Crítica, 1992.
- MARTÍN LÓPEZ, M.^a Encarnación, *Patrimonio Cultural de San Isidoro de León*. I/1. *Documentos de los siglos X-XIII*. Colección Diplomática. León, Universidad de León, 1995.
- MARTÍNEZ SOPENA, Pascual y Ana M.^a RODRÍGUEZ, *La construcción medieval de la memoria regia*. Valencia, Publicacions Universitat de València, 2011.
- RUIZ ASENCIO, José M. *et al.*, *Los Becerros Gótico y Galicano de Valpuesta*, 2 vols., Instituto de la lengua Castellano y Leonés —Real Academia Española, 2010.
- SÁNCHEZ-PRieto BORJA, Pedro, «Algunas cuestiones gráfico-fonéticas del consonantismo en los cartularios de Valpuesta», en José A. BARTOL HERNÁNDEZ *et al.* (eds.), *Los cartularios de Valpuesta. Estudios*. Salamanca, Luso-Española de Ediciones —Instituto de la Lengua Castellano y Leonés— Universidad de Salamanca, 2014, pp. 157-170.
- «Desarrollo y explotación del «Corpus de Documentos Españoles Anteriores a 1700». *Scriptum Digital*, vol. 1 (2012), pp. 5-35. <http://scriptumdigital.org/numeros.php?opt=act&lang=es>).
- SÁNCHEZ-PRieto BORJA, Pedro y Ana FLORES, *Textos para la Historia del español, IV. Archivo Regional de la Comunidad de Madrid*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2005.



SIERRA BLAS, Verónica (dir.), Laura Martínez Martín y José Ignacio Monteagudo (eds.), *Esos papeles tan llenos de vida... Materiales para el estudio y edición de documentos personales*. Gerona, CCG Edicions, 2009.

VÁZQUEZ BALONGA, Delfina, «Análisis de un libro de expósitos del Hospital de Santa Cruz (Toledo) a finales del siglo XVIII» (en prensa).

VIGARA TAUSTE, Ana M.^a, *Morfosintaxis del español coloquial. Esbozo estilístico*. Madrid, Gredos, 2005 [1992].



MEMORIA DE LA *MAIESTAS DOMINI* DEL MUNDO CLÁSICO A LA EDAD MEDIA*

José Martínez Gázquez

Universitat Autònoma de Barcelona, Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona

RESUMEN

Desde los tiempos arcaicos, la representación del poder entre los hombres ha gozado de una atención especial. Se ha buscado apoyar el ejercicio del poder a través de significantes rituales y culturales, que lo hagan visible. La *Iliada* pone el fundamento de la realeza en el origen del poder por delegación de Zeus. Hesíodo subraya la exclusiva procedencia del poder real de parte de Zeus, y Calímaco, glosando a Hesíodo, corrobora este origen divino del poder real. Los romanos recrearon el universo mitológico griego, que vemos en los textos latinos aplicado a los emperadores romanos. La Iglesia asimila esta concepción y representación del poder teocrático y refuerza con los textos bíblicos la fundamentación teórica de la delegación divina del poder a los hombres, que se extiende así a lo largo de la Edad Media, el Renacimiento y el mundo moderno.

PALABRAS CLAVE: origen divino del poder, representación, textos.

ABSTRACT

«*Maiestas Domini* recorded from the classic world to the Middle Ages». Since archaic times the representation of human power has enjoyed special attention. It has been used to support the exercise of power through rituals and cultural signifiers that render it visible. The *Iliad* binds the foundation of royalty to divine power as sent by delegation of Zeus. Hesiod emphasizes the exclusive source of royal power derived from Zeus, and Callimachus, glossing Hesiod, corroborates this divine origin. Romans recreated the Greek mythological universe in the Latin texts applied to Roman emperors. Likewise, the Church assimilated this theocratic conception and representation of power and reinforced through biblical texts the theoretical foundation of divine delegation. The theory thus extended throughout the Middle Ages, the Renaissance and the Modern World.

KEYWORDS: divine origin of power, representation, texts.



0. INTRODUCCIÓN

Desde los tiempos más arcaicos, la representación del poder entre los hombres ha gozado de un atractivo y una atención especial y ha atraído el interés por encontrar los signos y gestos que manifiesten abiertamente a todas sus prerrogativas, y por escoger las palabras que expresen con claridad su ámbito de ejercicio sobre las personas y los campos de la actividad humana que le están subordinados.

Se trata de disponer de un fundamento teórico y una representación gestual y visual en los que se apoye el ejercicio del poder que se encarna a través de significantes rituales y culturales, para hacer visible la representación del poder por medio de los textos y también de objetos e imágenes diversas tomadas de la escultura, arquitectura, pintura o numismática, que muestran los signos del poder en los elementos que adornan a las personas que lo encarnan y las capacitan para su ejercicio. Signos y símbolos de la autoridad presentes en objetos litúrgicos o de ceremonia, gestos y acciones manifiestas, así como fórmulas y documentos que se presentan como instrumentos eficaces del poder y su representación¹.

Tratamos de resaltar el modo en que los reyes, desde el mundo legendario de la Grecia arcaica hasta los emperadores romanos o bizantinos, o los reyes cristianos de la Edad Media, utilizaron códigos legales y un conjunto de símbolos de la cultura greco-romana adaptados al ideario del cristianismo, que se difunden desde los confines mediterráneos hasta los reinos medievales y modernos de toda Europa. Un espacio en el que se amalgaman influjos de Oriente y Occidente y en el que las ideas de legitimación y representación del poder se entrecruzan y reciben influencias recíprocas entre la cultura greco-latina, la cultura bizantina y la cultura musulmana. En una acepción amplia, como señala A. Ricquoi², «para los adeptos de las tres religiones del Libro, la ley es divina, es decir que existe fuera del mundo terrestre y que ha sido revelada a los hombres, sea por Moisés, por Cristo o por Mahoma. La cristianización del imperio romano, la diáspora judía, después la islamización de una gran parte de la cuenca Mediterránea, probablemente han acentuado el carácter divino y humano de la ley» y podríamos añadir del poder en estas tres civilizaciones.

También en la Península Ibérica tiene un relieve especial el uso de estos símbolos, textos, imágenes y gestos para reafirmar la supremacía en el poder ante la confrontación cristiano-musulmana, especialmente intensa y prolongada en el tiempo

* Este trabajo se ha realizado con la ayuda del proyecto de investigación «La construcción de la identidad europea occidental: Textos, Contextos y Discursos de controversia frente al islam y el judaísmo», FFI2011-29696-C02-02, de la DGIGPN-MIECIC, dirigido por la Prof. Cándida Ferrero Hernández y AGAUR SGR 53 2014, por el Prof. Óscar de la Cruz Palma.

¹ I. BAUMGÄRTNER, «Rappresentare il potere ai confini dell'Europa mediterranea. Un'introduzione», en I. BAUMGÄRTNER, M. VAGNONI y M. WELTON (eds.), *Representations of Power at the Mediterranean Borders of Europe (12th-14th Centuries)*. Florencia, SISMEL, 2001, pp. 3-12, pp. 4-5.

² A. RICQUOI, «Préface», en N. GUGLIELMI-A. RICQUOI (coords.), *Derecho y justicia: el poder en la Europa Medieval. Droit et justice: le pouvoir dans l'Europe médiévale*. Buenos Aires, 2008, pp. 9-13, p. 11.



por la pugna con los reinos musulmanes, y también por las luchas intestinas entre los reyes cristianos. Así la vemos en las ceremonias de la coronación en Castilla, o la presencia y culto de las reliquias de santos traídas de los pueblos mediterráneos que amparen las gestas guerreras de la Reconquista. Por ello, apoyándose incluso en los textos bíblicos³, claramente en Job. 19, 9: «Me ha despojado de mi gloria, ha arrancado la corona de mi cabeza», se ha mantenido que el hecho de recibir la corona o el cetro hacía adquirir la dignidad real, mientras que perderlos desautorizaba al soberano de su rango de excelencia despojándole del poder, de manera que la insignia hacía al rey⁴.

1. LA MITOLOGÍA GRIEGA

La tradición clásica se alimenta desde su inicio con las descripciones homéricas de los dioses y las prerrogativas que distinguen a cada uno de ellos, entre las que tiene un valor fundamental el lugar que ocupan en la escala del Olimpo, donde reina indiscutido Zeus-Júpiter olímpico.

Desde los tiempos legendarios de la mitología griega, las imágenes y los textos nos ofrecen la representación de Zeus-Júpiter, con elementos que simbolizan los atributos que le caracterizan. Se llega a una síntesis tan elaborada y plena de significado que sus elementos principales perduran a lo largo de la tradición y los iremos viendo aparecer a lo largo de los siglos en los signos usados en las diversas representaciones del poder y la *Maiestas* hasta nuestros días.

Homero describe con frecuencia las discusiones y luchas entre los dioses del Olimpo en favor de uno u otro de los reyes de la guerra de Troya, y en la presentación de los dioses va introduciendo los rasgos que los caracterizan. Uno de estos rasgos reiterados subraya que el dios delega el poder a los reyes de la tierra otorgándoles la gloria y la dignidad real y concediéndoles el cetro como insignia máxima del poder y la promulgación de las leyes para juzgar a los hombres.

De esta forma, veremos la imagen de Zeus Olímpico, referente en adelante para el arte o la numismática, portando una serie de elementos significativos del poder y la autoridad, aumentando, con el paso del tiempo, las «regalías», los diversos

³ Es ilustrativa la conocida como Farsa de Ávila, acaecida en 1464, en la que una efigie de Enrique IV fue despojada de todas sus insignias para simbolizar o mostrar, públicamente, el destrocamiento del rey castellano. No se encuentra un episodio similar en la historia medieval de la Corona de Aragón, pero el interés de Martín I por conseguir la corona del «vassal rebelle e traydor public» Mateu de Foix, ilícitamente coronado rey, evidencia que el Humano era un hombre culto y sabía que el poder se representa en la gestualidad, los rituales y los símbolos representativos de la monarquía, la institución que él encarnaba. J. AURELL, «Auto-incoronazioni in Castiglia e Aragona (secolo XIV): il decisivo scontro tra temporale e spirituale», en I. BAUMGÄRTNER, M. VAGNONI Y M. WELTON (eds.), *op. cit.*, pp. 4-5; C. DELGADO VALERO, «El cetro como insignia de poder durante la Edad Media», en *Los clasicismos en el arte español*. Madrid, Comité Español de Historia del Arte, 1994, pp. 45-52, p. 47.

⁴ J.-P. ROUX, *Le roi. Mythes et symboles*. París, 1995, pp. 191-192. El autor añadía que estas insignias, al haber pertenecido a los dioses, concentraron un alto valor de sacralidad.



símbolos del poder, como el cetro y el fulmen, la corona, los mantos y trajes recamados de oro y pedrerías, la presencia del águila, el trono, la silla curul, escudos heráldicos, el Orbe de la tierra, etc. Así se nos muestra en el Zeus Olímpico de Fidias o en las acuñaciones de moneda de época helenística.

Homero en La *Iliada*, reitera la imagen de Zeus adornado con los diversos atributos del poder y la majestad y a los reyes que reciben el poder del pródigo Zeus:

1, 277-79. Ni tú, Pelida, quieras altercar de igual a igual con el rey, pues jamás obtuvo honra como la suya ningún otro soberano que usara cetro y a quien Zeus diera gloria.

11, 196-97. Grande es la cólera de los reyes, alumnos de Zeus, pues su dignidad procede del pródigo Zeus y éste los ama.

11, 204-207. Aquí no todos los aqueos podemos ser reyes; no es un bien la soberanía de muchos; uno solo sea príncipe, uno solo rey: aquél a quien el hijo del artero Crono ha dado cetro y leyes para que reine sobre nosotros.

1x, 96-99. ¡Gloriosísimo Atrida! ¡Rey de hombres, Agamenón! Por ti acabaré y por ti comenzaré también, ya que reinas sobre muchos hombres y Zeus te ha dado cetro y leyes para que mires por los súbditos.

Hesíodo señala el origen de los dones de los que disfrutaban los hombres, las musas o Apolo, pero la realeza es un don que viene a los hombres directamente de Zeus. Y son muchos los pasajes de la *Teogonía* o los *Trabajos* en los que encarece a los reyes a que respeten la justicia con sentencias justas:

Teogonía 91-96. Y si uno de ellos anda por la ciudad, como un dios, aplaca con su dulce majestad y brilla en medio de la muchedumbre. Tal es el don sagrado de las Musas a los hombres. [...] Es a las Musas, es al Arquero Apolo a quienes se deben en la tierra los aedos y los citaristas; pero los reyes vienen de Zeus.

Calímaco, en esta misma orientación, recogiendo la tradición homérica y de Hesíodo⁵, subraya la filiación de los reyes con Zeus y cómo forman parte de su familia. A ellos ha otorgado la primacía en las ciudades y se reserva juzgarlos por el modo como hayan gobernado a su pueblo. El pasaje tiene un mensaje central de justificación del derecho real procedente de Zeus, al que representan en la tierra, y por eso los reyes son superiores a los demás mortales y les corresponde aplicar la justicia que emana de Zeus entre los hombres: *Himno a Zeus* 79-83: «Pero 'de Zeus proceden los reyes', pues nada hay más divino que los soberanos, hijos de Zeus. Por ello también los escogiste para ti como tu parte. Les concediste guardar las ciudades, en tanto que tú ocupas tu puesto en lo más alto de las ciudades, como vigía de los que con juicios torcidos oprimen al pueblo y de los que contrariamente, lo llevan por buen camino». Vemos, pues, que la *Iliada* pone el fundamento de la realeza en el origen del poder por delegación de Zeus. Un origen corroborado por Hesíodo,

⁵ M. VALVERDE SÁNCHEZ, «Acotaciones estilísticas a un pasaje de Calímaco (Himno a Zeus, 68-95)». *Minerva: Revista de filología clásica*, vol. 3, (1989), pp. 189-200, p. 191.



que resalta la exclusiva procedencia del poder real de parte de Zeus. Calímaco, glosando a Hesíodo, corrobora este origen divino del poder real. Todos concentran la presentación de la *Maiestas* en Zeus como camafeo personificación del ejercicio del poder en sus tres vertientes de gobernador político, legislador que promulga las leyes y Juez que las aplica, portando los objetos simbólicos de cada uno de estos poderes.

2. IMITACIÓN EN EL MUNDO ROMANO

Los romanos hicieron en cierto modo una recreación y adaptación progresiva del universo mitológico griego, estructurando un armazón intelectual de fundamentos teóricos y visualización práctica de la jerarquía y el poder del Olimpo griego, concretado en un corpus de textos e imágenes, que pudieron aplicar a la estructuración y representación simbólica del poder político, civil y religioso de la sociedad romana.

El hecho de la abundancia de magistraturas y las posibles interferencias mutuas posibilitaba en Roma⁶ que el Senado como órgano estable ejerciese su poder de intermediación y decisión, a favor de la *ciuitas*, el conjunto de ciudadanos organizados sobre los que se ejerce la actividad política. El ejercicio personal de cada magistrado podía incidir más en uno u otro de los términos. A ello se unió en Augusto la función sagrada de sacerdote de la *Vrbs*, tomando el apelativo de *Augustus*, reconocido en el sumo grado en este ámbito⁷.

Los textos latinos clásicos⁸ nos muestran la aplicación gradual a los emperadores romanos de la tradición de representación del poder de la mitología griega. Esta aplicación de la concepción griega de la *Maiestas* a la idea de Roma y sus magistraturas ya se había iniciado en Oriente tras la conquista de Grecia por parte de los romanos en el s. II a.C., que generalmente aceptaron esta asimilación más circunscrita al ámbito de la idea abstracta de Roma y no tanto a los personajes políticos, muchos de los cuales rechazaron tales honores. Son también particularmente explícitos al presentar los cambios políticos en el paso de la República al Imperio y atestiguan con frecuencia la adaptación de los símbolos del poder de la mitología griega a los personajes romanos que ostentan el poder.

Suetonio, en la *Vida de los doce Césares*, presenta profusamente estos procesos de adaptación, especialmente en las vidas de César y Augusto, por ser los fundadores del Imperio. Entre los presagios que anuncian la muerte de César, la noche anterior a su asesinato le pareció verse en sueños estrechando la mano de Júpiter: *Vida del divino Julio* 81, 3: «Por otra parte la noche, a la que siguió el día de su muerte, incluso al propio César le pareció verse a sí mismo en sueños unas veces revoloteando

⁶ J.M.^a ROYO ARPÓN, *Palabras con poder*. Madrid 1997, p. 53.

⁷ *Ibidem*, p. 120.

⁸ Traducción de los textos latinos del autor. El texto latino de Suetonio Tranquilo, C. *Vida de los doce Césares*, ed. y trad. M. Bassols de Climent, Barcelona, Ediciones Alma Mater, 1964.



sobre las nubes, otras veces que estrechaba su diestra con Júpiter». A su muerte el Senado acordó que se le otorgasen todos los honores divinos: *Vida del divino Julio* 84, 2: «En lugar de un elogio fúnebre el cónsul Antonio proclamó a través de un pregonero, el acuerdo del Senado por el que se le otorgaban conjuntamente todos los honores divinos y humanos».

La divinización de Julio César y de Augusto propició desde los mismos inicios de la época imperial la identificación de la representación de la figura del emperador con la iconografía de la majestad divina de Júpiter y los dioses del Olimpo, como muestran los hermosos camafeos de Julio César en la *Pax Romana* y la *Gemma Augustea* con Augusto y Germánico. A. Fontán⁹ ha señalado como más adelante los emperadores buscaron igualmente la protección de un dios tutelar: Diocleciano mantuvo a Júpiter, Maximiano a Hércules, Galerio a Marte y Constancio al Sol Invicto:

Vida del divino Julio 88, 1. Murió a los cincuenta y seis años de edad, y fue puesto en el número de los dioses, no solamente por mandato de las autoridades, sino también por la persuasión del pueblo, debido a que durante los primeros juegos prometidos anteriormente, que su heredero Augusto ofreció en su honor, brilló un cometa, que se alzaba a la hora undécima durante siete días consecutivos; y se creyó que era el alma de César recibida en el cielo, y por esta razón a su efigie se le añade una estrella sobre la cabeza.

Julio César ya había iniciado este proceso, al dejar constancia de que la *gens* Iulia descendía directamente de Venus, diosa tutelar de Roma, construyendo en su foro un templo dedicado a la *Venus Genetrix* e, incluso, dando a una de sus colonias en Hispania el título de *Iulia Genetiua*. Julio César también legalizó en Roma una práctica helenista y oriental de impresión de la efigie con el gobernante vivo en las monedas, donde hasta entonces sólo había imágenes de dioses o personajes históricos fallecidos.

Augusto organizó esta práctica con mayor conciencia y pragmatismo político, imponiendo su presencia visual y el mensaje del gobierno en la vida cotidiana de todos los ciudadanos, mostrando que el arte y la agenda política podían unir esfuerzos para garantizar un sistema de gran influencia social¹⁰. Y se serviría de esta herencia insistiendo en su condición de descendiente de Venus, no sólo con el encargo a Virgilio de la *Eneida*, sino con la decoración del templo de *Mars Ultor* en una estatua de Venus acompañando a otra del *Diuus Iulius*¹¹. Con todo, supo mantener una gran contención en la *Vrbs* sobre estas manifestaciones de apetencia de los honores divinos, que sí aceptaba en las provincias uniendo su nombre al culto de Roma:

⁹ A. FONTÁN, «La revolución de Constantino», en J.M. CANDAU, F. GASCO, A. RAMIREZ DE VERGER (eds.), *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*. Madrid, Ediciones Clásicas, 1990, pp. 107-150.

¹⁰ M. BEARD y J. HENDERSON, *Classical Art: From Greece to Rome*, Oxford, 2001, pp. 217-221.

¹¹ J. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, «El culto a Augusto Vivo y la *Devotio* Popular: el origen del culto imperial». *Revista Onoba*, vol. 3 (2015), pp. 15-24.



Vida del divino Augusto 52, 1. Aunque sabía que solían dedicarse templos a los prócules, sin embargo no los aceptó en ninguna provincia, a no ser en su nombre y el de Roma. Y en efecto, en la ciudad ciertamente se abstuvo muy obstinadamente de este honor y además ordenó fundir todas las estatuas de plata erigidas en su honor en otro tiempo y con ese dinero ofreció trípodes de oro a Apolo Palatino.

Nunca permitió, sin embargo, que se le diese el título de señor, *Dominus*, y siempre lo rechazó, como si fuese un insulto, y no permitió que lo usasen ni siquiera sus familiares. Contrasta fuertemente esta actitud de Augusto con la que adoptará Domiciano y más tarde impondrá Diocleciano en todo el imperio:

Vida del divino Augusto 53, 1. Tuvo siempre horror al título de señor, como si se tratase de una maldición y un oprobio. Estando presenciando unos juegos un actor en la representación recitó: «Oh, señor justo y bondadoso», y todos los espectadores, como si comprobasen que se habían dicho de él, aplaudieron entusiasmados y al punto reprimió con la mano y la mirada esas deshonorosas adulaciones, y al día siguiente las censuró con un edicto durísimo. Después de esta circunstancia no soportó tampoco que sus hijos y nietos le llamasen señor, ni en serio ni en broma, y también prohibió entre ellos lisonjas de este género.

Los prodigios que presagiaron el nacimiento y grandeza de Augusto y su muerte le relacionan con los dioses y especialmente le presentan con los atributos que le asemejan a Júpiter:

Vida del divino Augusto 94, 6-8. Y también a la noche inmediata siguiente le pareció ver a su hijo de mayor tamaño que los mortales, con el rayo y el cetro, con las insignias de Júpiter Óptimo Máximo y con una corona de rayos, sobre un carro con adornos de laurel, del que tiraban doce caballos de deslumbrante blancura. [...] Cierta día que estaba comiendo en un bosque situado a cuatro millas de Roma, en el camino de Campania, un águila le arrebató el pan, tras remontarse hasta perderse de vista, y descendió luego suavemente a devolvérselo. Después de haber Q. Cátulo dedicado el Capitolio, tuvo de Augusto, durante dos noches, los siguientes sueños. En el primero vio un grupo de niños que jugaban alrededor del altar de Júpiter, quien cogió uno de ellos, poniéndole en el pecho la estatuita de la República que llevaba en la mano. Vio en el segundo al mismo niño sentado sobre las rodillas de Júpiter Capitolino; quiso arrancarlo de allí, pero se opuso el dios, diciendo que le educaba para sostén de la República.

Augusto continuó la acuñación de moneda, sobre todo para afirmar su prestigio y legitimidad. Y, sin duda, la extensión a todo el Imperio y el aumento de la actividad comercial incitan con mayor interés a utilizar la moneda, que alcanza a todos los habitantes hasta el último rincón del Imperio¹²:

¹² J. ELSNER, *Imperial Rome and Christian Triumph*. Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 11-12.



Vida del divino Augusto 94, 12. Vencido al fin por los ruegos del astrólogo, se lo declaró, y Teógenes, levantándose en seguida, le adoró como a un dios. Augusto cobró en seguida tal confianza en su destino, que publicó su horóscopo e hizo acuñar monedas de plata con la efigie de Capricornio, constelación bajo la cual había nacido.

Suetonio indica igualmente que los presagios de su muerte fueron señales que le asimilaban a los dioses y a Júpiter, particularmente:

Vida del divino Augusto 97, 1. Presagios evidentes anunciaron también su muerte, de la que hablaré a continuación, y su divinización después de la muerte. Cuando cerraba el lustro en el campo de Marte, ante una innumerable multitud, un águila voló repetidamente en derredor suyo; se dirigió después al frontispicio de un templo inmediato, donde estaba grabado el nombre de Agris y se posó sobre la primera letra. En virtud de este presagio, Augusto encargó a Tiberio, colega suyo, que hiciese los votos acostumbrados para el lustro siguiente, aunque él mismo lo había preparado ya y escrito en sus tablillas, pues no quería pronunciar votos que no había de ver realizados.

Domiciano, el más joven de los hijos de Vespasiano, no tiene muy buena fama. Las críticas de los historiadores han sido acerbas con su reinado y su persona. Parece, sin embargo, que fue un buen organizador y administrador. Organizó la corte y favoreció el culto a su persona en vida, y así lo muestra el templo en honor de la familia Flavia en Éfeso, dedicado a los «augustos», en el que se encontraba una estatua suya gigante de unos 8 metros de altura. Propició el tratamiento de adoración a su persona en el protocolo de la corte y todos sus edictos habían de comenzar por *Dominus et deus noster Domitianus* («Señor y dios nuestro Domiciano»):

Vida de Domiciano 13, 1-2. Un día en que ofrecía un festín en el Anfiteatro oyó con agrado que le aclamaban: «Felicidades al Señor y a la Señora». [...] Con igual arrogancia al momento de dictar una carta formular del servicio de sus secretarios, comenzó así: «El Señor y dios nuestro ordena que esto se haga así». Desde entonces quedó establecido que no se le llamase de otra forma por escrito o de palabra.

Por lo demás, tras su asesinato, el Senado decretó la destrucción de sus estatuas de la Curia y que se borrasen en todas partes sus títulos y se aboliese su memoria:

Vida de Domiciano 23, 1. El pueblo aceptó con indiferencia la muerte de Domiciano, la guardia la consideró gravísima y al punto intentó divinizarlo, dispuesta también a vengarlo. Por contra el senado hasta tal punto se alegró que corriendo a porfía los senadores hasta la Curia [...] mandaron descolgar de las paredes las insignias y sus estatuas y allí mismo romperlas contra el suelo y por último decretaron que en todas partes se borrasen sus títulos y se aboliese completamente su memoria.

La consolidación de la imagen de la *Maiestas Domini* en el *Princeps* como sujeto del poder quedó fijada en el reinado de Diocleciano a partir del 284 d.C. y se plasmó de manera oficial en la propaganda de la titulación imperial con la denominación del emperador como *Dominus* y del régimen político implantado



como «Dominado». Así aparece visible en la acuñación de la moneda en la que encontramos las palabras *Dominus noster*, referidas al emperador reinante. Por lo demás, cada emperador tuvo un dios tutelar propio, y no es casual que Diocleciano estuviese bajo la acción benefactora de Júpiter, el rey de los dioses.

Zonaras nos cuenta con detalle la acumulación de elementos que fue adoptando Diocleciano para el protocolo de la corte y el engrandecimiento de los símbolos de la *Maiestas* imperial:

Epítome de las historias, XII. La gloria de estos triunfos inspiró tal vanidad a Diocleciano que no contentándose con que le saludasen los senadores conforme a la antigua costumbre, quiso que le adorasen. Enriqueció con oro y pedrerías sus trajes y calzado, haciendo los ornamentos imperiales mucho más preciosos que lo habían sido antes, porque es cosa cierta que los emperadores anteriores no recibían otros homenajes que los que se tributaban a los cónsules, ni tenían otro distintivo de su dignidad que el manto de púrpura¹³.

La concepción y representación del poder personal en el Principado se mantiene en Occidente hasta el fin del Imperio romano y perdura largos siglos en Bizancio¹⁴. Con la asimilación del derecho romano por parte de la Iglesia, reconocida a partir del Edicto del emperador Constantino en el 313, se comienzan a definir los elementos que serán la expresión plástica del «nuevo poder». Así, en el Arco de Constantino vemos la representación de la *Maiestas* del emperador, elevado sobre un podio en el que destaca por la posición, la vestimenta, los gestos, y por la reverencia con que los demás personajes se le dirigen¹⁵, que extiende esta percepción del poder y su ejercicio a lo largo de la Edad Media, asegurando la supervivencia de las formas clásicas en las formas de representación del poder teocrático en el arte medieval y una profunda influencia en el Renacimiento y el mundo moderno. El nuevo arte romano presenta ya la mimesis emperador/Cristo, de forma que los modelos clásicos siguieron siendo imitados, pero adaptados a los temas del nuevo orden social, político y religioso que se había instaurado¹⁶ y se expresa directamente con el Sacro Imperio romano-germánico y por imitación en todos los reinos cristianos medievales. En el ámbito intelectual fue apoyada por la glosa universitaria del derecho y la *Auctoritas* que se concede a aquellas personas que conseguían el reconocimiento de su pericia

¹³ M. POLLITZER, «Diocleciano y la teología tetrarquica». *Teología*, vol. XL, núm. 81 (2003), p. 165; ZONARAS, *Escritores de la Historia Augusta, Vida de Diocleciano*. Madrid, Hernando, 1889, pp. 157-166, p. 179.

¹⁴ LUCHTERHANDT, M., «Il sovrano sotto l'immagine. Icone nei cerimoniali di acclamazione a Roma e a Bisanzio?», en *Text, Bild und Ritual in der mittelalterlichen Gesellschaft (8.-11. Jh. Testo, immagine e rito nella società altomedievale (VIII-XI sec.)* a cura di P. CARMASSI, C. WINTERER, con la collaborazione di S. Gehrke. Firenze, SISMEL, 2014, pp. 45-76, p. 72.

¹⁵ O. MANZI, «Imágenes de poder. Perduración de la tradición antigua en la Edad Media», en N. GUGLIELMI-A. RICQUI (coords.). *Op. cit.*, pp. 22 y 26.

¹⁶ R.M. KOUSSER, *Hellenistic and Roman Ideal Sculpture*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 113.



en la interpretación del *Edictum* que se aplica en el gobierno de la sociedad de cada momento.

3. TEXTOS BÍBLICOS

Junto a la asimilación de los principios del mundo clásico de la concepción y representación del poder, la Iglesia encuentra en los textos bíblicos numerosos elementos, reiterados a lo largo del Antiguo y el Nuevo Testamento, para su fundamentación teórica de la teoría, la representación y la simbología del poder.

En la lectura de los textos sagrados, la Iglesia encontró numerosos signos que directa o indirectamente hacen referencia al ejercicio del poder de los que gobiernan y su representación en el ámbito religioso o civil de la sociedad humana. Tales textos han sido el fundamento y la legitimación a la que han recurrido los tratadistas cristianos cuando debían justificar una u otra forma de entender y ejercer el poder con argumentos tomados de los libros sagrados, en consonancia con el legado recibido y aceptado del mundo clásico pagano. De ellos se han servido también los juristas medievales para argumentar la supremacía de uno u otro de los poderes de la sociedad a lo largo de los siglos de luchas, al igual que para fundamentar el significado simbólico de las diversas insignias del poder en el mundo cristiano.

Escogemos aquí, sin ánimo de exhaustividad, dada su gran cantidad, una muestra de textos del Antiguo y el Nuevo Testamento¹⁷.

3.1. ANTIGUO TESTAMENTO

Encontramos atribuidos a Dios en los libros de Paralipómenos, los Salmos, Daniel y Zacarías los conceptos de *Rex*, *Dominus*, *Potentia*, *Potestas* y los atributos de *Maiestas et Gloria*:

Paralipómenos 1 29 11-12. Tuya, oh Señor, es la grandeza, la fuerza, la magnificencia, el esplendor y la majestad; pues tuyo es cuanto hay en el cielo y en la tierra. Tuyo, oh Señor, es el reino; tú te levantas por encima de todo. 12 De ti proceden las riquezas y la gloria. Tú lo gobiernas todo; en tu mano están el poder y la fortaleza, y es tu mano la que todo lo engrandece y a todo da consistencia.

Psalmus 23 7-10. ¡Puertas, levantad vuestros dinteles, alzaos, puertas eternas, y entrará el Rey de la gloria! 8 ¿Quién es ese Rey de la gloria? El Señor, el fuerte, el poderoso, El Señor, poderoso en la batalla. 9 ¡Puertas, levantad vuestros dinteles, alzaos, puertas eternas, y entrará el Rey de la gloria! 10 ¿Quién es ese Rey de gloria? El Señor de los ejércitos, él mismo es el Rey de gloria.

¹⁷ Esta recopilación complementa la que ofrece O. MANZI, *op. cit.*, p. 23. Traducción de los textos bíblicos del autor. Texto latino A. COLUNGA y L. TURRADO (eds.), *Biblia Vulgata iuxta Vulgatam Clementinam. Noua editio*. Madrid, BAC, 1965.

La exaltación de Dios como *Dominus exercituum*, «el Señor de los ejércitos», es una alabanza muy presente en el pensamiento hebreo y se reitera en el Salmo 45 en los versículos 8 y 12; aparece en el Salmo 47, 9 *in ciuitate Domini exercituum*, «en la ciudad del Señor de los ejércitos», y en el Salmo 83 se abre y cierra el Salmo con la invocación al *Dominus exercituum*, «El Señor de los ejércitos» y se usa también en los versículos 4, *Domine exercituum*, «Señor de los ejércitos», en el que se une a *Rex meus* y *Deus meus*, «mi Rey y mi Dios», y en el versículo 9 están unidos *Domine* y *Deus exercituum*, «Señor» y «Dios de los ejércitos»:

Psalmus 45, 8-12. El Señor de los ejércitos está con nosotros;

Psalmus 47, 9. Como lo vimos, así lo oímos. Está en la ciudad del Señor de los ejércitos, en la ciudad de nuestro Dios.

Psalmus 83, 1 y 12. Señor de los ejércitos. ... Señor de los ejércitos, Feliz el hombre que confía en Ti [...].

En otros salmos y en los textos de los profetas Daniel y Zacarías se alude a que las prerrogativas divinas de su poder y majestad están sobre todos los dioses de los pueblos, y alcanzan a los hombres y a los seres todos de la Tierra, que le están sometidos y a los que otorga el poder y el reino, o se le revoca según su voluntad:

Psalmus 61 12. Dios ha hablado una vez, dos veces escuché sus palabras: Que el poder es de Dios, 13 y tuya, Señor, la misericordia; y que tú pagas a cada uno según sus obras.

Psalmus 71 11-19. Y todos los reyes de la tierra se postrarán ante él, todos los pueblos le servirán. [...] 19 Y bendito el nombre de su majestad por siempre, y toda la tierra se llenará de su majestad.

Psalmus 92 1. El Señor reina, está vestido de majestad, El Señor está vestido y ceñido de su poder, y el orbe está seguro, no vacila.

Psalmus 94 3. Porque el Señor es un Dios grande, y Rey grande sobre todos los dioses; *Daniel* 4, 14. Se ha decretado en la sentencia de los vigilantes, y la expresión y demanda de los Santos, para que conozcan los vivientes que el Altísimo domina en el reino de los hombres y lo dará a quien quiera y colocará sobre él al más humilde de los hombres.

5, 20. Pero cuando se ha engraido su corazón y se ha reafirmado su espíritu hasta la arrogancia, fue depuesto del trono de su reino, y su gloria le fue arrebatada.

6 27. Por mí se ha decidido y decretado que en todos los dominios de mi reino tiemblen y teman ante el Dios de Daniel, pues Él es el Dios vivo, que permanece por siempre, y su reino no será destruido, y su poder durará hasta la eternidad.

Zacharias 9, 9. Salta con gran gozo, hija de Sión, alégrate, hija de Jerusalén. He aquí que está llegando a ti tu Rey: justo y victorioso, humilde él mismo, y montando en un asno, en un pollino, cría de asna.

En los Proverbios y el Libro de la Sabiduría aparece un nuevo elemento por el que el *Rex*, «Rey», junto a la función de gobernar, tiene la función del poder de aplicación del derecho como *Iudex*, «Juez», resaltando que ambas prerrogativas, *Rex et Iudex*, «Rey y Juez», provienen de Dios y han sido otorgadas a los reyes por delegación del Altísimo:



Proverbios 8 15-16. Por mí los reyes reinan y los magistrados administran la justicia. 16 Por mí los príncipes gobiernan y los poderosos administran la justicia.
Sabiduría 6 2-4. Así pues, oíd, reyes, y entended. Aprended, jueces de los confines de la tierra. 3 Estad atentos, vosotros, los que gobernáis multitudes y os complacéis en las muchedumbres de los pueblos. 4 Porque del Señor habéis recibido el poder, y el gobierno del Altísimo; él examinará vuestras obras y sondeará vuestros pensamientos.

Sobresale en los textos del Antiguo Testamento la simbología de la corona sobre otros elementos simbólicos como representación del poder. Así, aparece en los libros de los profetas Job, Ezequiel y Jeremías:

Job 19 9. Me ha despojado de mi gloria, ha arrancado la corona de mi cabeza.
Ezequiel 21 26. Esto dice el Señor Dios: arranca la tiara, quita la corona, esto no será por más tiempo; lo humilde será elevado, lo elevado será humillado.
Lamentaciones de Jeremías 5a, 16. Ha caído la corona de nuestra cabeza. ¡Ay de nosotros, que hemos pecado.

3.2. NUEVO TESTAMENTO

El Nuevo Testamento recoge principalmente los conceptos de *Rex* y *Potestas*, subrayando que el poder humano proviene directamente de la delegación divina del poder que se presenta reiteradamente formulada en los Evangelios de San Mateo, San Lucas y San Juan, con la respuesta de Jesús a Pilatos, y la Epístola de San Pablo a los Romanos 13, que sintetiza la idea de la delegación divina del poder que pasa del Antiguo al Nuevo Testamento y adquiere una gran difusión e importancia. En estos textos encontrarán el fundamento y la fuerza para defender la preeminencia de la Iglesia frente al poder civil los Padres de la Iglesia, y los tratadistas medievales la de los reyes sobre los poderes feudales y los nobles¹⁸:

Mateo 16 18-19. «Y yo a mi vez te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Infierno no prevalecerán contra ella. 19 Te daré las llaves del Reino de los Cielos; y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos».

Mateo 21 5. Decid a la hija de Sión: Mira que tu Rey viene a ti, manso y montado en un asna y un pollino, hijo de animal uncido al yugo.

Mateo 28 18. Jesús se acercó a ellos y les habló diciendo: «Me ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra».

Lucas 19 38. Diciendo: «Bendito el Rey que viene en nombre del Señor! Paz en el cielo y gloria en las alturas».

¹⁸ T. DE MONTAGUT ESTRAGUÉS, «La recepción del Derecho Feudal común en Cataluña1 (1211-1330). (La alienación del feudo sin el consentimiento del Señor)». *Glossae. Revista de Historia del Derecho Europeo*, vol. 4 (1992), pp. 9-145, p. 25.

Juan 19 8-11. Cuando oyó Pilatos estas palabras, se atemorizó aún más. 9 Volvió a entrar en el pretorio y dijo a Jesús: «¿De dónde eres tú?», Pero Jesús no le dio respuesta. 10 Pilatos le dijo: ¿A mí no me hablas? ¿No sabes que tengo poder para soltarte y poder para crucificarte?» 11 Respondió Jesús: «No tendrías contra mí ningún poder, si no se te hubiera dado de arriba; por eso, el que me ha entregado a ti tiene mayor pecado».

Pablo a los Romanos 13 1-3. Toda alma sométase a las autoridades superiores, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. 2 De modo que, quien se resiste a la autoridad, se resiste a la ordenación de Dios y quienes se resisten a Él, se atraerán sobre sí mismos la condenación. 3 Pues, los magistrados no son de temer para las buenas obras, sino para las malas. ¿Quieres no temer a autoridad? Obra el bien, y obtendrás de ella alabanzas.

La Epístola de Judas recoge los atributos de *Saluator, Dominus, Gloria, Potestas, Imperium* y *Magnificentia*, aplicándolos a Jesucristo salvador del género humano: *Judas, Epístola* 1 25. «Al solo Dios, Salvador nuestro, por Jesucristo, Señor nuestro, gloria, majestad, imperio y poder antes de todo siglo, ahora y por todos los siglos. Amén». El Apocalipsis ofrece para el final de los tiempos una representación del poder de Cristo enfatizando su condición de *Rex et Iudex* sentado en el Trono en medio de los Cielos para juzgar a los vivos y los muertos. Esta imagen será la imagen del poder de Cristo que se difunda a lo largo de los siglos y dará lugar a la *Maiestas* en el Pantocrator y su imitación por los reyes cristianos de Oriente en Bizancio y de las monarquías medievales en Occidente. y demuestra que esta imagen expresa el concepto del poder, la *Potestas* de los estamentos eclesiásticos y los gobernantes¹⁹:

Apocalipsis 1. Y de parte de Jesucristo, el Testigo fiel, el Primogénito de entre los muertos y el Príncipe de los reyes de la tierra. Al que nos ama y nos rescató con su sangre de nuestros pecados.

4, 2-9. Vi que un trono estaba erigido en el cielo y Uno sentado en el trono. [...] 6 Y en torno al trono cuatro animales llenos de ojos por delante y por detrás. 7 Y el primer animal, como un león; el segundo animal, como un novillo; el tercer animal tiene un rostro como de hombre; el cuarto animal es como un águila en vuelo. [...] 9 Y cuando los animales daban gloria y honor y acción de gracias al que está sentado en el trono y vive por los siglos de los siglos.

5 1-13. Y vi en la diestra del que está sentado en el trono un libro, escrito por el anverso y el reverso, sellado con siete sellos. [...] 12 y decían con voz potente: «Digno es el Cordero degollado de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría, la fuerza, el honor, la gloria y la alabanza». 13 [...] oí que decían todos: «Al que está sentado en el trono y al Cordero, la bendición, y el honor, y la gloria, y el poder por los siglos de los siglos».

¹⁹ O. MANZI, *op. cit.*, p. 32.



4. CONCLUSIÓN

Desde la época homérica hasta nuestros días, nunca se perdió la imagen y el recuerdo de la esplendorosa mitología greco-romana. Ya desde Alejandro Magno y posteriormente los emperadores romanos usaron esas imágenes como representación del poder, las mismas que se extendieron a la iconografía de la Edad Media, particularmente en las numerosas imágenes del Pantocrator en el arte bizantino y románico, que fueron referente para los evangelistas, como se muestra en los cuatro evangelistas del Evangelionario de Ludovico Pío del año 827 y en la representación de los reyes francos y sus imitadores los reyes medievales en las imágenes de los manuscritos.

Posteriormente, todos los poderosos han seguido manteniendo en su pensamiento el recuerdo, la memoria de las imágenes de aquella representación arcaica de la realeza, sea divina o humana, desde la época mítica a las diversas épocas históricas. Tras la renovación del poder monárquico medieval, todos los reyes buscaron incluso reconstruir el antiguo Imperio soñando con el poder y sus símbolos de los antiguos emperadores. De esta forma todos los poderosos que dominaron temporalmente grandes territorios de Europa se autoproclamaban «Emperador de los romanos» y quisieron revivir su recuerdo en el «Sacro Imperio romano-germánico». Así fue desde Carlomagno hasta Napoleón, el emperador neoclasicista del siglo XIX.



APÉNDICE DE TEXTOS GRIEGOS Y LATINOS

A. TEXTOS GRIEGOS

Homero, <i>Iliada</i> I, 277-79	μήτε σὺ Πηλεΐδῃ ἔθειλ' ἐριζέμεναι βασιλῆϊ ἀντιβίην, ἐπεὶ οὐ ποθ' ὁμοίης ἔμμορε τιμῆς σκηπτούχος βασιλεύς, ὦι τε Ζεὺς κύδος ἔδωκεν	
II, 196-97	θυμὸς δὲ μέγας ἐστὶ διοτρεφέων βασιλῆων, τιμὴ δ' ἐκ Διὸς ἐστὶ, φιλεῖ δέ ἐ μητίετα Ζεὺς.	
II, 204-207	οὐ μὲν πῶς πάντες βασιλεύσομεν ἐνθάδ' Ἀχαιοὶ οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίῃ εἰς κοίρανος ἔστω, εἰς βασιλεύς, ὦι δῶκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω σκήπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνά σφισι βουλευῆσι.	
IX, 96-99	Ἄτρεΐδῃ κύδιστε ἀναξ ἀνδρῶν Ἀγάμεμνον ἐν σοὶ μὲν λήξω, σέο δ' ἄρξομαι, οὐνεκα πολλῶν λαῶν ἐσσι ἀναξ καὶ τοι Ζεὺς ἐγγυάλιξε σκήπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνά σφισι βουλευῆσθα.	
Hesíodo, <i>Teogonía</i> 91-96	ἐρχόμενον δ' ἀν' ἀγῶνα θεὸν ὡς ἰλάσκονται αἰδοῖ μελιχίῃ, μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισι. τοίῃ Μουσάων ἱερὴ δόσις ἀνθρώποισιν. ἐκ γάρ τοι Μουσέων καὶ ἐκῆβόλου Ἀπόλλωνος ἄνδρες αἰοῖδοι ἔασιν ἐπὶ χθόνα καὶ κιθαρισταὶ ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆς	
Calímaco, <i>Himno a Zeus</i> 79-83	ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆς, ἐπεὶ Διὸς οὐδὲν ἀνάκτων θειότερον: τῷ καὶ σφε ¹¹ τεῖν ἐκρίναο λάξιν. δάκας δὲ πτολίεθρα φυλασσέμεν, ἴζο δ' αὐτὸς ἄκρησ' ἐν πολίεσσιν, ἐπόψιος οἷ τε δίκησι λαδὸν ὑπὸ σκολιῆσ' οἷ τ' ἔμπαλιν ἰθύνουσιν:	80

B. TEXTOS LATINOS CLÁSICOS

- Vita diui Iulii* 88. Periiit sexto et quinquagensimo aetatis anno atque in deorum numerum relatus est, non ore modo decernentium, sed et persuasione uolgi. siquidem ludis, quos primo[s] consecrato[s] ei heres Augustus edebat, stella crinita per septem continuos dies fulsit exoriens circa undecimam horam, creditumque est animam esse Caesaris in caelum recepti; et hac de causa simulacro eius in uertice additur stella.
- Vita diui Augusti* 52: Templum, quamuis sciret etiam proconsulibus decerni solere, in nulla tamen provincia nisi communi suo Romaeque nomine recepit. nam in urbe quidem pertinacissime abstinuit hoc honore.
- Vita diui Augusti* 53: Domini appellationem ut maledictum et obprobrium semper exhorruit. Cum spectante eos ludos pronuntiatum esset in mimo: «O dominum aequum et bonum!» et uniuersi quasi de ipso dictum exsultantes comprobassent, et statim manu uultuque indecoras adulationes repressit et insequenti die grauissimo corripuit edicto; dominumque se posthac appellari ne a Liberis quidem aut nepotibus suis uel serio uel ioco passus est atque eius modi blanditias etiam inter ipsos prohibuit.



Vita diui Augusti 94,6: Octavius... atque etiam sequenti statim nocte uidere uisus est filium mortali specie ampliorem, cum fulmine et sceptro exuuiisque Iouis Optimi Maximi ac radiata corona, super laureatum currum, bis senis equis candore eximio trahentibus.

Vita diui Augusti 94 12: Qua tamen post multas adhortationes uix et cunctanter edita, exiliuit Theogenes adorauitque eum. Tantam mox fiduciam fati Augustus habuit, ut thema suum uulgauerit nummumque argenteum nota sideris Capricorni, quo natus est, percusserit.

Vita diui Augusti 97 Mors quoque eius, de qua dehinc dicam, diuinitasque post mortem euidētissimis ostentis praecognita est. Cum lustrum in campo Martio magna populi frequentia conderet, *aquila* eum saepius circumuolauit transgressaque in uicinam aedem super nomen Agrippae ad primam litteram sedit; quo animaduerso uota, quae in proximum lustrum suscipi mos est, collegam suum Tiberium nuncupare iussit; nam se, quamquam conscriptis paratisque iam tabulis, negauit suscepturum quae non esset soluturus.

Germanicus, *Aratea* (558-60):

hic, Auguste, tuum genitali corpore numen
attonitas inter gentes patriamque pauentem
in caelum tulit et maternis reddidit astris.

Vita Domitiani. 13: Pari arrogancia, cum procuratorum suorum nomine formalem dictaret epistulam, sic coepit: «Dominus et deus noster hoc fieri iubet.» Unde institutum posthac, ut ne scripto quidem ac sermone cuiusquam appellaretur aliter.

C. TEXTOS BÍBLICOS

a. *Antiguo Testamento*:

Paralipomenon 1 29 10-12

10 Et benedixit Domino coram uniuersa multitudine et ait:

Benedictus es, Domine, Deus Israel patris nostri, ab aeterno in aeternum. 11 Tua est, Domine, magnificentia et potentia, gloria, splendor atque maiestas. Cuncta enim, quae in caelo sunt et in terra, tua sunt. Tuum, Domine, regnum, et tu es super omnes principes... 12 De te sunt diuitiae et gloria, tu dominaris omnium. In manu tua uirtus et potentia, in manu tua est magnitudo et imperium omnium.

Psalms 23

7 Attollite, portae, capita uestra, et eleuamini, portae aeternales, / et introibit rex gloriae. 8 Quis est iste rex gloriae? Dominus fortis et potens, / Dominus potens in proelio. 9 Attollite, portae, capita uestra, et eleuamini, portae aeternales, / et introibit rex gloriae.

10 Quis est iste rex gloriae? Dominus uirtutum ipse est rex gloriae.

Psalms 45

8-12 Dominus uirtutum nobiscum, refugium nobis Deus Iacob.

Psalms 47

9 Sicut audiuimus, sic uidimus in ciuitate Domini uirtutum, in ciuitate Dei nostri;



Psalmus 62

12 Semel locutus est Deus, duo haec audiui: quia potestas Deo est, 13 et tibi, Domine, misericordia; quia tu reddes unicuique iuxta opera sua.

Psalmus 71

11 Et adorabunt eum omnes reges terrae. Omnes gentes seruient ei. ... 19 Et benedictum nomen maiestatis eius in aeternum; et replebitur maiestate eius omnis terra.

Psalmus 83

1 y 12 Quam dilecta tabernacula tua, Domine exercituum! 12 Domine exercituum, beatus homo, qui sperat in te

Psalmus 92

1 Dominus regnat, maiestatem indutus est. / Indutus est Dominus potentiam, praecinxit se.

Psalmus 94

3 Quoniam Deus magnus Dominus, / et rex magnus super omnes deos.

Prouerbia 8:15

15 per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt, 16 per me duces imperant, et potentes decernunt iustitiam.

Sapientia 6

2 Audite ergo, reges, et intellegite; discite, iudices finium terrae. 3 Praebete aures, uos, qui continetis multitudines et placetis uobis in turbis nationum. 4 Quoniam data est a Domino potestas uobis et dominatio ab Altissimo, qui interrogabit opera uestra et cogitationes scrutabitur,

Daniel 4

14 In sententia uigilum decretum est, et sermo sanctorum petitio, ut cognoscant uiuentes quoniam dominatur Excelsus in regno hominum et, cuicumque uoluerit, dabit illud et humillimum hominem constituet super eo.

6 27 A me constitutum est decretum, ut in uniuerso imperio regni mei tremescant et paueant Deum Danielis: ipse est enim Deus uiuens et permanens in saecula, et regnum eius non dissipabitur, et potestas eius usque in aeternum;

Zacharias 9

9 Exsulta satis, filia Sion; iubila, filia Ierusalem / Ecce rex tuus uenit tibi iustus et saluator ipse, pauper et sedens super asinum / et super pullum filium asinae.

b. *Nuevo Testamento*

Matthaeus 21, 5 Dicite filiae Sion: Ecce rex tuus uenit tibi mansuetus, sedens super asinam.

Matthaeus 28 18-19 Et accedens Iesus locutus est eis dicens: «Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra, Euntes ergo docete omnes gentes,....».

Lucas 19,38: dicentes: Benedictus, qui uenit rex in nomine Domini, pax in caelo, et gloria in excelsis.



Ioannis 19 8-10 Cum ergo audisset Pilatus hunc sermonem, magis timuit et ingressus est praetorium iterum et dicit ad Iesum: «Unde es tu?». Iesus autem responsum non dedit ei. Dicit ergo ei Pilatus: «Mihi non loqueris? Nescis quia potestatem habeo dimittere te et potestatem habeo crucifigere te?». Respondit Iesus: « Non haberes potestatem aduersum me ullam, nisi tibi esset datum desuper; propterea, qui tradidit me tibi, maius peccatum habet».

Epist. B. Pauli Ad Romanos 13 1-3 Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit: Non est enim potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Itaque, qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit; qui autem resistunt ipsi, sibi damnationem acquirunt. Nam principes non sunt timori boni operis sed mali. Uis autem non timere potestatem? Bonum fac, et habebis laudem ex illa.

Epist. B. Iudae 1 25 Soli Deo saluatori nostro per Iesum Christum Dominum nostrum gloria, magnificentia, imperium et potestas ante omne saeculum et nunc et in omnia saecula. Amen.

Apocalypsis 1, 5 Et ab Iesu Christo, qui est testis fidelis, primogenitus mortuorum et princeps regum terrae.

Apocalypsis 4 Thronus Dei in caelo.

4, 2-9 Et ecce sedes posita erat in caelo ... Et super thronos uiginti quatuor seniores sedentes, circumamicti uestimentis albis, et in capitibus eorum coronae aureae. Et de throno procedeban fulgura, et uoces, et tonitrua: et septem lampades ardentes ante thronum, qui sunt septem spiritus Dei. ... Et cum darent illa animalia gloriam, et honorem et benedictionem sedenti super thronum

5,1-13 Et uidi in dextra sedentis supra thronum librum scriptum ... Omnes audiui dicentes: «Sedenti throno, et Agno: benedictio et honor et gloria et potestas in saecula saeculorum».

RECIBIDO: febrero 2016; ACEPTADO: octubre 2016



OBRAS CITADAS

- AURELL, Jaume, «Auto-incoronazioni in Castiglia e Aragona (secolo XIV): il decisivo scontro tra temporale e spirituale», en Ingrid Baumgärtner, Mirko Vagnoni y Megan Welton (eds.), *Representations of Power at the Mediterranean Borders of Europe. (12th-14th Centuries)*. Florencia, SISMEL, 2014, pp. 65-81.
- BAUMGÄRTNER, Ingrid, «Rappresentare il potere ai confini dell'Europa mediterranea. Un'introduzione», en Ingrid Baumgärtner, Mirko Vagnoni y Megan Welton (eds.), *Representations of Power at the Mediterranean Borders of Europe. (12th-14th Centuries)*. Florencia, SISMEL, 2014, pp. 3-12.
- BEARD, Mary y John HENDERSON, *Classical Art: From Greece to Rome*. Oxford, Oxford University Press, 2001.
- COLUNGA, A. y L. TURRADO (eds.), *Biblia Vulgata iuxta Vulgatam Clementinam. Noua editio*. Madrid, BAC, 1965.
- DE MONTAGUT ESTRAGUÉS, Tomás, «La recepción del Derecho Feudal común en Cataluña (1211-1330). (La alienación del feudo sin el consentimiento del Señor)». *Glossae. Revista de Historia del Derecho Europeo*, vol. 4 (1992), pp. 9-145.
- DELGADO VALERO, Clara, «El cetro como insignia de poder durante la Edad Media», en *Los clasicismos en el arte español*. Madrid, Comité Español de Historia del Arte, 1994, pp. 45-52.
- ELSNER, Jaś, *Imperial Rome and Christian triumph. The Art of the Roman Empire AD 100-450*. Oxford, Oxford University Press, 1998.
- FONTAN, Antonio, «La revolución de Constantino», en José M.^a Candau, Fernando Gascó y Antonio Ramírez de Verger (eds.), *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*. Madrid, Ediciones Clásicas, 1990, pp. 107-150.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Julián, «El culto a Augusto Vivo y la *Devotio* Popular: el origen del culto imperial». *Revista Onoba*, vol. 3 (2015), pp. 15-24.
- KOUSSER, Rachel M., *Hellenistic and Roman Ideal Sculpture. The Allure of the Classical*. Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2008.
- LUCHTERHANDT, Manfred, «Il sovrano sotto l'immagine. Icone nei cerimoniali di acclamazione a Roma e a Bisanzio», en Patrizia Carmassi, Christoph Winterer, con la collaborazione di Stefanie Gehrke (eds.), *Text, Bild und Ritual in der mittelalterlichen Gesellschaft (8.-11. Jh. Testo, immagine e rito nella società altomedievale (VIII-XI sec.)*. Florencia, SISMEL, 2014, pp. 45-76.
- MANZI, Ofelia, «Imágenes de poder. Perduración de la tradición antigua en la Edad Media», en Nilda Guglielmi-Adeline Ricquoui (coords.), *Derecho y justicia: el poder en la Europa Medieval. Droit et justice: le pouvoir dans l'Europe médiévale*. Buenos Aires, IMHICIHU-CONICET, 2008, pp. 15-36.
- POLLITZER, María, «Diocleciano y la teología tetrarquica». *Teología*, vol. 1, núm. 1 (2003), pp. 157-166.
- RICQUOI, Adeline, «Préface», en Nilda Guglielmi-Adeline Ricquoui (coords.), *Derecho y justicia: el poder en la Europa Medieval. Droit et justice: le pouvoir dans l'Europe médiévale*. Buenos Aires, IMHICIHU-CONICET, 2008, pp. 9-13.
- ROUX, Jean-Paul, *Le roi. Mythes et symboles*. París, Éditions Fayard, 1995.
- ROYO ARPÓN, José María, *Palabras con poder*. Madrid, Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, 1997.



- SERRANO COLL, Marta, «Los signos del poder: *Regalias* como complemento a los emblemas de uso inmediato». *Emblemata*, vol. 17 (2011), pp. 129-154.
- SUETONIO TRANQUILO, C. *Vida de los doce Césares*. M. Bassols de Climent (ed. y trad.), Barcelona, Ediciones Alma Mater, 1964.
- VALVERDE SÁNCHEZ, Mariano «Acotaciones estilísticas a un pasaje de Calímaco (Himno a Zeus, 68-95)». *Minerva: Revista de filología clásica*, vol. 3 (1989), pp. 189-200.
- ZONARAS, *Historia Augusta, Vida de Diocleciano*. Madrid, Hernando, 1889.



EL INVENTO BIZANTINO DE LAS MINÚSCULAS GRIEGAS FRENTE A LAS UNCIALES HELENAS TRADICIONALES

Germán Santana Henríquez
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

RESUMEN

Un hecho que suele pasar desapercibido en la historia de la humanidad es la invención de la letra minúscula griega en el siglo IX de nuestra era durante el Imperio bizantino. Hasta entonces, todos los textos griegos estaban escritos en letra uncial o mayúscula; a partir de entonces los copistas bizantinos van a pasar a la nueva letra todas las obras que la Antigüedad griega había legado a Occidente. Todo lo que a partir de entonces no se pasó a la nueva letra quedó en el olvido o desapareció irremediablemente; por ello la memoria y el recuerdo del pasado basculó hacia esta nueva forma de escribir, que ha llegado hasta nuestros días.

PALABRAS CLAVE: minúscula griega bizantina, escritura, Edad Media, evolución.

ABSTRACT

«The invention of the Greek Byzantine minuscule against traditional Hellenic uncials». A fact that is often overlooked in the history of mankind is the invention of lowercase Greek letter in the ninth century AD during the Byzantine Empire. Until then, Greek texts were written in uncial or capital. Byzantine copyists turn all those works Greek antiquity had bequeathed to the West into this new point. Those texts which were not rendered into the new letter ended up being forgotten and irretrievably disappearing. Thus, both the records and the memory of a near or remote past depended highly on this new way of writing which became fashionable during the Middle Ages and found its way into the present day.

KEYWORDS: Greek Byzantine minuscule, writing, Middle Ages, evolution.



1. INTRODUCCIÓN

Antes de abordar el tema de la minúscula griega es conveniente recordar que los griegos del segundo milenio antes de Cristo usaban ya una escritura de tipo cuneiforme, generalmente sobre tablillas de barro, cuyos caracteres representaban sílabas, y a la que conocemos como «escritura silábica Lineal B». Esas tablillas transmiten un dialecto griego, el micénico (o aqueo) y han sido encontradas en Cnosos (Creta), en Pilos, Micenas y Tirinto en el Peloponeso. El micénico era uno de los dialectos de la lengua griega que se asentaron en las regiones costeras a uno y otro lado del mar Egeo y parece que a mediados del segundo milenio se establecieron también en la localidad cretense citada. El dialecto griego micénico debió estar vigente entre los siglos XVI y XI a.C., antes de que se produjera el eclipse de aquella etapa, a la cual los historiadores han denominado precisamente «edad oscura» y que situamos a finales del segundo milenio.

La escritura correspondiente al Lineal B es formalmente heredera de otra anterior, denominada Lineal A, la cual se había usado para expresar otra lengua no griega, el minoico, cuyos hablantes, los minoicos, tenían en la localidad de Cnosos, Creta, uno de sus principales asentamientos, pero también los había en Hagia Tríada, Malia, Festos, Camares, entre otras localidades. La escritura Lineal A se mantuvo entre los siglos XVIII al XV a.C.

Desde que se descubrieron las tablillas micénicas y minoicas, hace aproximadamente un siglo, la investigación de aquella escritura silábica ha avanzado ampliamente en lo concerniente a la lengua griega, Lineal B, no así en lo relativo a la lengua minoica. Pasarían varios siglos hasta que los griegos adoptasen una nueva forma de escritura.

2. EL ALFABETO GRIEGO

2.1. LOS COMIENZOS

Un hecho que suele pasar desapercibido en la historia de la humanidad es la invención de la letra minúscula griega durante el Imperio bizantino, exactamente en el siglo IX de nuestra era. Hasta entonces todos los textos griegos estaban escritos en letra uncial o mayúscula, lo que había supuesto una redacción más lenta y costosa. La letra minúscula ofrecía las ventajas de mayor rapidez al escribir y de un espacio menor para expresar el contenido de un mismo texto; por ello los copistas bizantinos la adoptaron enseguida y fueron pasando a esta nueva letra todas las obras que la Antigüedad griega había legado a Occidente. Cuanto no se pasó a esta nueva letra quedó en el olvido o desapareció. El éxito de aquella invención ha durado hasta nuestros días.

Parece que los primeros testimonios del alfabeto griego se hallan en el alfabeto consonántico fenicio o, al menos, las propias fuentes griegas suelen referirse a los fenicios como los creadores o primeros transmisores de las letras entre



los griegos¹. El empleo del sistema alfabético griego se había consolidado ya a mediados del siglo VIII a.C., pero fue en Atenas, en el año 403 a.C., cuando se produjo su normalización para facilitar de esta manera las tareas administrativas; a partir de entonces serán 24 las letras de lo que hoy conocemos como el alfabeto griego clásico. Pese a este intento, la norma no fue seguida de igual modo en todas las regiones griegas, sino que durante algún tiempo en algunas regiones continuó empleándose otras grafías alejadas del modelo ateniense.

2.2. LA CREACIÓN DE CARACTERES PARA LAS VOCALES Y PARA OTRAS CONSONANTES

La gran aportación del alfabeto griego fue la consignación de las vocales, hecho que lo convirtió en un instrumento con unas posibilidades infinitas para la comunicación y potenció su posterior influencia en los sistemas de escritura de otros pueblos, entre ellos el latino. Estas vocales aparecen ya directamente en las primeras variantes alfabéticas regionales, muestra de la necesidad que los griegos apreciaron de adaptar a su lengua un sistema, el fenicio, carente de sonidos vocálicos definidos. El alfabeto griego quedó configurado con sus veinticuatro caracteres de la siguiente forma: once letras fueron tomadas directamente del alfabeto fenicio (en griego, beta, gamma, delta, dseda, kappa, lambda, my, ny, pi, rho y tau); se crearon las cinco vocales breves (a, e, i, o, u), ocupando el lugar de las semiconsonantes fenicias, y se añadieron con posterioridad las grafías de las vocales largas (eta y omega); otras tres letras (zeta, sigma y xi) tienen su origen en transferencias de signos fenicios a sonidos griegos; finalmente se introdujeron tres signos (phi, ji y psi) que no existían en el alfabeto fenicio². La lengua y el alfabeto griegos comenzaron un camino imparable que propició el desarrollo cultural más importante conocido hasta la fecha en Occidente. El sistema alfabético griego, ya plenamente asentado, se extendió en cadena a otros pueblos de Italia, Asia Menor, Egipto y, en el siglo IX d.C., al mundo eslavo; estas culturas crearon sus propios alfabetos partiendo del griego: el latino, el copto, el cirílico, etc. Un comentario especial merece Roma, que, tras recibir el sistema de escritura griego a través de sus vecinos etruscos, se encargó de adaptarlo hasta crear el suyo propio, el alfabeto latino, posteriormente difundido por multitud de países y continentes gracias al poderoso proceso de romanización que vivieron los territorios por ella conquistados.

¹ El considerado padre de la historia, Heródoto, llama letras fenicias o cadmeas a las letras griegas en *Hist.* 5.58 y 59 y el filósofo Platón en el *Fedro* 274d-275b señala a Egipto como origen de la escritura. Posteriormente, Tácito (*Anales* 11.14) y Diodoro Sículo (*Biblioteca Histórica* 3.67.1) apuntan también en este sentido.

² Pueden consultarse A.M. CHRISTIN (dir.), *Histoire de l'écriture. De l'idéogramme au multimedia*. París, Flammarion, 2001, pp. 232-235; L. BONFANTE, J. CHADWIG y otros, *Leyendo el pasado. Antiguas escrituras del cuneiforme al alfabeto*. Madrid, Akal, 2003, pp. 288-292; H. BAUTISTA RUIZ, «La escritura de la lengua griega desde sus primeros testimonios hasta la difusión del libro impreso». *Thamyris*, n.s. 2 (2011), pp. 81-103.



3. DE LAS MAYÚSCULAS

Desde la normalización del alfabeto griego clásico a finales del siglo v a.C., son variados los testimonios y los soportes (epigráficos, manuscritos, papiráceos, etc.) llegados hasta nosotros, así como las formas que presentan las letras griegas en cada uno de ellos. Debe quedar claro que el alfabeto griego comenzó teniendo únicamente letras mayúsculas. Tanto es así que no es hasta el siglo VII d.C. cuando, en la lengua corriente o intercaladas entre mayúsculas cursivas en los papiros, nos encontramos con las graffías de las letras minúsculas. A mediados del siglo IX aparecieron ya las minúsculas en los códices manuscritos.

Dado que el campo de estudio de los textos manuscritos es muy amplio, acotaremos nuestro objetivo a la breve descripción de los tipos de letra que presentan los códices griegos, sus características paleográficas y tipos de escritura griega más significativos hasta la aparición de la imprenta a mediados del s. xv.

Puesto que no existen códices conservados que puedan ser fechados antes del siglo IV d.C., debemos repasar los datos que poseemos sobre la escritura griega anterior a esa época, cuyo inicio estableceremos en la citada época clásica ateniense, finales del siglo v a.C. En este sentido, las principales fuentes son las epigráficas por un lado y, por otro, las papiráceas, que son las que más interesan por su cercanía a la tradición manuscrita.

3.1. FUENTES EPIGRÁFICAS Y FUENTES PAPIRÁCEAS

En cuanto a las fuentes epigráficas, de enorme importancia desde el punto de vista sociológico y lingüístico, su propia condición heterogénea dificulta sobremanera un estudio de conjunto. En lo que respecta a la información que aportan al estudio de la evolución de la caligrafía del griego, es destacable la rigidez y la uniformidad que caracterizan este tipo de textos, cuyas letras rara vez sobresalen de la caja de escritura preestablecida en cada contexto; tal es el caso de los textos en lápidas y estatuas o el de los decretos oficiales, cuya tipología se verá reflejada en la escritura documental y libraria.

La cuestión de la escritura en papiros griegos ha sido recientemente tratada por C. Cavallo³ en una obra que ofrece un amplio análisis sobre el tema, acompañado del correspondiente repertorio de imágenes. No existen testimonios papiráceos hasta la segunda mitad del siglo IV y los inicios del siglo III a.C. En esos primeros documentos se aprecia una escritura que anticipa algunas características propias de la escritura posterior, con ciertos atisbos ya de inclinación hacia la derecha y un *ductus* o forma de trazar las letras algo más veloz que en la escritura epigráfica. En lo que respecta a los papiros literarios, el *P. Berlín 9875* (finales del siglo IV a.C.) contiene el texto de

³ Cf. C. CAVALLO. *La scrittura greca e latina dei papiri. Una introduzione*. Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2008.

Los Persas, obra dramática de Timoteo de Mileto, y está considerado el testimonio papiroológico literario griego más antiguo conservado, además de constituir un fiel espejo de la escritura propia de las inscripciones de la época⁴. Junto a él tampoco podemos olvidar el *P. Derveni*, de contenido órfico, que debió ser escrito en torno al 340-320 a.C., o el *P. G. 1 Bibl. Nac. Viena*, que contiene la llamada «imprecación de Artemisa». No podemos hablar aún de escrituras tipificadas⁵.

3.2. ESCRITURA LIBRARIA Y ESCRITURA DOCUMENTAL

En el transcurrir de los años, la escritura libraria va adquiriendo formas propias, ciertamente diferentes de las de la escritura documental y, sobre todo, alejadas de los rígidos modelos epigráficos que hasta el momento casi había reproducido. Así, en los últimos siglos antes de Cristo pueden observarse distintas caligrafías que superan ya la uniformidad anterior. Algunos escribas utilizan grafías redondas u ovals, casi inexistentes hasta la fecha, así como contrastes entre las formas y el espesor de las letras (largas y estrechas) o incluso ornamentos como los ápicos, de uso muy extendido en la época y elemento que otorga una seña de identidad propia al texto rico en ellos.

3.3. EL ESTILO ÉPSILON THETA

En los siglos I a.C. y I d.C., podemos constatar la existencia de un estilo relativamente bien definido, denominado épsilon theta, marcado por la ligadura de estas dos letras o el empleo de ápicos, aunque no muy marcados⁶. Una vez desaparecido este estilo, los primeros tres siglos de nuestra era muestran escrituras difícilmente reducibles a una tipificación, siendo un elemento muy extendido la presencia, ya comentada, de numerosos ápicos, así como de unas letras que tienden a presentar un aspecto redondo.

3.4. LA MAYÚSCULA BAQUILÍDEA

Otro tipo de letra es la llamada *mayúscula baquilídea*, posible anticipo de la posterior *oival* y sin duda la escritura más típica de esta época (siglos II-III d.C.)⁷. Entre sus características destacamos el contraste entre letras anchas y estrechas, una

⁴ Realmente el papiro griego datado más antiguo conservado es el *P. Eleph. 1*, del año 310 a.C.

⁵ Cf. P. CANART, *Lezioni di paleografia e di codicologia greca*. Ciudad del Vaticano, 1980, p. 9.

⁶ El *P. Oxy. XXXI 2545* (siglo I a.C.) conserva textos del cómico Aristófanes.

⁷ Cf. *P. Brit. Mus. 733*, que contiene los epinicios de Baquilídes, de donde toma su nombre.



escritura vertical o ligeramente inclinada a la derecha, una ómicron muy pequeña y suspendida, o la ausencia total de ápicos ornamentales.

3.5. TIPOS DE MAYÚSCULA EN LA TRADICIÓN MANUSCRITA GRIEGA

Llegamos al análisis de la mayúscula de la tradición manuscrita griega, en la que suelen distinguirse hasta cinco tipos distintos: redonda o romana, bíblica, copta o alejandrina, ojival o eslava y litúrgica⁸. Haremos un breve comentario de sus características más relevantes y remitimos al lector a los testimonios manuscritos donde el canon en cuestión puede contemplarse en plenitud.

3.5.1. *Mayúscula redonda o romana*

La mayúscula redonda o uncial romana⁹ es una escritura caligráfica y refinada, propia de libros de lujo, en la que destacan, junto a la ausencia casi total de *claroscuro* o contraste en el grosor de los trazos, la *psi* y la *my* como las únicas letras que se salen de un perfecto sistema lineal de escritura, además de una épsilon semicircular a imagen de la sigma. Ejemplos de estas escrituras están documentados desde mediados del siglo I d.C. hasta finales del II e inicios de III d.C.

3.5.2. *Mayúscula bíblica*

La mayúscula bíblica¹⁰, claramente vinculada al triunfo definitivo del cristianismo, fue la más utilizada desde mediados del siglo III d.C., época en que se sistematizó, hasta la primera mitad del siglo VI, siendo su etapa de mayor esplendor el siglo IV, con la proliferación de códices de la Biblia. Encontramos sus primeros rastros desde finales del siglo II d.C., e incluso hay manuscritos que la contienen en las primeras décadas del siglo IX. En esta etapa final se aprecian variantes, ligadas tanto a ambientes geográficos y culturales distintos (Egipto, Siria, Constantinopla, Europa Occidental) como a la progresiva evolución del canon, sobre todo, una mayor presencia de ornamentos y elementos decorativos. Se trata de una escritura cuadrada, muy sobria y de aspecto simplista, con formas rígidas, casi epigráficas, sin ornamentos y sin claroscuro. De su sistema bilineal apenas se salen algunas letras,

⁸ Cf. A. BRAVO GARCÍA, «La Paleografía griega hoy», en A. MARTÍNEZ DÍEZ (ed.), *Actualización científica en Filología Griega*. Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1984, pp. 1-64.

⁹ Cf. *Ms. Bodl. Gr. Clas. A. I*, más conocido como el «Homero de Hawara», de mediados del siglo II d.C.

¹⁰ Cf. *Vat. Gr. 1209, Londinensis Addit. 43725* o el papiro *Vindob. G. 29816 b*. Esta escritura fue estudiada en profundidad por el profesor G. CAVALLO, *Ricerche sulla maiuscula biblica. Studi e Testi di Papirologia*. Florencia, 1967.



como la *phi*, la *rho* o la *psi*. Destacan la *alfa*, con su primer trazo vertical recostado que casi impide ver el trazo horizontal intermedio, o la *omega*, de formas mucho más redondas que las demás letras.

3.5.3. Mayúscula alejandrina o copta

La mayúscula alejandrina o uncial copta¹¹ presenta sus primeros testimonios en algunos papiros de los siglos II-III d.C., quedando sistematizada en época más tardía (siglos V-VI d.C.); pervivió hasta el siglo X, siendo especialmente usada en Egipto; una vez difundida la escritura minúscula, sirvió de mayúscula distintiva en títulos o escolios. Sus rasgos más significativos son su verticalidad y la presencia generalizada de trazos redondeados, destacando unas enormes *phi*, *psi* y *omega*. Otras letras, por el contrario, aparecen casi cerradas, como la ómicron, épsilon o *sigma*. Profundizando en su análisis, suelen distinguirse dos subtipos: uno sin contraste (todas las letras se inscriben en un módulo cuadrado) y otro con contraste (gran diferencia entre unas letras ovales y otras más alargadas). Del mismo modo, se han analizado las diferencias entre los manuscritos griegos y los greco-coptos, habiéndose señalado sobre todo una mayor presencia del tipo con contraste en los primeros.

3.5.4. Mayúscula ojival o eslava

La mayúscula ojival o eslava¹² está presente en papiros datables entre el siglo II y el III d.C. Se trata de un tipo de letra ligeramente inclinada a la derecha, que tuvo su máxima perfección en torno al siglo V. A partir de ese momento, va convirtiéndose en una escritura cada vez más artificial¹³, si bien desde el siglo VII una variante suya carente de su característica inclinación, llamada *ojival derecha*, consigue gran difusión hasta el punto de permanecer en uso, de su forma paralela a su matriz inclinada, hasta los primeros años del segundo milenio después de Cristo¹⁴. Este canon presenta letras con formas largas (*my*, *ny*, *pi*, *phi*, *omega*) frente a otras ovoidales que a menudo sobresalen de su caja de escritura, tanto hacia arriba como hacia abajo (*rho*, *phi*, *ji*, *ypsilon*) y en las que podemos ver ya muchos ápices ornamentales, especialmente adornando las terminaciones de la *tau*, tanto más numerosos cuanto más tardío sea el documento y más lejos se encuentre de la original escritura inclinada.

¹¹ Cf. *Vat. Gr. 2125*.

¹² Cf. *Vat. Gr. 2066*.

¹³ Atendiendo sobre todo a razones geográficas, en los siglos VIII y IX se han individualizado varios subtipos tardíos de mayúscula ojival: sirio-palestino (*Vat. Gr. 2200*), occidental (*Vat. Gr. 2627*) o constantinopolitano (*Paris. Gr. 510*).

¹⁴ Cf. E. CRISCI: «La maiuscola ogival e diritta. Origine, tipologie, dislocazione». *Scrittura e civiltà*, vol. 9 (1985), pp. 103-145.



3.5.5. Mayúscula litúrgica

La mayúscula litúrgica¹⁵ surge en los siglos VII-VIII directamente a partir de la mayúscula bíblica (la omega, por ejemplo, es exactamente la misma), en una época en la que esta comenzaba a entrar en un desuso paulatino, pero también con influencias de la mayúscula ojival derecha. Por todo ello debemos esperar al siglo X para verla perfectamente constituida. Se trata de una escritura artificial que alterna letras redondas en módulo cuadrado (*ny*, ómicron, *sigma*) frente a otras insertas claramente en un módulo rectangular (*rho*, *eta*, *dseta*). Su uso litúrgico le imprime un tono solemne e hierático, en consonancia con su creación como respuesta al deseo de mantener las formas tradicionales que comenzaban a escasear.

3.6. EVOLUCIÓN DE LOS CINCO CÁNONES DE LA MAYÚSCULA

La generalización de la letra minúscula y su coexistencia con la mayúscula a partir del siglo IX d.C.¹⁶ duró varias décadas, en las que se pueden diferenciar distintas fases. Fue precisamente en esta época cuando desapareció la mayúscula bíblica, sin duda uno de los cánones más exitosos. Su sucesora, la litúrgica, ocupó su lugar en los códices bíblico-litúrgicos que se escribieron a partir de ese momento.

Por otro lado, las dos variantes de la mayúscula ojival (inclinada y derecha) también lograron sobrevivir al nacimiento de la minúscula, siendo utilizadas en puntos geográficos alejados entre sí como Constantinopla, el sur de Italia, Palestina o Asia Menor.

Fue la *mayúscula alejandrina* la que más tiempo perduró asumiendo el principal rol destinado a la letra mayúscula a partir del siglo IX: el de letra distintiva principalmente en títulos o escolios dentro de unos códices escritos ya en minúscula, como aquellos en *Perschrift* del siglo X, de los que más adelante nos ocuparemos.

Finalmente, fueron tipificados otros dos tipos de mayúsculas distintivas¹⁷: la *epigráfica*, parecida a la letra de las inscripciones griegas tardías, y la *constantinopolitana*, claramente influida por la mayúscula bíblica.

4. LA MINÚSCULA

A partir del siglo IX se produce el nacimiento y posterior imposición de la escritura minúscula, que acabará presentándose bajo múltiples formas, muchas de ellas tipificadas. Existe un consenso general a la hora de afirmar que la letra griega

¹⁵ Cf. *Barb. Gr. 336* y *Vat. Gr. 355*.

¹⁶ Cf. G. CAVALLO, «Funzione e struttura della maiuscola greca tra i secoli VIII-IX», en *La paléographie grecque et byzantine*. París, Editions du CNRS, 1977, pp. 95-137.

¹⁷ Cf. H. HUNGER, «Minuskel und Auszeichnungsschriften im 10-12 Jahrhundert». *Ibidem*, pp. 201-220.



minúscula procede de la escritura mayúscula cursiva de los papiros documentales griegos tardíos. A partir de ahí el profesor Cavallo añadió la idea de la minúscula como una mezcla de la escritura cursiva latina y la mayúscula griega documental de las cancellerías en época tardía (siglo IV d.C. en adelante)¹⁸. Desde este momento fueron tomando forma las equivalentes minúsculas de las veinticuatro letras mayúsculas del alfabeto griego en un proceso que, sin duda, no fue flor de un día. De hecho, no fue sino en el siglo VII cuando por primera vez se pudo observar la presencia de minúsculas griegas aisladas dentro de manuscritos en mayúscula¹⁹. Con todo, habría que esperar aún dos siglos para encontrar el códice griego datado más antiguo escrito en minúscula, el famoso *Evangelio Uspensky* (*Ms. Leninopolit. Gr. 219*), del año 835.

A partir de aquí, la nueva grafía se extendió de un modo gradual hasta llegar a imponerse por completo. Se trataba, eso sí, de un invento para cultos al que no todos tenían acceso, pero que cumplía con varias premisas claves para su éxito: ofrecía la posibilidad de ser escrita con mayor rapidez al adaptarse mejor a la tendencia natural de la escritura y, sobre todo, provocaba ahorro de espacio y, consecuentemente, de material escriptorio, al ocupar mucha menos superficie que la mayúscula. Pero el hecho que otorgó a la minúscula el espaldarazo definitivo fue el proceso de transliteración (*metakharakterismós*), por el cual una gran selección de códices en mayúscula fue pasada a minúscula, acontecimiento decisivo en la historia de la transmisión textual griega.

Así pues, la difusión de la minúscula contribuyó a la multiplicación y variedad de escrituras, no todas ellas tipificadas, por supuesto. Haremos un pequeño recorrido por las más extendidas, significativas y marcadas siguiendo las líneas generales que propone E. Follieri²⁰.

4.1. PRIMERA ETAPA DE LA MINÚSCULA

En esta primera etapa, siglos IX-X, hallamos unas letras de trazado rígido, ligeramente inclinadas a la izquierda y con escasa presencia de mayúsculas intercaladas entre las minúsculas, señal de la imposición efectiva de la nueva grafía. Distinguiremos aquí seis escrituras bien tipificadas:

¹⁸ Cf. P. CANART, *op.cit.*, p. 19 y ss., donde se presentan de manera sintética las principales características formales de la nueva escritura minúscula griega, además de realizar un breve recorrido histórico por sus orígenes y testimonios manuscritos, añadiendo, por último, las distintas propuestas de periodización de sus escrituras más comúnmente admitidas.

¹⁹ Cf. *Vat. Gr. 2061*.

²⁰ Cf. E. FOLLIERI, «La minuscola libreria dei secoli IX e X», en *La paléographie grecque et byzantine*. París, Éditions du CNRS, 1977, pp.139-165.



4.1.1. Minúscula redonda

En primer lugar tenemos la *minúscula redonda* o *tipo Nicolás*²¹, llamada así por su copista, Nicolás Estudita, autor del antes citado *Evangelio Uspensky*. Se trata de una escritura en módulo pequeño o medio, ligeramente inclinada a la izquierda y con presencia de algunas ligaduras (*alfa + tau + vocal; alfa + vocal; épsilon + ny*). Como rasgo característico de su época mantiene la casi total ausencia de mayúsculas, con la excepción de los títulos.

4.1.2. Minúscula oblonga

Otra escritura tipificada es la denominada *minúscula oblonga, estudita* o *tipo Eustacio*²², de módulo más grande que la *redonda*, también inclinada a la izquierda, y con una *ny* de trazo angular muy característica. Recibe sus nombres por ser típica del monasterio constantinopolitano de Estudios (si bien no fue únicamente usada allí) o a partir de Eustacio, uno de los copistas que mejor la utilizó.

4.1.3. Minúscula tipo Anastasio

Un tercer tipo derivado de la anterior es la minúscula llamada *tipo Anastasio*²³, localizada en algunos manuscritos, casi todos procedentes de la Italia meridional, y que situamos entre los siglos IX y X. Se trata de una exageración en sus caracteres del tipo Eustacio sin demasiados rasgos propios con la excepción, quizás, de unas *beta, kappa, my* y *ny* insertas en la estrechez de unos marcados trazos paralelos.

4.1.4. Minúscula tipo filosófica

La minúscula *tipo colección filosófica*²⁴ está presente en un grupo de manuscritos con dicho contenido temático²⁵. Distinguimos unos signos diacríticos alargados que no vemos en otros códices, aunque su principal característica es la presencia de una especie de ápices terminales en algunas letras (*kappa, tau, pi* o *my*), que anticipan en cierta manera el posteriormente muy extendido *tipo Bouletée*.

²¹ Cf. *Leninopolit. Gr. 219, Vat. Gr. 2079* u *Ottob. Gr. 86*.

²² Cf. *Meteora Metamorphosis 591, Mosquensis 184 y 117, Vat. Gr. 503, 1660 y 1669*.

²³ Cf. *Paris. Gr. 1470, 1476 y 1990* u *Ottob. Gr. 85*.

²⁴ Cf. L. PERRIA, «Scrittura e ornamentazione nei codici della collezione filosófica». *Rivista di studi bizantini e neellenici*, vol. 28 (1991), pp. 45-111.

²⁵ Cf. *Marc. Gr. 246, Vat. Gr. 2197* o *Vat. Gr. 2249*.

4.1.5. *Minúscula tipo cursivizante*

La minúscula *tipo cursivizante*²⁶, letra de módulo muy pequeño y con cierta inclinación a la derecha, al contrario que sus coetáneas, denominada así a partir de tal rasgo distintivo.

4.1.6. *Minúscula cuadrada*

Como sexto y último tipo de este primer grupo debemos mencionar la *minúscula cuadrada*²⁷, letra caligráfica y relativamente elegante que presenta un notable equilibrio entre su altura y su anchura. Recibe su denominación del trazo inferior cuadrado perfectamente visible en algunas letras (*my, ny, kappa, alfa* o *ypsilon*).

4.2. SEGUNDA ETAPA DE LA MINÚSCULA

Un segundo grupo de escrituras cubre el siglo x casi en su totalidad, mostrándose más evolucionadas que las precedentes y con mayor presencia de letras mayúsculas. En cuanto a su aspecto formal, encontramos desde unas escrituras reposadas y caligráficas tipo *Bouletée* o *Perlschrift* hasta otras cursivas y rápidas, *Baanes* o *Efrén*.

4.2.1. *Minúscula bouletée (con bolitas)*

En este sentido, la escritura *Bouletée*, llamada así por J. Irigoín²⁸, propia de manuscritos de lujo, destaca en líneas generales por su verticalidad, la ausencia de claroscuro, la amplitud del interlineado empleado y su caja cuadrada de escritura²⁹. Muestra, además, unas astas no demasiado pronunciadas en letras como la *my*, la *ny* o la *phi*, y resulta especialmente llamativa por los ápices o bolitas presentes en las aristas de sus trazos, de las que recibe su nombre.

²⁶ Cf. *Vat. Gr. 99* o *Vindob. Phil. Gr. 314* (año 925).

²⁷ Cf. *Paris. Gr. 2951, Urbin. Gr. 35* o *Palat. Gr. 220* y *75*.

²⁸ Cf. J. IRIGOÍN, «Une écriture du x^e siècle: la minuscule bouletée», en *La paléographie grecque et byzantine*. París, Éditions du CNRS, 1977, pp. 191-199.

²⁹ Cf. *Ottob. Gr. 14, Urb. Gr. 15* o *Matrit. 4595* y *4596*.



4.2.2. *Minúscula perlada* (o *Perlschrift*)

Del mismo modo, simétrica y estilizada, de eje vertical y con formas agradables que resultan bastante legibles, tenemos la *minúscula Perlschrift* o *perlada*³⁰, cuyos primeros testimonios se remontan a finales del siglo x. La mayoría de sus formas son angulares, con escasos trazos rectos, destacando en ella sus pequeños acentos graves y agudos, en contraste con los alargados circunflejos, la presencia repetida de iotas adscritas o, ya entre las grafías, una *omega* formada por la unión de dos ómicron engarzadas, una *pi* igual a dicha *omega* pero con un trazo horizontal encima, o una *alfa* formada a partir de una ómicron más un trazo vertical adyunto.

4.2.3. *Minúscula tipo Baanes*

Completamente opuestas a estas dos escrituras observamos en este siglo otras mucho más rápidas, de aspecto menos cuidado y ricas en ligaduras, lo que las convierte en mucho menos legibles que las anteriores. Entre ellas se destacan dos bien tipificadas: el tipo *Baanes* y el tipo *Efrén*.

El tipo *Baanes* (nombre de un copista que trabajó para Aretas, discípulo del patriarca Focio)³¹, se caracteriza por ser una escritura rápida, poco reposada y seria, reconocible por el larguísimo primer trazo de la *my*, visiblemente inclinado a la izquierda, o por la bolita tipo *Bouletée*, que remata muchas de sus letras como la *rho* o la *tau*.

4.2.4. *Minúscula tipo Efrén*

Por otro lado, tenemos la *minúscula tipo Efrén*³², bastante parecida a la anterior, considerada por muchos como la predecesora de la antes vista *Perlschrift*. Destacamos de ella la presencia de *iotas* adscritas o la creación de una ligadura, la de la *pi* con su letra siguiente, que gozó de gran éxito en las décadas posteriores.

4.3. MINÚSCULAS DEL SUR DE ITALIA

A partir del siglo x encontramos un grupo independiente de escrituras localizadas en los manuscritos hallados en la Italia meridional. Aquí hacemos un inciso en la tradicional clasificación cronológica de las escrituras griegas al unir bajo un mismo epígrafe este importante, variado y extenso en el tiempo grupo de

³⁰ Cf. *Vat. Gr. 2155* (año 981) o *Palat. Gr. 318*.

³¹ Cf. *Barb. Gr. 542*.

³² Cf. *Vat. Gr. 124* o *Urb. Gr. 130*.

testimonios. Dentro de estas escrituras no podemos dejar de mencionar algunas bien tipificadas y estudiadas.

4.3.1. *Minúscula niliana*

Entre ellas se encuentra la minúscula de la llamada *escuela niliana*³³ (a partir de su copista, Nilo de Rossano, fundador de la abadía de Grottaferrata), tipo que se sitúa entre los siglos X y XI. Escrita en módulo pequeño-medio, presenta una grafía redonda y vertical, con frecuentes y características abreviaciones de letras y escasas formas mayúsculas, con la excepción de la *lambda*, la *kappa* o la *pi*.

4.3.2. *Minúscula de as de picas*

La escritura en *as de picas*³⁴ fue usada durante un siglo aproximadamente, desde mediados del X hasta mediados del XI. Se trata de una mezcla de formas reposadas y otras más cursivas, que presenta algunas minúsculas bien marcadas con las características propias de este estilo junto a otras grafías más arcaizantes. Su principal rasgo distintivo es la ligadura de épsilon y *rho*, cuya imagen se asemeja al *as de picas* de la baraja. También podemos encontrar alguna *ny* en posición final escrita en mayúscula o su también típica ligadura de épsilon y *ji*, con la primera de ellas arrancando del trazo superior derecho de la segunda.

4.3.3. *Minúscula de Otranto*

Grupo generalmente individualizado dentro de este ámbito itálico son, por último, los manuscritos de la Tierra de Otranto³⁵ (en todo caso, posteriores al siglo XII), en los que se aprecia un estilo rectangular y aplastado, con letras alargadas y de forma geométrica como la *my*, la *pi* y la *rho*. En épocas posteriores otra de sus marcas será el empleo del color bermellón en algunas letras, propio del lujo y barroquismo que impregnan estos códices.

³³ Cf. *Ottob. Gr.* 251.

³⁴ Cf. *Vat. Gr.* 1553.

³⁵ Cf. *Vat. Gr.* 1221 (año 1154) o *Palat. Gr.* 45 (año 1201).



4.3.4. Otros tipos de minúscula

No podemos dejar de mencionar tampoco los manuscritos tirrenos, los lombardos, los procedentes de Campania o de Reggio en Sicilia, muchos de ellos con evidentes características comunes que denotan su origen itálico y, al mismo tiempo, con marcas propias cuya exposición detallada sería muy prolija.

4.4. LA EVOLUCIÓN DE LA MINÚSCULA A PARTIR DEL SIGLO XI

Frente a la general tendencia caligráfica en la escritura minúscula del griego hasta esta fecha, conforme se acerca el final del siglo XI asistimos a una evolución hacia un menor cuidado en la perfección gráfica y con predominio progresivo de las formas cursivas. Así, las manos individuales de eruditos acabarán por imponerse, cada una de ellas con sus características propias y con la consecuente dificultad a la hora de enmarcarlas dentro de grupos mayores, tal como podía ocurrir con aquellas de los siglos precedentes. Podemos hablar, eso sí, de tendencias más o menos generales en cada época, incluso de algunos estilos ciertamente individualizados.

4.4.1. *Minúscula estilo Fettaugenstil*

Dentro de los estilos más destacados de estas últimas centurias preimprensa, empezaremos por hablar del llamado *Fettaugenstil*³⁶, muy de moda desde finales del siglo XIII, pero que, sin embargo, no se extendió demasiado en el tiempo. Su marca inequívoca es un exagerado contraste de módulos, ya presente por otra parte, si bien de forma esporádica, en la escritura griega por influencia de la primitiva cursiva latina cancilleresca, contraste marcado por una ómicron, sigma y épsilon mucho mayores y más redondas que las demás letras. La impresión general de la página, con estas figuras redondas, le sugirió a H. Hunger el curioso nombre de la letra *ojos de grasa que nadan en una sopa*.

4.4.2. *Minúscula estilo Metoquita*

Fuertemente relacionado con este estilo y con algunas de sus características, hallamos también el llamado *estilo Metoquita*³⁷ desde mediados del siglo XIV hasta las primeras décadas del siglo XV. Tiene su origen en ciertos copistas del siglo XIV, que llevan su estilo a la escritura libraria fundiendo así ambos ámbitos.

³⁶ Cf. *Vat. Gr. 191*.

³⁷ Cf. *Vat. Gr. 2205*.

4.4.3. Minúscula ítalo-griega

Con el fin de individualizar escrituras, algunos estudios paleográficos buscaron, desde los inicios de la minúscula griega, distinciones evidentes entre los manuscritos copiados en la capital del Imperio, Constantinopla, y aquellos otros provinciales. Fruto de estos trabajos fue la reducción a grupo independiente de los códices ítalo-griegos, de los que ya hemos hablado.

4.4.4. Minúscula chipriota

En este mismo sentido debemos mencionar también los manuscritos chipriotas³⁸, con sus características propias y bien definidas, como el llamado *estilo épsilon* o la posterior *chipriota bouclée*. Suelen distinguirse varias etapas en la evolución paleográfica de estos códices. La primera de ellas (mediados del siglo XI hasta mediados del siglo XII), sin excesivas características propias respecto de los capitolinos, y con preponderancia del *tipo Perlschrift* completado con algunos bastoncillos del estilo *Bouletée* o *colección filosófica*; pueden distinguirlos el empleo de ciertos colores, una tinta muy negra y ornamentos distintos de los usados en Constantinopla.

Será a lo largo del siglo siguiente (mediados del siglo XII hasta mediados del siglo XIII), cuando florezca el estilo chipriota más característico, el *estilo épsilon*, con sus variantes *cuadrada*³⁹ y *redondeada*⁴⁰; la primera de ellas destaca sobre todo por las pseudoligaduras que forman la épsilon mayúscula con la *pi*, la *ny* o la *rho*, siendo su aspecto general algo descuidado, con trazos gruesos y diferencias notables en el módulo de las letras. La variante *redondeada*, por su parte, estudiada en un grupo de manuscritos llamado *familia 2400*⁴¹, muestra un módulo pequeño de las letras dentro de una escritura rápida y viva, ligeramente cursiva y con aquellas mismas pseudoligaduras ya comentadas, si bien la impresión general es la de una escritura mucho más evolucionada y menos provincial o marcada que la variante cuadrada.

³⁸ Cf. J. DARROUZÉS, *Littérature et histoire des textes byzantins*. Londres, 1972 y P. CANART, «Un style d'écriture livresque dans les manuscrits chipriotes du XIV siècle: la chipriote bouclée», en *La paléographie grecque et byzantine*, París, Éditions de CNRS, 1977, pp. 303-321.

³⁹ Cf. *Ms. Hierosol. S. Resurrect. 9*.

⁴⁰ Cf. *Benaki 34.3* o *Escorial. R II 12*.

⁴¹ Esta variante conoció la denominación de *tipo Karahissar* debido a la procedencia de uno de los códices de esta familia.



5. LA MINÚSCULA A PARTIR DEL SIGLO XII

5.1. SIGLO XII

Desde el siglo XII en adelante no proliferan en exceso tipos de escrituras bien definidos como había sucedido hasta entonces. Por el contrario, predomina la imitación de modelos anteriores o, en todo caso, la presencia de manos particulares con rasgos más o menos compartidos con uno o con varios de los tipos más extendidos. Nos limitaremos a realizar un rápido repaso de estas últimas centurias, anteriores a la invención de la imprenta, y señalaremos sus rasgos más generales, los nombres de los copistas y de los estudiosos más relevantes⁴².

5.2. SIGLO XIII

Durante la ocupación latina de Constantinopla (1204-1261)⁴³ se apreció una marcada diferencia entre los códices de contenido religioso y los profanos: así, mientras los primeros, generalmente lujosos, mostraban escrituras que imitaban las de los siglos X y XI, los códices profanos⁴⁴ presentaban un estilo general mucho más conservador, aun sin el afán de imitar escrituras tipificadas. De hecho, algunas de las marcas de este siglo XIII son la abundante presencia de mayúsculas (cosa que no ocurría en las antiguas escrituras minúsculas) o, en los manuscritos menos lujosos, un cierto descuido en el aspecto general del códice, especialmente visible en los espíritus y acentos.

5.3. LA MINÚSCULA DESDE FINES DEL SIGLO XIII Y DURANTE EL SIGLO XIV

Ya en los años finales del siglo XIII y durante el siglo XIV se impuso una tendencia general cursivizante, con reducción del espacio entre líneas, frecuentes ligaduras y abreviaciones de letras, dejando así de lado en cierta forma el gusto estético y el afán de legibilidad del manuscrito. Señalamos como dato más relevante la aparición de un estilo, localizado en Constantinopla y Tesalónica, llamado *beta-gamma*⁴⁵, con características tomadas de la *Fettaugenstil*, que destaca por la presencia de muchas letras empequeñecidas frente a otras, como la *beta* o la *gamma*, de mayor tamaño.

⁴² Cf. L.D. REYNOLDS y N.G. WILSON, *Copistas y filólogos*. Madrid, Gredos, 1986, pp. 97-105.

⁴³ Cf. G. PRATO, «La produzione libraria in area greco-oriental en el periodo del regno latino di Constantinopoli (1204-1261)». *Scrittura e civiltà*, vol. 5 (1981), pp. 105-147.

⁴⁴ Cf. *Ms. Bodl. Clark* 8.

⁴⁵ Cf. *Vat. Gr. 1899* (años 1261-1262).

A estas décadas pertenecen las ya mencionadas imitaciones arcaizantes, con códices escritos en *Fettaugenstil*⁴⁶, estilo que vuelve a ponerse de moda, así como con escrituras influidas por las usadas en las cancillerías contemporáneas o con aquellas otras particulares de eruditos de la época como Máximo Planudes, Demetrio Triclinio o Teodoro Metoquita. Representan estas últimas el claro contrapunto a la tendencia general de la época, un esfuerzo por recuperar la legibilidad y el buen aspecto general del manuscrito⁴⁷, al aumentar los espacios libres o mostrar, entre otros rasgos, menos abreviaciones o un menor contraste en el tamaño de las letras.

5.4. LA MINÚSCULA EN LOS SIGLOS XV Y XVI

En los siglos xv y xvi, con la caída de Constantinopla y sus centros de copia de manuscritos, muchos copistas y eruditos emigraron a Occidente, especialmente a Italia. Una vez allí siguieron con su labor copista, proporcionando un notable auge a la cultura en la zona, pero la cuestión es que cada uno empleaba su propio estilo de escritura, por lo que el resultado ofrecía un panorama individual y disperso, para nada comparable a aquellas escrituras bien catalogadas e individualizadas de siglos precedentes. Es, por tanto, la época de manos individuales, por lo general con puntos en común, pero cada una de ellas con sus inevitables características propias.

A la hora de catalogar las escrituras de estos siglos, D. Halfinger⁴⁸ ha distinguido dos grandes grupos: la escritura tradicional o conservadora y la humanística o innovadora⁴⁹.

5.4.1. *Minúscula tradicional o conservadora*

Dentro del primero, podemos citar la conservación del estilo de Tierra de Otranto⁵⁰, la aparición de ciertos manuscritos en *Fettaugenstil*⁵¹, la imitación de escrituras arcaizantes como la del célebre filólogo Demetrio Triclinio⁵², o la escritura del claustro *ton Odegon*, de la que ya tenemos indicios durante el siglo xiv⁵³ y que

⁴⁶ Cf. *Vat. Gr. 191* (año 1296 ca.).

⁴⁷ Cf. *Vat. Gr. 101* y *165*.

⁴⁸ Cf. D. HALFINGER, «Zugriechischen Kopisten und Schriftstilen des 15 und 16 Jahrhunderts», en *La paléographie grecque et byzantine*. París, Éditions du CNRS, 1977, pp. 326-362.

⁴⁹ Cf. P. CANART, *op. cit.* (1980), pp. 42-45.

⁵⁰ Entre sus copistas destacan Jorge Ruffano, Jorge Micculo de Solento y Joaquín de Casola (siglo xv) o Jacobo Bautista Ritzos de Solento (siglo xvi).

⁵¹ Citamos a Estéfano de Midia en el siglo xv, y a Constantino Mesovotis en el siglo xvi.

⁵² Manuel Calecas, Isidoro de Kiev, Jorge Dociano, Teodoro Gaza, Constantino Láscaris o Nicolás Cocolo fueron algunos de los copistas que imitaron entre los siglos xv y xvi el estilo de Triclinio.

⁵³ Cf. *Vat. Chis. R V 29* (año 1354). Copistas que escribieron en este estilo fueron Juan Plusiadenos, Jorge Crysococces, Juan Roso, Pedro Crético o Jorge Tzangarópulo.



llegó a convertirse en el modelo caligráfico de todo el Imperio tras la conquista turca en 1453. Destaca esta última por ser muy tradicional, litúrgica y arcaizante; no pretende innovar, tiene clara pretensión de legibilidad y destaca por el contraste entre letras grandes y pequeñas, las ligaduras de la *delta* más *épsilon* o *iota*, una enorme *dseta* casi cerrada en forma de corazón inclinado o una escritura de la *beta* que imita aquella de la *épsilon*-rho del estilo *as de picas*.

5.4.2. *Minúscula humanística o innovadora*

En lo que respecta al segundo grupo, el de la escritura humanística, debemos entenderlo en su contexto particular, el de una amalgama variada de estudiosos, cada uno con sus particularidades gráficas y por ello difícilmente clasificables bajo un mismo epígrafe. Con todo, se suele hablar de una prolongación generalizada de los trazos o astas de las letras, sean los superiores o los inferiores, de cierta tendencia a formas cursivas, de unas letras insertas en un módulo más bien grande o de la preponderancia de formas barrocas ya en el siglo XVI⁵⁴.

Estos últimos grupos de escrituras conviven ya con la época de la invención de la imprenta, a mediados del siglo XV. En cuanto comenzó a popularizarse el libro impreso a finales de esa misma centuria, se produjo un curioso fenómeno que actuó en dos direcciones: de un lado, la imprenta, que necesitaba de copistas reputados por su caligrafía para obtener las necesarias plantillas de letras griegas, recurrió a ellos y, por otro, las personas comenzaron a imitar paulatinamente las grafías presentes en los libros estampados. Así pues, podríamos hablar de las primeras letras griegas usadas en la imprenta como de otras escrituras humanistas más.

6. LA POPULARIZACIÓN DE OBRAS ANTIGUAS EN MINÚSCULA

Desde el principio hemos destacado que los manuscritos de obras clásicas salieron a la luz y comenzaron a ser transcritos de su antigua escritura uncial a un nuevo sistema de escritura, la minúscula, lo que supuso, por un lado, una relativa popularización de las obras antiguas y, por otro, la firme garantía de pérdida para los textos que, por una u otra razón, no fueron transcritos entonces o más adelante.

⁵⁴ Halfinger habla de algunos *estilos de humanistas* (Juan Eugénico, Demetrio Sgurópulo, Andrónico Calisto, Demetrio Chalcondylis, Camilo Véneto o Ángel Vergecio), es decir, de la existencia de escrituras que en cierta forma son imitadas por otros humanistas o copistas; entre estos citaremos a Atanasio Chalceópulo, Juan Sofiano, Jorge Mosco, César Estratego o Andrés Darmario. Otros copistas, también famosos en la época, fueron Camilo Zanetti o Manuel Provataris, con su estilo inclinado, y Constantino Mesobotes, Valeriano Albini o Nicolás Choniates, representantes de la tendencia barroca.

León el filósofo, arzobispo de Constantinopla a mediados del siglo IX, nos habla en sus epigramas de Apolonio de Perge, Proclo, Teón y otros autores técnicos de la Antigüedad y es posible que leyese a Arquímedes y que el manuscrito que utilizó llegase incluso hasta el Renacimiento. Este autor se interesó básicamente por la literatura científica griega⁵⁵.

Los códices que conservamos de esta época (ca. 800-875) nos dan una información bastante precisa de lo que se leía y copiaba. Conservamos en primer lugar una copia en uncial y minúscula de los *Scholia minora* de Homero, con notas escolares; un palimpsesto, en uncial también, de Herodiano; un conjunto de léxicos en minúscula y un fragmento de pergamino de Apolonio Rodio, cuyo interés entonces debió ser muy grande, dado que no fue un poeta incluido normalmente en los programas escolares.

Por lo que se refiere a la filosofía, conviene señalar que lo que conservamos de Aristóteles, copiado en esta época, no son obras científicas únicamente, sino que encontramos una relativa variedad de intereses.

Un caso aparte y de sumo interés lo constituye una serie de manuscritos (ca. 850-880) que formaban parte de lo que se ha dado en llamar «Colección filosófica». Un estudio paleográfico de dichos códices determinó que fueron copiados en el tercer cuarto del siglo IX y conectó su realización con los intereses eruditos del patriarca Focio.

El plan de estudios de las escuelas bizantinas seguía manteniendo la enseñanza de Homero y, por lo que sabemos, también debían contarse en él otros poetas como, por ejemplo, los trágicos. La poesía, transcrita de los manuscritos en uncial a los manuscritos en minúscula, fue estudiada y comentada en último lugar, es decir, después de que se hiciese esto con la filosofía, la ciencia, la historia, los tratados religiosos, etc. Las pruebas de un cierto conocimiento de los poetas, por lo tanto, no escasean, pero la realidad es que la poesía está ausente de la *Biblioteca* de Focio.

Aretas, nacido ca. 850, tiene su importancia no por lo que leyó, sino por la excelente colección de manuscritos que poseyó, como varios códices de Euclides, veinticuatro diálogos de Platón, el *Organon* aristotélico, la *Introducción* de Porfirio, obras de Luciano y de Elio Arístides. Representa un paso más en el proceso de supervivencia de la literatura antigua, la cual en esos siglos empezaba a salir de una oscuridad de muchos años y se extendía en un primer renacimiento.

En efecto, de fines del siglo IX y principios del X conservamos bastantes códices de Demóstenes, de Isócrates, de los *Comentarios* de Estéfano a los *Aforismos* de Hipócrates y de Teofrasto.

En el segundo cuarto del siglo X aparecieron textos de los poetas Teognis y Museo. La tragedia griega estuvo representada por un único manuscrito medieval, en el que se contenían las siete piezas conservadas de Esquilo, parte de la obra de

⁵⁵ Cf. A. BRAVO GARCÍA, «La tradición directa de los autores antiguos en época bizantina», en A. GUZMÁN GUERRA, I. PÉREZ MARTÍN y J. SIGNES CODOÑER (eds.), *Antonio Bravo García. Viajes por Bizancio y Occidente*. Madrid, Dykinson, 2014, pp. 157-171.



Sófocles y de Apolonio. La comedia tuvo también su reaparición manuscrita con once piezas aristofánicas. Igualmente, Homero tuvo la fortuna de ser objeto de una copia manuscrita de la *Iliada* con riquísimos escolios. También fue objeto de copia la *Antología* Palatina.

De autores en prosa hay también códices en estos años: Demóstenes, Estrabón, Dión Casio, Tucídides, Heródoto, Luciano, *Vidas* de Plutarco, Aristóteles, Dionisio de Halicarnaso, Menandro, Jenofonte, Platón, Hipócrates y Pseudo-Longino.

De la segunda mitad del siglo x conservamos los *Trabajos* de Hesíodo, un texto de la *Antología* de Estobeo, discursos de Elio Arístides, la *Política* de Aristóteles, y los discursos de Lisias y Esquines. La actividad más destacada de esta época es la emprendida por Constantino Porfirogénito (912-959), que dirigió una serie de obras de carácter enciclopédico sobre veterinaria, geopónica, medicina, zoología, poesía anacreóntica, táctica, historia y tal vez el conocido léxico *Suda*, donde parece que se desarrolló esta actividad compiladora de alto nivel.

En el siglo siguiente el testimonio de Miguel Pselo (nacido en 1018) asegura que existía un círculo de eruditos, cuyo conocimiento de la literatura antigua y cuyas actividades filológicas estaban garantizadas. Las *Vidas* de Plutarco, los *Scholia minora* de la *Odisea*, Dionisio de Halicarnaso, Hipócrates, Platón, Luciano, Isócrates, *Obras morales* de Plutarco. Los nombres de Nicetas de Heraclea, Ana Comnena, Gregorio de Corinto, Juan Tzetzes y Eustacio de Tesalónica destacan en la vida intelectual, ya que copiaron, comentaron y descubrieron obras antiguas. Una figura interesante es la del copista Joanicio, quien en la segunda mitad del siglo xii copió un grupo de manuscritos de gran calidad en su texto: Apolodoro, Sófocles, ocho piezas de Eurípides, la *Física* de Aristóteles, la *Historia Animalium* de Eliano, textos galénicos y de otros médicos como Aecio, Pablo de Egina y algunos más.

En la época de los Paleólogos (siglo xiii) encontramos nombres como los de Máximo Planudes (ca.1255-1305), Manuel Moscópulo, Tomás Magistro y Demetrio Triclinio. Planudes copió el texto de Arato con correcciones y añadidos de su cosecha, la *Geografía* de Ptolomeo, Tucídides, *Moralia* y las *Vitae* de Galba y Otón de Plutarco, además de obras de Libanio, Elio Arístides, Filón y Josefo, entre otros. En el terreno de la poesía contamos con poemas de la *Antología*, Nono, Teócrito, Apolonio de Rodas, Hesíodo, Opiano (*Cynegetica*), Mosco, Nicandro (*Theriaca*), Trifiodoro, Sófocles, Eurípides, Homero y Píndaro.

Triclinio fue un hábil editor de la tragedia al descubrir antiguos manuscritos en uncial que no se conocían y que fueron entonces transliterados, y de estos tomaron aquellos sus buenas lecturas. El flujo de manuscritos a Occidente y las labores de edición se incrementaron en el siglo xv. La producción de manuscritos se mantuvo en un decoroso nivel, tanto en número como en calidad, lo que no significa que haya que exagerar las cifras de los posibles lectores. Un factor esencial en la transmisión fue la escuela, que perpetuó la lectura de ciertos autores clásicos y que, a un nivel superior, siguió formando a los eruditos en el cultivo tradicional de la retórica, en la fidelidad a los recursos literarios de la Antigüedad y en la *mimesis* de los modelos antiguos.

No conviene pasar por alto que los manuscritos en minúscula más antiguos que conservamos, los primeros resultados de la transliteración efectuada en el siglo ix,



no tienen por qué ser todos obligatoriamente la copia transliterada de una obra en uncial que, en la forma en que nos ha sido transmitida, venía ya desde la Antigüedad tardía o desde la fecha de su composición.

La poesía lírica interesó en Bizancio por su contenido, su lengua, su estilo, amén de ser utilizada frecuentemente como material para las abundantes citas que constituyen una de las armas literarias preferidas de los bizantinos. En cualquier parte es posible encontrar una mención de ella y esta presencia, sin menospreciar obviamente la gran importancia que tienen los comentarios y ediciones realizados por los filólogos bizantinos, constituye una fuente continua de sorpresas agradables porque a veces permite recuperar un texto perdido.

Un maestro bizantino de la primera mitad del siglo X poseía un manuscrito de Sófocles. La acusación contra León hecha por Constantino, su discípulo, consta de treinta y dos dísticos elegíacos donde se trae a colación negativamente su dedicación a la cultura profana y se le desea el Hades como morada junto a Homero y otros poetas.

De Aristófanes podemos decir que su presencia en las escuelas garantizó su conocimiento. No es difícil estimar la respuesta que los bizantinos dieron al estímulo de la tragedia, o más bien del drama clásico. No mantuvieron el teatro como una forma de arte y, por ello, pocos bizantinos leyeron más de lo que sus maestros les mandaban en la escuela; bastante fue que los filólogos cuidaran del texto que todavía se conservaba y que, según hemos visto, la escena trágica y la cómica no abandonaran nunca la literatura, aunque su permanencia se redujese a las inevitables citas.

RECIBIDO: noviembre 2015; ACEPTADO: enero 2016



OBRAS CITADAS

- BAUTISTA RUIZ, Hilario, «La escritura de la lengua griega desde sus primeros testimonios hasta la difusión del libro impreso». *Thamyris*, n.s. 2 (2011), pp. 81-103.
- BONFANTE, Larissa, John CHADWIG y otros, *Leyendo el pasado. Antiguas escrituras del cuneiforme al alfabeto*. Madrid, Akal, 2003.
- BRAVO García, Antonio, «La tradición directa de los autores antiguos en época bizantina», en Antonio Guzmán Guerra, Inmaculada Pérez Martín, Juan Signes Codoñer (eds.), *Antonio Bravo García. Viajes por Bizancio y Occidente*. Madrid, Dykinson, 2014, pp. 157-171.
- «La Paleografía griega hoy», en A. Martínez Díez (ed.), *Actualización científica en Filología Griega*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1984, pp. 1-64.
- CANART, Paul, «Un style d'écriture livresque dans les manuscrits chipriotes du XIV siècle: la chypriote bouclée», en *La paléographie grecque et byzantine*. París, Éditions de CNRS, 1977, pp. 303-321.
- *Lezioni di paleografia e di codicologia greca*. Ciudad del Vaticano, 1980.
- CAVALLO, Guglielmo, *La scrittura greca e latina dei papiri. Una introduzione*. Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2008.
- «Funzione e struttura della maiuscola greca tra i secoli VIII-IX», en *La paléographie grecque et byzantine*. París, Editions du CNRS, 1977, pp. 95-137.
- CRISCI, E., «La maiuscola ogival e diritta. Origine, tipologie, dislocación». *Scrittura e civiltà*, vol. 9 (1985), pp. 103-145.
- CHRISTIN, Anne-Marie (dir.), *Histoire de l'écriture. De l'idéogramme au multimedia*. París, Flammarion, 2001.
- DARROUZÈS, Jean, *Littérature et histoire des textes byzantins*. Londres, Variorum, 1972.
- FOLLIERI, Enrica, «La minuscola librería dei secoli IX e X», en *La paléographie grecque et byzantine*. París, Éditions du CNRS, 1977, pp. 139-165.
- HALFINGER, Dieter, «Zugriechischen Kopisten und Schriftstilen des 15 und 16 Jahrhunderts», en *La paléographie grecque et byzantine*. París, Éditions du CNRS, 1977, pp. 326-362.
- HUNGER, Herbert, «Minuskel und Auszeichnungsschriften im 10-12 Jahrhundert», en *La paléographie grecque et byzantine*. París, Editions du CNRS, 1977, pp. 201-220.
- IRIGOIN, Jean, «Une écriture du X^e siècle: la minuscule bouletée», en *La paléographie grecque et byzantine*. París, Éditions du CNRS, 1977, pp. 191-199.
- PERRIA, Lidia, «Scrittura e ornamentazione nei codici della collezione filosofica». *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, vol. 28 (1991), pp. 45-111.
- PRATO, Giancarlo, «La produzione libraria in área greco-orientale nel periodo del regno latino di Costantinopoli (1204-1261)». *Scrittura e civiltà*, vol. 5 (1981), pp. 105-147.
- REYNOLDS, Leighton D. y Nigel G. WILSON, *Copistas y filólogos*. Madrid, Gredos, 1986.



DE LA GLOSA A LA GLOTA: CREACIÓN E IDENTIDAD DEL INGLÉS NORTEÑO EN EL SIGLO X

Julia Fernández Cuesta
Universidad de Sevilla

RESUMEN

Este artículo analiza las glosas aldredianas a los Evangelios de Lindisfarne (MS Cotton Nero D. iv) y al Durham Collectar (Durham Cathedral, MS A. iv. 19) en su contexto sociohistórico. Su propósito es estudiar las posibles razones de su composición y analizar hasta qué punto los dialectos de las glosas pueden iluminarnos sobre su función en la comunidad monástica de Chester-le-Street, en la que fueron compuestas en el siglo décimo. Se discute el papel de Aldred como continuador de la obra de sus antecesores y de la tradición de la primitiva comunidad lindisfarnense, y como defensor de su independencia e identidad frente a las presiones de los reyes tanto vikingos como sajones occidentales. Finalmente, se investiga si la lengua de la glosa al Durham Collectar nos permite establecer algún vínculo entre la comunidad cuthbertina y la Reforma benedictina del siglo décimo.

PALABRAS CLAVE: Evangelios de Lindisfarne, Durham Collectar, glosas, dialecto nortumbrio, inglés antiguo.

ABSTRACT

«From gloss to glote: The creation and identity of Northern English in the 10th century». This paper examines the 10th-century glosses to the Lindisfarne Gospels (MS Cotton Nero D. iv) and the Durham Collectar (Durham Cathedral, MS A. iv. 19) in their sociohistorical context. It aims to explore possible motives for their composition and also analyses to what extent the language of the glosses can shed light on their function within the monastic community of the glossator, Aldred of Chester-le-Street. It also discusses the figure of Aldred as a guardian of the tradition and identity of the primitive community of Lindisfarne and as a protector of its independence in the face of the political pressures from both the Viking and the West-Saxon kings. Finally, this study investigates whether the analysis of the language of the gloss to the Durham Collectar might allow us to establish a connection between Aldred and the 10th-century Benedictine Reform.

KEYWORDS: Lindisfarne Gospels, Durham Collectar, gloss(es), Northumbrian dialect, Old English.



1. INTRODUCCIÓN Y OBJETIVOS

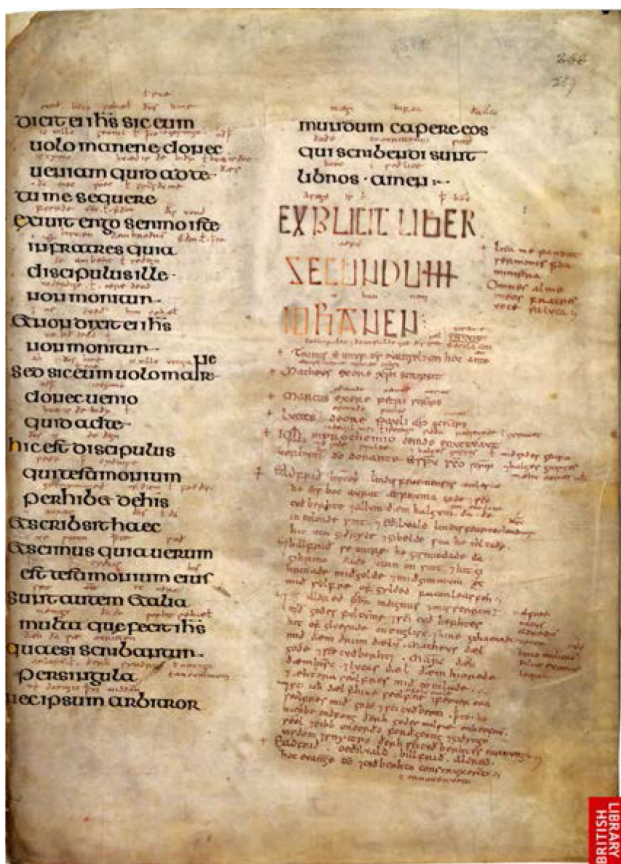
El objetivo de este artículo es examinar las glosas a los Evangelios de Lindisfarne y al Durham Collectar (generalmente conocido como Durham Ritual) dentro del contexto histórico en que vivió el autor, Aldred de Chester-le-Street, con el fin de exponer lo que hasta la fecha se conoce sobre las posibles razones de su composición. Se pretende así mismo analizar en qué medida los dialectos de las glosas pueden iluminarnos sobre su función y sobre la historia de la comunidad cuthbertina y su papel en el panorama político y cultural de la Inglaterra de mediados del siglo décimo. Por otra parte, se analizará la figura de Aldred como continuador y guardián de la obra de sus antecesores, y sus intentos por mantener la identidad norteña y proteger su independencia frente a las presiones de los reyes vikingos y anglosajones¹. Finalmente se considerará si el estudio de la lengua de las glosas puede arrojar alguna luz nueva sobre una posible relación de Aldred con la reforma benedictina del siglo décimo en un periodo más avanzado de su vida, dado que no existe acuerdo sobre esta cuestión hasta el momento². Este trabajo recoge algunos de los resultados de nuestra investigación sobre las glosas en el marco de un proyecto I+D (FFI2014-56583-P) que se está llevando a cabo en la Universidad de Sevilla y las Universidades de Cardiff y Utrecht³.

Uno de los tesoros de la British Library es el códice que contiene los Evangelios de Lindisfarne (MS Cotton Nero D. iv), un texto latino de principios del siglo octavo al que en el siglo décimo Aldred, un sacerdote adscrito al monasterio de Chester-le-Street, en el actual condado de Durham, añadió una glosa en un dialecto norteño del inglés antiguo. Aunque no hay pruebas concluyentes, la mayor parte de la crítica especializada considera que los Evangelios de Lindisfarne fueron realizados en el monasterio del mismo nombre situado en el condado de Northumberland, en una isla únicamente accesible en marea baja. Lindisfarne fue fundado por san Aidan, un monje y misionero de Iona, de ascendencia irlandesa, que vivió en el siglo séptimo. Las fuentes históricas tradicionales (la obra anónima *Historia de sancto Cuthbert* y la *Historia Dunelmensis ecclesiae* de Simeón de Durham) narran cómo los monjes lindisfarnenses se llevaron consigo el códice cuando se vieron obligados a abandonar el monasterio en el año 875 debido al peligro que suponían los ataques escandinavos en la zona, para establecerse en Chester-le-Street después de un periodo

¹ M. BROWN, *The Lindisfarne Gospels: Society, Spirituality and the Scribe*. Londres, British Library Publications, 2003, p. 100; K. JOLLY, *The Community of St. Cuthbert in the Late Tenth Century: The Chester-le-Street Additions to Durham Cathedral Library A.iv.19*. Columbus, OH, The Ohio State UP, 2012, p. 149.

² Véase P. CAVILL, «Maxims in Aldred's Marginalia to the Lindisfarne Gospels», en J. FERNÁNDEZ CUESTA y S. PONZ-SANZ (eds.), *The Old English Glosses to the Lindisfarne Gospels: Language, Author and Context*. Buchreihe der Anglia, Berlín, Mouton de Gruyter, 2016, pp. 79-102; y P. RUSCHE, «The Lindisfarne Gospel Glosses and the Benedictine Reform: Was Aldred Trained in the Southumbrian Glossing Tradition?». *Ibidem*, pp. 61-78.

³ Véase J. Fernández Cuesta y S. Ponz-Sanz (eds.), *The Old English Glosses to the Lindisfarne Gospels: Language, Author and Context*. Buchreihe der Anglia, Berlín, Mouton de Gruyter, 2016.



London, British Library, MS Cotton Nero D.iv, f. 259rb.

de siete años de peregrinaje. Es allí donde, a mediados del siglo décimo, Aldred glosó el original latino al inglés y añadió un colofón en el cual, además de declararse autor de la glosa, narra la historia del manuscrito y atribuye su realización a tres miembros del primitivo monasterio (Eadfrith, Aethelwold y Billfrith), estableciendo de este modo un vínculo de unión y de continuidad entre el monasterio nortumbrio y la nueva comunidad de Chester-le-Street. Se considera que es muy posible que el códice fuera realizado en Lindisfarne en torno al año 698 con motivo de la elevación a los altares de san Cuthbert (634-687), quien fue prior del monasterio de Lindisfarne y uno de los santos más notables de la Inglaterra anglosajona:

+ Eadfrīð biscop/b lindisfearnensis æcclesīæ he ðis boc avrát æt frmva gode s(an)
c(t)ecvðberhte allvm ðæm halgvm. ða. ðe 'gimænelic'e'in eolonde sint. eðilvald
lindisfearneolondinga `bisc(op)'hit vta giðryde gibélde sva hé vel cudę. billfrīð se



oncreþ he gismioðade ða gihrino ða ðe vtan on sint hit gihrinade mið golde mið gimmvm eþ mið svlfre' of(er)gylded faconleas feh:-⁴
 (El obispo Eadfrith escribió este libro en honor de todos los santos que hay en la isla. El obispo Ethelwald lo cubrió desde el exterior, lo fortaleció lo mejor que pudo [elaboró la cubierta] y el eremita Billfrith lo adornó con oro y también con joyas, y lo cubrió con plata —un tesoro sin mácula)⁵.

La glosa a los Evangelios de Lindisfarne (*Lindisfarne*) es la primera traducción de los cuatro Evangelios al inglés en una época en que se toleraba, e incluso se promovía, la traducción de los textos sagrados a la lengua vernácula. De hecho, el autor de la glosa confiesa en el colofón que su labor como traductor fue precisamente lo que le abrió las puertas de la comunidad monástica cuthbertina:

(ic) Aldred p(re)s'b(yte)r indignus misserim(us)? mið godes fvltv(m)mę s(an)c(t)i cuðberhtes hit of(er)glóesade on englisc. hine gihamadī. mið ðæm ðriim dælvm. Mathevs dæl gode s(an)c(t)e cvðberhti. Marc' dæl. ðæm bisc(ope/um?). Ivcas dæl ðæm hiorode aht 'v' ora seo'v'lfres mið tó inlåde:- 7 sci ioh(annes) dæl f(or) hine seolfne 'i(d est) f(or)e his savle' feover óra seo'v'lfres mið gode s(an)c(t)i cvðberhti. þ(æt)te he hæbbe ondfong ðerh godes miltsæ on heofnv(m).

(Y yo, Aldred, el más indigno y miserable de los sacerdotes lo tradujo (glosó) al inglés con la ayuda de Dios y de San Cuthbert. Y por medio de [la glosa de] las tres secciones se hizo con una casa para sí: la parte de Mateo [la glosó] para Dios y para San Cuthbert, la de Marcos para el obispo, la parte de Lucas para los miembros de la comunidad (además de ocho *ores* [monedas de plata] para su entrada [en el monasterio] y la parte de Juan para sí mismo [para la salvación de su alma (?)], además de cuatro *ores* para Dios y para San Cuthbert, de modo que por la gracia de Dios sea aceptado en el cielo).

Aproximadamente dos décadas después, según la datación generalmente aceptada por la crítica especializada, en el año 970, encontramos a Aldred, ya convertido en *profast* (deán), ejerciendo de nuevo la labor de traductor y copista, esta vez en un viaje al sur de Inglaterra (Dorset), como miembro de una misión diplomática en compañía de su obispo⁶. En el colofón al manuscrito (Durham Cathedral, MS A.

⁴ Existen dudas sobre la autenticidad del colofón, en el sentido de que hay indicios de que Aldred se podría haber basado para su composición en un poema anterior. Para una discusión sobre este tema véanse M. BROWN, *op. cit.*, pp. 84-149, L. NEES, «Reading Aldred's colophon for the Lindisfarne Gospels», *Scriptorium*, vol. 78 (2003), pp. 333-377; y J. ROBERTS, «Aldred: Glossator and book historian», en J. FERNÁNDEZ CUESTA y S. PONZ-SANZ (eds.). *Op.cit.*, pp. 37-60.

⁵ Todas las traducciones del inglés antiguo al español son literales.

⁶ Con respecto al título de *profast* (deán) que ostenta Aldred cuando glosa este segundo códice, hay que tener en cuenta que la diferencia entre sacerdotes seculares y monásticos no existía como tal en la época en que vivió Aldred: «Aldred lived in a context where there was no binary division between minster churches and enclosed monasteries (Foot 2006: 11), where as often as not the knowledge of Latin was rudimentary» (J. ROBERTS, *op. cit.*, p. 51).

iv. 19 (*Ritual*)) declara que en el curso de su viaje, habiendo acampado en la tienda del obispo Aelfsige, copió cuatro oraciones en honor de san Cuthbert:

Be suðan Wudigan Gæte æt Aclee on Westsæxum on Laurentius mæssan daegi, on Wodnes Dægi, Ælfsige ðæm biscope in his getelde, Aldred se P[ro]fast ðas feower collectæ on fif næht aldne mona ær underne awrat.

(Al sur Woodyates en Oakley Down, entre los sajones occidentales, en el día de San Lorenzo, un miércoles, para el Obispo Ælfsige en su tienda, el Deán Aldred escribió estas cuatro oraciones cinco días después de la luna llena, antes de la hora tercera).

De vuelta a Chester-le-Street, Aldred glosó gran parte de *Ritual* e incluyó textos adicionales en los que colaboraron otros escribas, probablemente alumnos suyos⁷. El *Durham Ritual* es una obra muy diferente de los Evangelios de Lindisfarne. Puede considerarse como una especie de misal de carácter híbrido (contiene oraciones y cantos para ser recitados o cantados en comunidad, además de bendiciones y ritos para uso pastoral). Se trata de una obra de carácter mucho más modesto, para uso diario de la comunidad monástica, que carece del valor artístico de los Evangelios de Lindisfarne⁸.

2. HISTORIA DE LA COMUNIDAD DE SAN CUTHBERT EN LA ISLA DE LINDISFARNE

Antes de los asentamientos de las tribus germanas en el siglo quinto, Inglaterra había sido ya parcialmente cristianizada por misioneros britanos como san Patricio y mártires como san Albano. En el siglo séptimo, después del hiato producido por las invasiones anglosajonas, el cristianismo se reintrodujo en la zona de Nortumbria por dos vías⁹. En primer lugar a través de las misiones enviadas desde Roma, las cuales tenían como objetivo principal la evangelización de los reyes, de modo que las sedes episcopales pudieran mantenerse bajo su protección. Un ejemplo

⁷ Véase K. JOLLY, *op. cit.*, p. 157.

⁸ La crítica especializada considera que lo más probable es que *Ritual* no fuera códice unificado en el periodo de su composición, sino una serie de cuadernillos independientes. Véase F. LENEGHAN, «Introduction: A case study of Psalm 50.1-3 in Old and Middle English», en T. ATKIN y F. LENEGHAN (eds.), *The Psalms and Medieval English Literature: From the Conversion to the Reformation*. Cambridge, D.S. Brewer, 2017, pp. 1-33.

⁹ Según N. BROOKS («From British to English Christianity», en C.E. KARKOV y N. HOWE (eds.), *Conversion and Colonization in Anglo-Saxon England*. Medieval and Renaissance Texts Studies 318, Tempe, Arizona State University, 2006, pp. 1-31), en la *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, Beda minimiza el papel de la Iglesia britana en un intento de poner de relieve el carácter anglosajón de la cristianización en Inglaterra. Brooks (2006: 17) afirma que la evidencia de topónimos (*eccles names*) y los descubrimientos arqueológicos sobre la existencia de templos anglosajones construidos sobre ruinas de iglesias romanas, principalmente del este de la isla, podrían indicar una cierta continuidad entre las Iglesias britana y anglosajona.



muy conocido es la misión de Paulino en el siglo séptimo (626), enviado por el papa Gregorio al rey Edwin de Nortumbria (617-633)¹⁰.

La segunda vía es de origen irlandés. Después de la muerte de Edwin y un breve retorno al paganismo (633-634), su hijo Oswald recobra el trono y concede a Aidan de Iona la isla de Lindisfarne. Aidan se convierte así en obispo-abad del monasterio hasta el año 651. La fundación monástica de Lindisfarne tiene como modelo el monasterio de Iona (en la actual Escocia), fundado por san Columba, misionero irlandés que en el siglo sexto había llevado la fe cristiana a los pictos. Por lo tanto, la espiritualidad de Nortumbria tiene desde sus orígenes un marcado carácter irlandés, lo que le confiere una identidad propia. Como señala Peter Hunter-Blair (1966), la civilización nortumbria es el resultado de la influencia de las enseñanzas celtas y mediterráneas en un país de habla germánica¹¹:

It is to the Irish monks who came to England in large numbers, beginning with the settlement of Aidan at Lindisfarne in 635, that much of the credit for teaching letters to the English must be ascribed. Lindisfarne was only one of several monasteries founded in Northumbria at this time and as the century passed Irish monks found their way into most of the English kingdoms. The reputation of Irish learning stood high in England and in the second half of the seventh century many Englishmen, especially from Northumbria, went to study in Irish monasteries [...] Towards the end of the seventh century Aldhelm remarked that many Englishmen were still going to Ireland though they could receive just as good an education in England¹².

En el espíritu de las comunidades irlandesas, la primitiva comunidad monástica de Lindisfarne estaba formada por una serie de construcciones de madera en torno a una iglesia dentro de un recinto defensivo. Además de a la vida ascética y contemplativa, los monjes se dedicaban a la enseñanza y a la evangelización de los pueblos de la zona con la ayuda del patronazgo de los reyes. Las primitivas comunidades se caracterizaban por su celo misionero, la práctica de una estricta disciplina

¹⁰ En el capítulo primero de la *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, Beda relata cómo el rey acepta la fe cristiana previa consulta con sus consejeros y tras haber considerado las ventajas de una religión que aseguraba ofrecer respuesta a los problemas existenciales más profundos.

¹¹ Aunque tras el Sínodo de Whitby (664) la organización romana resultó victoriosa sobre la tradición monástica irlandesa, y Oswy de Nortumbria reconoció la autoridad de Roma y de Canterbury, los representantes más ilustres del cristianismo nortumbrio de los siglos séptimo y octavo (Cuthbert [c. 625-687], Wilfrid [634-907] y Beda [673-735]) se caracterizaron por intentar mantener los antiguos ideales monásticos norteños, es decir, la estricta observancia de la regla y el amor a la sabiduría. En la *Historia Ecclesiastica* Beda afirmaba que su mayor deleite consistía en la adquisición de conocimiento, la enseñanza y su labor como escritor: *semper aut discere, aut docere, aut scribere dulce habui*. De hecho, este afán por conservar los antiguos ideales frente al nuevo orden romano provocó tensiones internas, como queda patente en la reticencia de san Cuthbert a ser nombrado obispo de Hexham y su eventual abandono del cargo para dedicarse a la oración y a la contemplación en la isla de Farne durante los últimos años de su vida.

¹² P. HUNTER-BLAIR, *An Introduction to Anglo-Saxon England*. Cambridge, Cambridge UP, 1966, p. 313.

y su entusiasmo por el estudio. Los abades de los monasterios nortumbrios de los siglos séptimo y octavo se afanaron por adquirir libros que generalmente obtenían en el curso de sus viajes al continente, especialmente a Roma. No es posible conocer cuáles serían los fondos bibliográficos que contendría la biblioteca del monasterio de Lindisfarne, pero se sabe que, además de los Evangelios (el libro más copiado en la alta Edad Media), las bibliotecas monásticas contaban con las obras de los padres de la Iglesia (san Jerónimo, san Ambrosio y san Agustín), y de historiadores cristianos como Orosio, Casiodoro y Gregorio de Tours. Contenían así mismo ejemplares de las obras de los grandes autores clásicos como Lucano, Ovidio, Cicerón, Salustio, Virgilio y Plinio¹³. Uno de los libros más preciados de la biblioteca cuthbertina sería seguramente el códice de los Evangelios de Lindisfarne. El hecho de que haya llegado intacto hasta nuestros días refleja el celo con que fue custodiado por la comunidad monástica a través de los siglos.

La edad dorada de Nortumbria termina con las invasiones escandinavas de finales del siglo octavo. La Crónica Anglosajona relata de modo dramático la destrucción del monasterio por los vikingos el ocho de junio del año 793, a la que siguió la de Wearmouth-Jarrow, el monasterio de Beda. En un principio se trató de matanzas y saqueos aislados, que luego se transformarían en ataques a gran escala seguidos de asentamientos estables. Como consecuencia de los sistemáticos ataques vikingos, las bibliotecas de los monasterios benedictinos han desaparecido sin dejar rastro y no se ha conservado ningún texto escrito en Nortumbria durante el siglo noveno. Es posible que este vacío cultural y espiritual que caracteriza a este siglo en el norte hubiera comenzado ya en el siglo octavo, antes de los ataques escandinavos, pero la sistemática destrucción de los monasterios parece ser la principal causante de la decadencia, que se refleja también en la secularización de los monjes y en el declive moral del que ya se quejaba Beda en su carta al obispo Egbert¹⁴:

Sunt loca innumera, ut nouimus omnes, stilo stultissimo in monasteriorum ascripta uocabulum, sed nichil prorsus monasticae conuersationis habentia [...] At alii grauiore adhuc flagitio, cum sint ipsi laici, et nullo uitae regularis uel usu exerciti, uel amore praediti, data regibus pecunia, emunt sibi sub praetextu construendorum monasteriorum territoria in quibus suae liberius uacent libidini... [Carta de Beda a Egbert, arzobispo de York, Harleian MS. 4688 f. 92 v. Siglo XI]
(Existen innumerables lugares, como todos sabemos, que se autodenominan monasterios absurdamente, dado que nada tienen que ver con la vida monástica [...] Pero otros cometen un delito todavía mayor, puesto que son laicos, y ni conocen

¹³ Únicamente podemos reconstruir sus fondos analizando las referencias que encontramos en las obras de autores de este periodo, como Beda o Alcuino de York (véase M. LAPIDGE, *The Anglo-Saxon Library*. Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 36).

¹⁴ Esta decadencia moral parece haber estado acompañada de una decadencia cultural de la que también se queja el rey Alfredo en su carta al arzobispo Wærferd en el prólogo a su traducción de la *Cura Pastoralis* de Gregorio Magno. K. JOLLY (*op. cit.*) afirma sin embargo que no se pueden tomar las palabras de Alfredo de modo literal, dado que podrían tener una función política, la de promover la lengua vernácula como vínculo de unión nacional.



las costumbres de la vida según la regla ni están imbuidos de amor por ella, sino que otorgan dinero a los reyes y, con el pretexto de fundar monasterios, adquieren tierras con el fin de dedicarse más libremente a la lujuria...).

Las invasiones escandinavas aceleraron esta incipiente crisis monástica¹⁵. Según Simeón de Durham, a finales del siglo noveno, en el año 875, los monjes de Lindisfarne, temerosos de nuevos ataques, abandonaron la isla, llevando consigo el cuerpo incorrupto de san Cuthbert en su ataúd junto con otras reliquias y algunos libros, entre ellos los Evangelios de Lindisfarne y una copia del Evangelio de san Juan (*Stonyhurst Gospel*). Su plan original parece haber sido cruzar el mar y dirigirse a Irlanda, pero tras siete años paradas en diversos lugares (Whithorn y Crayke), se asentaron finalmente en Chester-le-Street, en territorio vikingo y bajo la protección de Guthred, sucesor de Halfdene. Su establecimiento final en esta zona indica que la comunidad se habría visto obligada a negociar con unos reyes paganos que parecen haber sido bastante tolerantes con el cristianismo, lo que indica un cambio de actitud significativo si lo comparamos con los virulentos ataques de los primeros tiempos. El hecho es que las comunidades monásticas podían sobrevivir e incluso prosperar en territorio vikingo a finales del siglo noveno¹⁶.

Las principales fuentes que poseemos sobre la historia de la comunidad en este periodo son la obra anónima de mediados del siglo décimo *Historia de Sancto Cuthberto*, escrita en Chester-le-Street, y la *Historia Dunelmensis ecclesiae* de Simeón de Durham (s. XII), que narra las vicisitudes de la comunidad hasta el año 1096. Sin embargo, ninguna de ellas explica los motivos que pudieron llevar a la comunidad a establecerse en Chester-le-Street y a permanecer en esta localidad hasta que, en el año 955, las amenazas de nuevos ataques escandinavos persuadieron al obispo Aldhun de la conveniencia de un nuevo traslado, primeramente a Ripon y final-

¹⁵ R. FLEMING (Britain after Rome, *The Fall and Rise. 300-1070*. Londres, Penguin, 2011, p. 318) comenta el considerable declive en la producción de libros que caracteriza al siglo noveno, y M. LAPIDGE (*op. cit.*, p. 45) se refiere a los errores de todo tipo que se encuentran en los documentos legales que se han conservado de este periodo.

¹⁶ R.H. HODGKIN, *The History of the Anglo-Saxons*. Londres, Oxford University Press, 1952, pp. 555-556; R. FLEMING, *op. cit.*, p. 319. «The turmoil and the panic of the time is best seen in the story of the monks' flight from Lindisfarne with the relics of St. Cuthbert. Hearing of Halfdene's depredations north of the Tyne in 875, the abbot of Lindisfarne took up the uncorrupted body of St. Cuthbert in his coffin. He also placed in the coffin the bones of St. Aidan [...] and one at least of their illuminated manuscripts, doubtless the beautiful Lindisfarne Gospels [...] They fled, says Symeon of Durham, 'like sheep before the wolves.' They fled by sea, and through upland wastes. They came to Whitern in Galloway; after a time to Craike, ten miles north of York. They were indeed fleeing 'like sheep', since after all, in spite of Halfdene's devastation in 875, the Christian princes who continued to rule at Bambrugh, within a few miles of Lindisfarne, would have been their natural defenders. Their flight lasted, according to their own reckoning, seven years. In the end their faith (or 'sheepiness') was justified, and when the clouds lifted, many years later, we find the fugitive brethren of St. Cuthbert settled at Chester-le-Street, and claiming —it seems not without some reason— that Guthred the successor of Halfdene had endowed them with all the lands between the Wear and the Tyne, to the east of the Roman road» (R.H. HODGKIN, *op. cit.*, pp. 555-556).



mente a Durham. Si, como afirma Cambridge¹⁷, Chester-le-Street era una residencia episcopal similar a las de Crayke y Bamburgh, la comunidad monástica no habría elegido un lugar completamente desconocido para construir su nueva residencia, sino que se habría establecido en una de las *mansiones* que habrían acomodado ya anteriormente al arzobispo de Lindisfarne y su *familia* en sus viajes al sur del país.

Parece claro, por lo tanto, que desde los inicios de su peregrinaje en busca de un nuevo lugar en que establecerse, los monjes retuvieron parte de su influencia y poder como custodios de la tradición de san Cuthbert y de la primitiva comunidad lindisfarnense, y que la memoria del santo habría sido su mejor salvoconducto y garantía a la hora de negociar con los reyes vikingos y, posteriormente, con los anglosajones del reino de Wessex. De este modo, la figura de san Cuthbert habría desempeñado un papel fundamental a la hora de asegurarse el favor de los reyes, tanto escandinavos (Guthfrith) como anlosajones (Athelstan), dado que su culto se extendió por toda Inglaterra durante el siglo décimo¹⁸.

En Chester-le-Street los monjes se establecieron en un edificio de madera, similar al que albergó a la comunidad lindisfarnense, y allí permanecieron desde el año 883 hasta el 995. Sin embargo, la nueva comunidad distaba mucho de la primitiva en su organización y *modus vivendi*. La mayoría de los «monjes» (posiblemente Aldred también) estarían casados, vivirían con sus familias, y su función sería principalmente pastoral. El hecho de que Aldred ostentase el título de *prafast* y no el de abad es un claro indicio de que la comunidad mantuvo un carácter seglar, aunque los monjes se reunirían para celebrar el oficio divino, como se deduce de los textos litúrgicos que contiene *Ritual*.¹⁹ Con todo, y pese a estas diferencias con

¹⁷ E. CAMBRIDGE, «Why the community of St Cuthbert settle at Chester-le-Street?», en G. BONNER, G. ROLLASON y C. STANCLIFFE (eds.), *St. Cuthbert, His Cult and His Community to AD 1200*. Woodbridge, Boydell, 1989, pp. 367-386, p. 385.

¹⁸ G. BONNER, D. ROLLARSON y C. STANDCLIFFE (eds.), *op. cit.*, p. 389. Por otro lado, las razones que les llevaron a asentarse finalmente en Chester-le-Street podrían haber sido de tipo eminentemente práctico: «The sojourn at Chester-le-Street was conditioned first by the Danish settlement, and subsequently by the West Saxon *reconquista*. Hence the significance of Danish figures like King Guthfrith, elected, it is said, at the command of St Cuthbert in a vision to abbot Eadred, and of Onlafball, the pagan bully, who threatened the church at Chester-le-Street and was struck dead by St Cuthbert for his pains. Danish patronage mattered; and there seems to be no good reason for questioning the statement of the *Historia de Sancto Cuthberto* that King Guthfrith did actually bestow a generous grant of land between the Tyne and the Wear on the bishop of Lindisfarne in 883. That would explain why the community remained at Chester-le-Street after the Danish settlement, and did not seek to return to Lindisfarne, where it could have enjoyed the protection of the English nobleman Eadwulf, then ruling at Bamburgh: at Chester-le-Street it would have the protection of King Guthfrith, the votary of St. Cuthbert, and since the Episcopal succession at Hexham had come to an end in 821, when the see was united with Lindisfarne, there was no danger of any conflict of jurisdictions» (*ibidem*, p. 388).

¹⁹ «If that journey was like others Bishop Ælfsige is known to have made into Wessex as a negotiator between northern and southern interests, then Aldred may have been documenting a turning point that brought Northumbria and Wessex into alignment with one another. Yet although both men must have been aware of the (re)introduction of Benedictine monastic communal life to some large religious establishments, it seems to have had minimal effect on their community. Ches-



respecto a la comunidad primitiva, su legitimidad y valor residirían fundamentalmente en que eran considerados herederos de la primitiva comunidad cuthbertina y de la memoria del santo²⁰.

Uno de los acontecimientos más notables del siglo décimo es la reforma benedictina que tiene su origen en Francia, en los monasterios franceses de Ghent y Fleury, y cuyas figuras más emblemáticas en Inglaterra son Dunstan, arzobispo de Canterbury (c. 909-88), Oswald de Worcester (m. 992) y Æthelwold de Winchester (m. 984). Fleming (2011: 322) afirma que, del mismo modo que los obispos vieron en la reforma la posibilidad de establecer una práctica monástica homogénea y en línea con la del continente, para los reyes de Wessex ésta habría sido una vía para conseguir la tan deseada unidad nacional.

No existe un consenso sobre el papel, si es que lo tuvo, del monasterio de Chester-le-Street en la reforma benedictina. Jolly²¹ afirma que aunque es probable que Aldred la conociera, no hay indicios de que afectara a la vida de su comunidad. En este artículo intentaré demostrar que las glosas aldredianas, consideradas en su contexto histórico, pueden ofrecernos alguna evidencia al respecto.

3. CONTEXTO Y DIALECTOS DE LAS GLOSAS

Existe evidencia de que la primera glosa aldrediana (*Lindisfarne*) puede estar relacionada de algún modo con la reforma benedictina, aunque esta evidencia no es incuestionable. Cavill (2016), por ejemplo, afirma que algunos de los *marginalia* que Aldred escribe en forma de máximas muestran claramente sus inquietudes reformistas. Según este autor, el propósito de estos comentarios a las glosas, además de intentar esclarecer aspectos oscuros del texto original, sería el de animar a la comunidad monástica a perseverar en el cumplimiento de las prácticas religiosas y los ideales y espíritu de la Regla, especialmente en cuestiones relativas a la pobreza evangélica. Sin embargo, Rusche (2016), en una contribución al mismo volumen, afirma que el modo de glosar de Aldred, su técnica como traductor, indica que se mantuvo independiente de la reforma benedictina de Wessex como garante de la tradición y la memoria de la comunidad monástica norteña. Después de comparar las características de glosas a manuscritos sureños con la práctica aldrediana, Rusche concluye que no existe evidencia de que Aldred recibiera ningún tipo de instrucción en el sur del país, en los centros en los que la reforma se estaba llevando a cabo.

ter-le-Street *familia* remained secular clergy with perhaps a few monks under the dual headship of a bishop and a provost who administered the community on the bishop's behalf [...] The absence of the title abbot in the Chester-le-Street leaves open the question of whether Aldred or any of his colleagues took vows as monks or lived under monastic rule. The liturgical materials in Durham A.IV.19 show that they at least performed the secular daily office [...] while Aldred's additions indicate an interest in the secular grades of clergy» (K. JOLLY, *op. cit.*, p. 69).

²⁰ R. FLEMING, *op. cit.*, pp. 319-321.

²¹ *Op. cit.*, p. 69.



Según este autor, es más probable que sus modelos fueran las glosas a los salmos, que son anteriores a la reforma benedictina²².

Así como en el caso de *Lindisfarne* es difícil concluir que exista una influencia de la reforma sureña en la composición de la glosa, la cuestión no está tan clara en el caso de *Ritual*, compuesta hacia el 970. Jolly (2012: 9) reconoce que las adiciones al manuscrito original, de origen sureño, reflejan tanto la tradición nortumbria de la primitiva comunidad como las reformas iniciadas en el sur de la isla, en el reino de Wessex. Aldred llevó consigo a Dorset en un viaje de claro carácter diplomático uno de los cuadernillos que ahora forman parte del códice MSA. iv. 19. Al final del cuadernillo ix Aldred copió cuatro oraciones de origen sureño en honor de su patrono san Cuthbert, posiblemente porque no las conocía, lo que indica que existía una tradición sureña sobre el santo desconocida en el norte de la isla. Por otro lado, el hecho de que *Ritual* contenga varias secciones dedicadas a la liturgia comunitaria puede indicar también que Aldred sentía cierta preocupación por mejorar la liturgia de su comunidad en la línea de la Reforma benedictina.

Gretsch (2008) ofrece una nueva interpretación de las formas mercias en la glosa al Junius 27 (S.C. 5139) (*Junius Psalter*), un códice escrito en latín y glosado al inglés en Winchester en el siglo décimo durante el reinado del rey Edgar (957-975). La autora defiende la hipótesis de que la mezcla de rasgos mercios y sajones occidentales que caracterizan la lengua de la glosa al *Junius* refleja un intento de adaptación al sajón occidental (*West-Saxonization*) de la glosa mercia al *Vespasian Psalter*²³ en el contexto de la situación política del periodo, en que la mayor parte del territorio inglés al sur del Humber se encontraba bajo el dominio del reino de Wessex²⁴. Gretsch afirma que la glosa al *Junius Psalter* podría muy bien representar la creciente importancia del sajón occidental como lengua estándar que se desarrollaría a finales del siglo décimo en Winchester, así como la influencia de la reforma benedictina en el mismo periodo²⁵. La pregunta que nos hacemos en este sentido es si sería posible que esta creciente influencia de Wessex se vea también reflejada en la presencia de rasgos lingüísticos del dialecto sajón occidental en *Ritual*, cuya lengua presenta un carácter mucho más «conservador» que la de *Lindisfarne*. Si esta

²² M. GRETSCH (*The Intellectual Foundations of the English Benedictine Reform*, Cambridge Studies in Anglo-Saxon England 25, Cambridge, Cambridge University Press, 1999), sin embargo, afirma que el origen de la reforma benedictina se encuentra precisamente en las glosas y glosarios del siglo décimo.

²³ London, BL, Cotton Vespasian A.i, es uno de los testimonios más representativos del dialecto mercio datado en la segunda mitad del siglo noveno.

²⁴ «Towards the end of King Edgard's reign its territory appears to have embraced most of England south of the Humber. This emerging late-ninth and early-tenth-century Southumbrian policy very possibly had important philological implications» (M. GRETSCH, «Late Old English (899-1066)», en H. MOMMA y M. MATTO (eds.), *A Companion to the History of the English Language*. Oxford, Wiley-Blackwell, 2008, pp. 165-171, p. 166.

²⁵ *Ibidem*, pp. 167-169.



hipótesis es acertada, estaríamos ante un caso de cambio lingüístico en el idiolecto de Aldred (lo que en sociolingüística se denomina *linguistic change across the life-span*²⁶).

El estudio lingüístico de la primera glosa aldrediana apoyaría en principio la hipótesis de que Aldred deseaba mantener su identidad norteña (y su independencia con respecto al reino de Wessex), y de la escasa influencia de la Reforma benedictina en la glosa. Aunque el análisis paleográfico de *Lindisfarne* revela indicios de influencia carolingia, el dialecto de la glosa no muestra influencia de los dialectos sureños:

His hand occasionally admits features of the caroline minuscule [...] Such features are in accordance with the early influence of caroline on the hands of those working in «reforming» circles in the mid-tenth century, prior to its fuller introduction as parts of the Benedictine reforms of the 970s onwards. Boyd saw Aldred as joining the community in the 960s, during the reign of pro-monastic reform monarch King Edgar (959-75) and this may have been the case. It may be that Aldred was «planted» specifically in this native region as part of an attempt to address such issues of reform in one of the most powerful houses in the north, in which case he may have been sponsored by one of the great tenth-century reformers, such as Dunstan [...] or Oswald²⁷.

Por otro lado, *Lindisfarne* está escrita en un dialecto claramente norteño, caracterizado por una serie de innovaciones lingüísticas ausentes en otros dialectos del inglés antiguo (incluso en glosas escritas en otros dialectos también norteños, como la glosa a los Evangelios de Rushworth (Rushworth2)²⁸). Estas innovaciones

²⁶ S. TAGLIAMONTE, *Teen Talk. The Language of Adolescents*. Cambridge, Cambridge UP, 2016, p. 77.

²⁷ M. BROWN, *op. cit.*, p. 101.

²⁸ En el caso de *Lindisfarne* sería quizá más apropiado hablar de «dialectos norteños» en plural, dado que se han identificado al menos dos secciones en la glosa, tanto desde el punto de vista de la lengua (cfr. A. BRUNNER, «A note on the distribution of the variant forms of the Lindisfarne Gospels», *English and Germanic Studies*, vol. 1 (1947/48), pp. 32-52; L. van BERGEN, «Negative contraction and Old English dialects: Evidence from glosses and prose. Part I», *Neuphilologische Mitteilungen*, vol. 109 (2008), pp. 275-312; M. COLE, *Old Northumbrian Verbal Morphosyntax and the (Northern) Subject Rule*, NOWELE Supplement Series 25, Amsterdam, Benjamins, 2014; y J. FERNÁNDEZ CUESTA y RODRÍGUEZ LEDESMA, «Reduced forms in the nominal morphology of the Lindisfarne Gospel Gloss. A case of accusative / dative syncretism?», Ponencia presentada al primer simposio del *Angus McIntosh Centre for Historical Linguistics*, Universidad de Edimburgo, 9-10 junio 2016) como de la paleografía del texto (A. ROSS, «Standard Paradigms», en T.D. KENDRICK, T.J. BROWN, R.L.S. BRUCE-MITFORD, H. ROOSEN-RUNGE, A.S.C. ROSS, E.G. STANLEY y A.E.A. WERNER (eds.), *Evangeliorum Quattuor Codex Lindisfarnensis, Musei Britannici Codex Nero D. IV. Volume II: Commentariorum libri duo, quorum unus de textu evangeliorum Latino et codicis oratione, alter de glossa Anglo-Saxonica*, Olten/Lausanne, Graf, 1960, pp. 37-42). Además de esta diversidad lingüística, *Lindisfarne* se caracteriza por la frecuente presencia de dobles glosas, tanto léxicas como gramaticales, lo que denota un deseo de exhaustividad y una gran minuciosidad, características ambas de un trabajo de tipo claramente erudito y escolar. Todo esto apunta al uso de diversas fuentes (otras traducciones de los Evangelios) por parte de Aldred, así como a posibles consultas a otros miembros de la comunidad. El que no hayan sobrevivido otras glosas no es de extrañar; es posible que no se consideraran lo suficientemente valiosas para ser conservadas (véase M. GRETSCH, *op. cit.*, 1999, pp. 34-35, 41, 86 y 139). Por otro

(sincretismo de casos, incipiente pérdida del género gramatical y reestructuración del sistema de los deícticos, entre otras) ya apuntan claramente en la dirección del inglés medio, caracterizado por la pérdida del sistema flexivo (ya muy erosionado en el periodo de inglés antiguo) y del género gramatical²⁹.

Comparada con *Lindisfarne, Ritual* presenta un carácter más conservador, como ya pusieron de manifiesto Lindelöf (1880) y Ross (1978). Ross (1978) comenta las diferencias que, tanto a nivel gramatical como léxico, presentan las dos glosas mediante la comparación del único fragmento del Evangelio (san Mateo 22: 2-14) que aparece glosado en ambas:

The texts speak for themselves: in general they are obviously extremely dissimilar. This means that his Lindisfarne gloss cannot have been extremely memorable or sacrosanct to Aldred, as perhaps might have been expected. Further, he certainly did not refer to Lindisfarne when he was glossing the Ritual passage³⁰.

Desde el punto de vista lingüístico, las diferencias entre ambas glosas son notables. En lo que respecta a la morfología verbal, Lindelöf³¹ señala que las formas en *eð*, *-að* (frente a *-es*, *-as*) predominan en *Ritual* y Blakely³² afirma así mismo que en *Lindisfarne* las formas en *-s* son más numerosas que las formas en dental. Pietsch (2005) también reconoce el carácter conservador de *Ritual* en lo que respecta a la morfología verbal, lo que revela, según este autor, una clara influencia sureña en la glosa. Los factores condicionantes de la alternancia *-s/-th* en la morfología verbal de *Lindisfarne* han sido estudiados ampliamente por Holmqvist (1922), Ross (1943), Blakely (1949/50), Berndt (1956), Stein (1965) y, más recientemente, por Cole (2014), quien demuestra que la denominada «Regla del Norte» (*Northern Subject Rule*) se encuentra ya operativa (aunque no de modo categórico) en *Lindisfarne*³³. Sin embargo, aunque no existe un análisis cuantitativo de los factores que inciden en la distribución de las desinencias verbales en *Ritual*, un estudio preliminar de la morfología verbal de una de las adiciones al códice, la glosa al cuadernillo IX, revela que, tanto en la tercera persona de singular como en el plural, el porcentaje de la desinencia *-th* en el presente de indicativo e imperativo es muy superior al de la forma

lado, el hecho de que una sola mano se encargara de escribir la glosa no quiere decir necesariamente que no colaboraran otras personas en su composición (la razón pudo ser evitar cambios de letra en un ejemplar de lujo como son los Evangelios de Lindisfarne).

²⁹ Cfr. R. LASS, *Old English. A Historical Linguistic Companion*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 138-39.

³⁰ A. ROSS, «A point of comparison between Aldred's two glosses. 1977», *Notes and Queries*, vol. 223 (1978), pp. 197-199, p. 198.

³¹ U.L. LINDELÖF, *Zur Sprache des Rituals von Durham*, Helsingfors, Univ. Diss., 1890, p. 76.

³² L. BLAKELEY, «The Lindisfarne *s/ð* problem». *Studia Neophilologica*, vol. 22 (1949/50), pp. 15-47, p. 15.

³³ La Regla del Norte es un sistema de concordancia característico del inglés medio noroeste y del escocés, según el cual la alternancia de las desinencias verbales de presente de indicativo e imperativo (*-s/-th*) aparece condicionada por el tipo de sujeto y la adyacencia entre sujeto y verbo.



norteña en *-s*. Incluso en la segunda persona del singular, que siempre presenta *-s* en el paradigma de presente de indicativo en inglés antiguo, encontramos casos en que la desinencia en *-th* alterna con la etimológica *-s*:

f. 66r11: **ðu ðe ricsað** in worvld' vorvld'/
qui regnas in secula seculorum

f. 66v5-6: ðines hal' crist' **ðu ðe ricas** mi. Feder/
tui iesu christe qui regnas cum patre
mid halgvm gaste **ðv liofað** in world' vorvld'/
*cum spiritu sancto uiuis in secula seculorum*³⁴

Los resultados preliminares que arroja nuestro estudio de la morfología verbal de *Ritual* indican que en el plural y en la tercera persona de singular del presente de indicativo *-th* supera a *-s* de modo abrumador y que no parece haber indicios de la Regla del Norte en este texto³⁵. Es interesante observar que la extensión de *-s* como forma generalizada para el presente de indicativo en el norte, que es casi categórica en la sección correspondiente al Evangelio de San Mateo en Lindisfarne³⁶, presente un escaso porcentaje en *Ritual*, a pesar de su posterior fecha de composición. Una posible explicación sería que Aldred modificara su dialecto en la dirección del estándar sajón occidental en su madurez, cuando su posición dentro de la comunidad monástica se había consolidado, llegando a obtener el rango de deán (Aldred *profast*). El carácter conservador de la lengua de Aldred en *Ritual* podría tener una explicación en un posible intento de acercamiento del autor de las glosas al poderoso reino de Wessex, o simplemente reflejar la influencia del dialecto sureño en su idiolecto, debido a sus contactos diplomáticos con el sur de los que él mismo nos habla en el colofón a *Ritual*.

Otra posible explicación de las diferencias lingüísticas entre las dos glosas aldredianas es que *Lindisfarne* no refleje únicamente el dialecto de Aldred, sino que muestre, además, influencia de formas procedentes de otras traducciones de los evangelios que supuestamente consultaría durante la realización de la glosa. Se ha demostrado que la sección correspondiente al Evangelio de san Juan es distinta del resto de *Lindisfarne*, y que puede estar basada en una traducción que el propio Beda supuestamente realizaría de este evangelio y que no se ha conservado³⁷. Sin embargo, el hecho de que se pueda identificar el dialecto (o dialectos) de *Lindisfarne*

³⁴ En los ejemplos en los que el sujeto es el relativo *ðe*, hay cierta ambigüedad ya que la forma verbal podría considerarse tanto una segunda como una tercera persona. Sin embargo, en el último ejemplo (*ðv liofað*) el sujeto es un pronombre personal de segunda persona (ausente en el original latino), por lo que el verbo no puede considerarse tercera persona.

³⁵ J. FERNÁNDEZ CUESTA y C. LANGMUIR (en curso). Verbal morphology in *Durham Cathedral Library A.iv.19*.

³⁶ Véase M. COLE, *op. cit.*

³⁷ Cfr. M. BROWN, *op. cit.*, 2003 y J. FERNÁNDEZ CUESTA y RODRÍGUEZ LEDESMA, *op. cit.*, 2016.

con el dialecto de Alfred *presbyter* no impide que la lengua de *Ritual* constituya un intento de acercamiento por parte de Aldred *prafast* al estándar sajón occidental. En *Ritual* Aldred podría estar intentando implementar una reforma litúrgica y (de modo más o menos consciente) lingüística a la vez. De hecho, la morfología verbal no es el único rasgo sureño que presenta *Ritual*, que se caracteriza también por contener un mayor número de formas sincopadas de primera y segunda personas del plural (características de los dialectos sureños): «Of the three Northumbrian documents the Durham Ritual has more syncopated forms than the others but is otherwise more conservative with respect to $\ddot{\theta} > s$ and other changes»³⁸. El mismo Pietsch reconoce que la explicación de la mayor presencia de formas sincopadas en *Ritual* puede estar relacionada con la influencia sureña en la segunda glosa aldrediana:

The Lindisfarne and Rushworth texts are generally agreed to be more advanced in the specifically northern innovations, but the syncopations were originally a southern innovation. It is therefore not necessary to conclude from the evidence that the use of the syncopations was declining in the north. It may just as well have been in a stage of its first spreading into that area, and hence increasing. In that case, the Durham text, *being more strongly influenced by southern dialects than the other two*, would simply be more strongly reflecting the advance of a southern feature which is not yet reflected with the same strength in the more purely northern dialect of the other two texts³⁹.

Por último, Benskin (2011: 169) constata además la presencia del patrón sintáctico denominado «Regla del Sajón Occidental» (*West Saxon Rule*) en *Ritual*: «[W]herever ‘West Saxon’ indicative concord could be found in the Durham Ritual, it is found»⁴⁰. Por lo tanto, podemos concluir provisionalmente que todo apunta a una influencia del dialecto sureño en la glosa de Aldred al *Durham Ritual*, que bien pudiera estar relacionada con la política de acercamiento de la comunidad de Chester-le-Street al poderoso reino de Wessex en sus intentos expansionistas, y a la reforma benedictina, que pretendía a su vez unificar las prácticas litúrgicas en todo el país en línea con el resto de la cristiandad:

[T]he existence of A.IV.19 may possibly indicate a concern for liturgical conformity [...] The manuscript is written in an Anglo-Saxon minuscule of the early tenth century, apparently in the south of England; but the text is that of a collector of the community of Agustinian canons of St Quentin in Vermandois, in northern France [...] Aldred records in this annotations that he copied part of a mass in

³⁸ L. PIETSCH, *Variable Grammars: Verbal Agreement in Northern Dialects of English*. Linguistische Arbeiten 496, Tübingen, Niemeyer, 2005, p. 54.

³⁹ *Ibidem*, p. 55, énfasis mío.

⁴⁰ La Regla del Sajón Occidental consiste en la pérdida de la desinencia de plural de presente de indicativo en la primera y segunda personas cuando los pronombres siguen al verbo (cf. A. CAMPBELL, *Old English Grammar*. Oxford, Oxford University Press, 1959, p. 296). Para un estudio de la Regla del Norte en *Ritual* véase J. FERNÁNDEZ CUESTA y C. LANGMUIR, *op. cit.* (en curso).



honour of St Cuthbert into the manuscript. The fact that he did so, in the bishop's tent at Woodyates, implies that these prayers were not familiar in Northumbria. But how did it come about that prayers in honour of St Cuthbert were unknown to a member of his own community? The answer may lie in the fact that three of Aldred's four prayers appear in the earliest-known sacramentary of Fulda, St Boniface's burial place, in Germany. St Boniface was a man of Wessex; and it is possible that his text represents a Wessex tradition with which Aldred would have been unfamiliar⁴¹.

El hecho de que Aldred «firme» su texto en Dorset inmediatamente después de copiar cuatro oraciones sureñas en honor de san Cuthbert, como ya se ha comentado, puede ser a este respecto también muy significativo:

There is, therefore, nothing surprising in finding bishop Aelfsige in the south of England in 970. It is reasonable to guess that he was summoned by King Edgar to offer advice on matters which could have been either sacred or secular... It is possible—and the possibility is more than a hypothesis—that some significance can be found in the presence of Provost Aldred in attendance on his bishop, and the acquisition of a liturgical manuscript by the latter. The year 970 is commonly regarded as the date of the council of Winchester, which led to the compilation of the *Regularis Concordia*, in an attempt to provide a universal set of customs for all the religious houses in England following the Benedictine Rule [...] Whether or not the Chester-le-Street community was truly monastic at this time is a matter of debate; but it is clear that even in their early days at Durham, St Cuthbert's folk did not forget their monastic heritage, and it is in this context that we can suppose Aelfsige's acquisition of the Durham Ritual to have been the demonstration of a desire to bring the community of St Cuthbert, at least in a degree, to liturgical conformity with development in the south⁴².

4. CONCLUSIONES

En este artículo he intentado poner de manifiesto no sólo la importancia sino la necesidad de conocer el contexto político y cultural del siglo décimo para entender las dos glosas aldredianas, que constituyen los primeros textos escritos en lengua inglesa de una considerable extensión. El análisis lingüístico que estamos llevando a cabo de ambas en su contexto sociohistórico nos ha permitido obtener (siempre de modo provisional) las siguientes conclusiones. En primer lugar, Aldred y la comunidad de Chester-le-Street parecen haber intentado mantener una cierta continuidad con la primitiva comunidad lindisfarnense no sólo por razones espirituales, sino también eminentemente prácticas, e incluso de supervivencia. La memoria de los primeros santos y misioneros nortumbrios, así como de la cultura y civilización

⁴¹ G. BONNER, *op. cit.*, p. 393.

⁴² *Ibidem*, p. 395.

de la época dorada de Beda, parece haber sido de inestimable ayuda a la comunidad monástica cuthbertina en sus intentos de negociar con reyes escandinavos y sajones occidentales a fin de obtener el patronazgo y la protección de unos y otros.

Con respecto a la figura del autor de las glosas, Aldred, todo indica que era consciente de su tarea como guardián de la memoria de san Cuthbert y de su lugar en la historia de la Iglesia como traductor de los evangelios a su lengua vernácula. Aunque no poseía la talla intelectual de Beda, Aldred fue un escriba hábil y un latinista competente que tuvo el atrevimiento de situar su nombre junto al de los cuatro evangelistas y al de los autores del código latino⁴³.

En lo que se refiere a la cuestión de si Aldred participó en la reforma benedictina del siglo décimo, el análisis lingüístico de las glosas parece indicar un progresivo acercamiento de Aldred al sur y a la reforma de Æthelwold en la segunda etapa de su vida, que coincide con el reinado de Edgar. Obviamente veinte años es muy poco tiempo para un cambio tan radical como el que revelan los dialectos de las glosas, por lo que es posible que *Lindisfarne* no refleje únicamente el idiolecto de Aldred, sino que éste basara parte de su trabajo para esta glosa en otras traducciones anteriores, ahora desaparecidas. La variedad de formas lingüísticas identificadas en *Lindisfarne*, así como la existencia de dobles y múltiples glosas, parece en principio apoyar la hipótesis del uso de múltiples fuentes en su realización. Por lo tanto, podemos concluir que es probable que hubiera un acercamiento de Aldred a los dialectos sureños, como demuestra la presencia de formas características del sajón occidental en *Ritual*. Confío en que nuestro trabajo en curso sobre la morfología nominal y verbal en *Ritual* (y su comparación con nuestros estudios previos sobre *Lindisfarne*) nos permita a corto plazo obtener unos resultados más concluyentes.

La cuestión de la finalidad de las glosas no tiene una respuesta fácil. En el caso de *Lindisfarne*, está claro que, incluso en el siglo décimo podría considerarse un atrevimiento, o al menos una audacia, glosar un código del valor de los Evangelios de Lindisfarne; se ha comentado frecuentemente la letra pequeña y menuda del texto nortumbrio frente a la impresionante caligrafía latina. El código no era un libro corriente para uso diario en la liturgia, sino un ejemplar de lujo, un tesoro y una reliquia que la comunidad conservaría y cuidaría con esmero, y cuyo objeto sería mantener vivos en el tiempo el recuerdo de la figura de san Cuthbert y de la espiritualidad de épocas pasadas, en un periodo en que el monasticismo tradicional había ya entrado en clara decadencia⁴⁴. La finalidad de *Lindisfarne* podría haber

⁴³ N.R. KER («Aldred the Scribe», en *Essays and Studies by Members of the English Association*, vol. 28, 1943, pp. 7-12; repr. A.G. WATSON (ed.), *Books, Collectors and Libraries: Studies in the Medieval Heritage*, Londres, Hambledon, pp. 3-8, p. 12) afirma que Aldred fue un maestro en su oficio: «[A] mastery both of book-hand and of the smaller glossing hand». Además, en el colofón a la glosa a Lindisfarne, Aldred hace referencia a los santos lindisfarnenses, lo que indica que la comunidad seguía valorando su antigua casa. De igual modo, Aldun siguió ostentando el título de «Obispo de Lindisfarne» cuando trasladó la sede del monasterio a Durham en el año 995 (M. BROWN, *op. cit.*, 2003, p. 89).

⁴⁴ M. LAPIDGE, *op. cit.*





sido la de dotar a la lengua vernácula de la dignidad necesaria para ser vehículo de la palabra sagrada. En este sentido, la primera glosa aldrediana puede considerarse como un trabajo verdaderamente filológico. La lengua de *Lindisfarne* revela que Aldred buscó en todo momento la exhaustividad y la precisión en la traducción del original latino, tanto desde el punto de vista del léxico como gramatical y ortográfico (frecuencia de dobles y múltiples glosas, formas alternativas, correcciones, etc.). En este sentido, *Lindisfarne* es el resultado de una labor de investigación y estudio profundos, como ya afirmaba Robinson⁴⁵. Resulta significativo que Aldred empleara en esta glosa el dialecto norteño, bien porque la comunidad se encontrara todavía relativamente aislada y lejos de la influencia de Wessex, o bien porque existiera un intento deliberado por mantener la identidad norteña y la continuidad con la primitiva comunidad de Lindisfarne.

La finalidad de *Ritual* sería probablemente tan diferente de *Lindisfarne* como lo son los dos códices que las contienen. En primer lugar, el *Durham Ritual* no es un ejemplar particularmente valioso, sino una especie de misal formado por diferentes cuadernillos que posiblemente no constituyeran una unidad en la época en que se compusieron, como demuestra el hecho de que Aldred se llevara consigo uno de ellos en el viaje que realizó a Dorset junto con su obispo. Por otro lado, *Ritual* debe entenderse dentro del marco de la enseñanza monástica, como un trabajo de clase en el que podemos literalmente observar a Aldred corrigiendo a sus discípulos⁴⁶.

Para terminar, me gustaría recalcar de nuevo que el objeto principal de este estudio (y uno de los objetivos del proyecto que estamos llevando a cabo) es demostrar que es indispensable tener en cuenta el contexto sociohistórico y material de las glosas para entender la lengua de las mismas, al mismo tiempo que el análisis lingüístico de éstas puede contribuir a comprender su finalidad. En este sentido, este trabajo pretende romper una lanza a favor de los estudios de tipo interdisciplinar en una época en que la gran mayoría de los investigadores sentimos la tentación de recluarnos en nuestras pequeñas parcelas del saber, ignorando otras disciplinas afines, sin tener en cuenta el empobrecimiento que ello supone, no sólo para nosotros personalmente, sino para nuestro campo de especialización y para nuestra propia investigación.

RECIBIDO: septiembre 2016; ACEPTADO: diciembre 2016

⁴⁵ F. ROBINSON, «Syntactical glosses in Latin manuscripts of Anglo-Saxon provenance». *Speculum*, vol. 48 (1973), pp. 443-475.

⁴⁶ K. JOLLY, *op.cit.*

OBRAS CITADAS

- BENSKIN, Michael, «Present indicative plural concord in Brittonic and Early English». *Transactions of the Philological Society*, vol. 109 (2011), pp. 158-85.
- BERNDT, Rolf. *Form und Funktion des Verbums im nördlichen Spätaltenglischen: Eine Untersuchung der grammatischen Formen und ihrer syntaktischen Beziehungsbedeutungen in der großen sprachlichen Umbruchsperiode*. Halle, Niemeyer, 1956.
- BLAKELEY, Lesley, «The Lindisfarne s/ð Problem». *Studia Neophilologica*, vol. 22 (1949/1950), pp. 15-47.
- BONNER, Gerald, David ROLLARSON y CLARE STANDCLIFFE (eds.), *St. Cuthbert, His Cult and His Community to AD 1200*. Woodbridge, Boydell, 1989.
- BOYD, W.J.P., *Aldred's Marginalia: Explanatory Comments in the Lindisfarne Gospels*. Exeter, Exeter University Press, 1977.
- BROWN, Michelle, «The Lindisfarne Scriptorium», en Gerald Bonner, David Rollarson y Clare Standcliffe (eds.), *St. Cuthbert, His Cult and His Community to AD 1200*. Woodbridge, Boydell, 1989, pp. 151-163.
- *The Lindisfarne Gospels: Society, Spirituality and the Scribe*. Londres, British Library Publications, 2003.
- BROOKS, Nicholas, «From British to English Christianity», en Catherine E. Karkov y Nicholas Howe (eds.), *Conversion and Colonization in Anglo-Saxon England*. Medieval and Renaissance Texts Studies 318, Tempe, Arizona State University, 2006, pp. 1-31.
- BRUNNER, Alice, «A note on the distribution of the variant forms of the Lindisfarne Gospels». *English and Germanic Studies*, vol. 1 (1947/48), pp. 32-52.
- CAMBRIDGE, Eric, «Why the community of St Cuthbert settle at Chester-le-Street?», en Gerald Bonner, Gerald Rollason y Clare Stancliffe (eds.), *St. Cuthbert, His Cult and His Community to AD 1200*. Woodbridge, Boydell, 1989, pp. 367-386.
- CAMPBELL, Alistair, *Old English Grammar*. Oxford, Oxford University Press, 1959.
- CAVILL, Paul, «Maxims in Aldred's marginalia to the Lindisfarne Gospels», en Julia Fernández Cuesta y Sara Ponz-Sanz (eds.), *The Old English Glosses to the Lindisfarne Gospels: Language, Author and Context*. Buchreihe der Anglia, Berlín, Mouton de Gruyter, 2006, pp. 79-102.
- COLE, Marcelle, *Old Northumbrian Verbal Morphosyntax and the (Northern) Subject Rule*. NOWELE Supplement Series 25. Amsterdam, Benjamins, 2014.
- FERNÁNDEZ CUESTA, Julia y SARA PONZ-SANZ (eds.), *The Old English Glosses to the Lindisfarne Gospels: Language, Author and Context*. Buchreihe der Anglia. Berlín, Mouton de Gruyter, 2016.
- FERNÁNDEZ CUESTA, Julia y RODRÍGUEZ LEDESMA, «Reduced forms in the nominal morphology of the Lindisfarne Gospel Gloss. A case of accusative /dative syncretism?» Ponencia presentada al primer simposio del *Angus McIntosh Centre for Historical Linguistics*. Universidad de Edimburgo, 9-10 junio 2016.
- FERNÁNDEZ CUESTA, Julia y CHRISTOPHER LANGMUIR (en curso). «Verbal morphology in *Durham Cathedral Library A.IV.19*».
- FLEMING, Robin, *Britain after Rome, The Fall and Rise. 300-1070*. Londres, Penguin, 2011.
- FOOT, Sarah, *Monastic Life in Anglo-Saxon England, c. 600-900*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.



- GRETSCH, Mechthild, *The Intellectual Foundations of the English Benedictine Reform*. Cambridge Studies in Anglo-Saxon England 25. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- «Late Old English (899-1066)», en Haruko Momma y Michael Matto (eds.), *A Companion to the History of the English Language*. Oxford, Oxford, Wiley-Blackwell, 2008, pp. 165-171.
- HODGKIN, R.H., *The History of the Anglo-Saxons*. Londres, Oxford University Press, 1952.
- HOLMQVIST, Erik, *On the History of the English Present Inflections, particularly th and -s*. Heidelberg, Winter, 1922.
- HUNTER-BLAIR, Peter, *An Introduction to Anglo-Saxon England*. Cambridge, Cambridge University Press, 1966.
- JOLLY, Karen, *The Community of St. Cuthbert in the Late Tenth Century: The Chester-le-Street Additions to Durham Cathedral Library A.iv.19*. Columbus, OH, The Ohio State University Press, 2012.
- KER, N.R., «Aldred the Scribe». *Essays and Studies by Members of the English Association* 28 (1943), pp. 7-12; repr. en Andrew George Watson (ed.), *Books, Collectors and Libraries: Studies in the Medieval Heritage*. Londres, Hambledon, pp. 3-8.
- LAPIDGE, Michael, *The Anglo-Saxon Library*. Oxford, Oxford University Press, 2006.
- LASS, Roger, *Old English. A Historical Linguistic Companion*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- LENEGHAN, Francis, «Introduction: a Case Study of Psalm 50.1-3 in Old and Middle English», en Tamara Atkin y Francis Leneghan (eds.), *The Psalms and Medieval English Literature: From the Conversion to the Reformation*. Cambridge, D.S. Brewer, 2017, pp. 1-33.
- LINDELÖF, U.L., *Zur Sprache des Rituals von Durham*, Helsingfors, Univ. Diss., 1890.
- NEES, Lawrence, «Reading Aldred's Colophon for the Lindisfarne Gospels». *Scriptorium*, vol. 78 (2003), pp. 333-377.
- PIETSCH, Lukas, *Variable Grammars: Verbal Agreement in Northern Dialects of English*. Linguistische Arbeiten 496, Tübingen, Niemayer, 2005.
- ROBERTS, Jane, «Aldred: Glossator and Book Historian», en Julia Fernández Cuesta y Sara Ponz-Sanz (eds.), *The Old English Glosses to the Lindisfarne Gospels: Language, Author and Context*. Buchreihe der Anglia, Berlín, Mouton de Gruyter, 2006, pp. 37-60.
- ROBINSON, Fred C., «Syntactical Glosses in Latin Manuscripts of Anglo-Saxon Provenance». *Speculum*, vol. 48 (1973), pp. 443-475.
- ROSS, Alan S.C., «Prolegomena to an Edition of the Old English Gloss to the Lindisfarne Gospels». *Journal of English and Germanic Philology*, vol. 42 (1943), pp. 309-321.
- «A point of comparison between Aldred's two glosses. 1977». *Notes and Queries*, vol. 223 (1978), pp. 197-199.
- «Standard Paradigms», en T.D Kendrick, T.J. Brown, R.L.S. Bruce-Mitford, H. Roosen-Runge, A.S.C. Ross, E.G. Stanley y A.E.A. Werner (eds.), *Evangeliorum Quattuor Codex Lindisfarnensis, Musei Britannici Codex Nero D.IV*. Volume II: *Commentariorum libri duo, quorum unus de textu evangeliorum Latino et codicis ornatone, alter de glossa Anglo-Saxonica*. Olten/Lausanne, Graf, 1960, pp. 37-42.
- RUSCHE, Phillip G., «The Lindisfarne Gospel Glosses and the Benedictine Reform: Was Aldred Trained in the Southumbrian Glossing Tradition?», en Julia Fernández Cuesta y Sara Ponz-Sanz (eds.), *The Old English Glosses to the Lindisfarne Gospels: Language, Author and Context*. Buchreihe der Anglia, Berlín, Mouton de Gruyter, 2016, pp. 61-78.



- STEIN, Deiter, «At the crossroads of philology, linguistics and semiotics: Notes on the replacement of *th* by *s* in the third person singular in English». *English Studies*, vol. 68 (1987), pp. 406-43.
- TAGLIAMONTE, Sali, *Teen Talk. The Language of Adolescents*. Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
- VAN BERGEN, Linda, «Negative contraction and Old English dialects: Evidence from glosses and prose. Part 1». *Neuphilologische Mitteilungen*, vol. 109 (2008), pp. 275-312.



TIEMPO, HISTORIA, MEMORIA EN AL-ANDALUS

María Jesús Viguera Molins
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Reparamos el concepto del tiempo en el islam, marcado por el establecimiento de un tiempo propio, comenzado con la emigración del profeta Muhammad desde La Meca a Medina, hecho que poco después se fijó como año 1 de la Hégira (622 d.C.), para constituir su era y su calendario, que también rigió en al-Andalus, aunque es interesante que aquí también se recurriera, con más o menos esporádico uso, a otras eras y calendarios, como también ocurrió en otros territorios de la Dâr al-Islâm, por legados diacrónicos, o para ciertas aplicaciones astronómicas, o prácticas (como el calendario solar agrícola, o por coexistir población no musulmana, o incluso por algún afán puntual universalista). En relación con el tiempo en al-Andalus, mencionamos lo que manifestaron Ibn Hazm, Averroes e Ibn 'Arabi. Terminamos planteando algunos condicionantes del registro histórico de al-Andalus: (1) su relación con el pasado preandalusí; (2) las legitimaciones / ilegitimaciones de la memoria histórica; y (3) controlar espacios de la memoria: exclusiones y silencios.

PALABRAS CLAVE: tiempo, registro histórico, memoria, al-Andalus.

ABSTRACT

«Time, history, memory in Al-Andalus». We reviewed the concept of time in Islam, marked by the establishment of a proper time, begun with the Prophet Muhammad's flight from Mecca to Medina, which is set shortly after as year 1 of the Hegira (622 a.C.), to constitute their Era and calendar. Although this model prevailed in al-Andalus, it is necessary to bear in mind that more or less sporadic use of other Eras and calendars was practiced, namely, in other territories of the Dâr al-Islâm, for diachronic bequests, as well as for certain astronomical applications or practices (such as the solar agricultural calendar), or by non-Muslim population, or even as the result of some universalist timely eagerness. In relation to time in al-Andalus, we mention what Ibn Hazm, Averroes and Ibn 'Arabi said to end up raising some conditions of the historical record in al-Andalus: (1) its relationship with pre-Andalusi past; (2) the legitimations / non legitimations of historical memory; and (3) control of memory spaces: exclusions and silences.

KEYWORDS: time, historical record, memory, Al-Andalus.



0. INTRODUCCIÓN: TIEMPO E ISLAM

Como en otras civilizaciones, el tiempo en el islam¹, marco de al-Andalus, es uno de los principios que organizan sus actos, conceptos, representaciones e identidad, con la dimensión esencial de situar en él su «memoria identitaria». El islam, desde sus comienzos del siglo VII d.C., estableció enseguida su era de la Hégira, en 622 d.C., su calendario y su conciencia histórica, y, desde su texto fundacional del Corán, coincide con otras cosmovisiones en procurarse su sentido e interpretaciones del tiempo, donde construir su propia legitimación, haciéndose un hueco temporal y justificable en la historia, sobre todo en relación con sus presupuestos supraestructurales religiosos y políticos, y desarrollando a la par una gama de aplicaciones de «su» tiempo, para enmarcar y controlar —a través de medidas y ritmos específicos— tanto la esencialidad como la cotidianeidad de sus fieles, digamos: su metafísica y su materialidad, o su tiempo «celeste» y sus tiempos terrenales, su escatología y su transcurso vital. Así, la segunda azora coránica ya contiene el relato de la creación de Adán, como origen temporal de todos los seres humanos, indicando los extravíos doctrinales de judíos, cristianos y politeístas, para ubicar a continuación la doctrina islámica, al fin con la verdad.

Esto plantea dos cardinales situaciones: 1) el tiempo de los seres temporales, de la existencia humana, procedente de Allah creador, eterno y juzgador final, y 2) la sucesiva distinción de grupos humanos, sobre todo las tres religiones monoteístas, judaísmo, cristianismo e islamismo, cronológicamente situado tras los otros dos, pero con la verdad definitiva, alcanzando todo, entonces, un nuevo sentido, en el que se reinserta el pasado desde su perspectiva concluyente. Consideremos que «como corresponde a la cosmovisión trascendental del Corán, el destinatario de su discurso es un ser humano universal, arquetípico y trans-histórico... Al Corán no le interesa la sucesión histórica de mensajeros y profetas, sino la proclamación de la unidad de la revelación trans-histórica»².

Todo ello, configurado en enfoques teológicos, cosmológicos y antropológicos, de un modo general lleva a que el tiempo del islam sunní u «ortodoxo» sea un tiempo lineal, pero hay además un tiempo de los xiíes, «determinado cualitativamente por la idea del Imam oculto y de su parusía»³, que así presenta un curso cíclico. La concepción del tiempo no equivale a la concepción de la historia, y cada una presenta sus especificidades: la línea histórica manifiesta discontinuidades, y

¹ Para algunos planteamientos y referencias me apoyo en mi artículo: M.J. VIGUERA MOLINS, «Tiempo e historia en el islam». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LIX, núm.1 (2004), pp. 57-81.

² S. PARVEZ MANZOOR, «Antidote to Modern Nihilism: The Qur'anic Perception of Time», <http://www.onislam.net/english/shariah/contemporary-issues/critiques-and-thought/413091> (7.12.2014).

³ H. CORBIN, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste. Del Irán mazdeísta al Irán chiíta*, trad. A.C. Crespo. Madrid, Siruela, 1996, espec. p. 80.



no siempre es progresiva. Y contando, desde luego, con que existen «dificultades de una interpretación lineal de la historia de las religiones»⁴.

Es interesante que la lengua árabe clásica posea varias palabras que se distribuyen significaciones de *tiempo*⁵. Entre ellas, *ZAMÂN* / *ZAMAN* ('tiempo divisible', 'época', 'momento') es el término generalmente usado en especulaciones teológicas, filosóficas y matemáticas para expresar la concepción de tiempo⁶, y es palabra compartida por varias lenguas semíticas; se usa en referencia a largos períodos, duración de reinados y dinastías, épocas históricas, y también en astronomía para expresar el valor numérico de un período temporal variable por naturaleza, por ejemplo la longitud —que difiere según latitud y estación del año— de las «horas temporales», a diferencia de las «horas equinocciales». Resultan más o menos sinónimos *DAHR*, *WAQT* y *HÎN*, pero *dahr* conlleva en general un sentido de tiempo en abstracto, para distinguirlo del tiempo percibido por los sentidos. *DAHR*⁷ significa el tiempo infinitamente extendido, y también 'destino': así, uno de los hadices o tradiciones del profeta (recopilada por Muslim en su famosa recopilación *al-Sahih*), dice a los fieles: «No denigréis al tiempo (*Dahr*), pues es Dios quien hace el tiempo» (*al-dahr*). Por su parte, *MUDDA* ('duración'), a veces toma un sentido de 'tiempo absoluto', 'el período de revolución de la esfera desde el principio al final', es decir: de eternidad a eternidad⁸. *WAQT* ('momento', 'instante', 'tiempo') no es palabra compartida por el árabe, en su significación de 'tiempo', en general de corta duración (como la vida humana)⁹, con otras lenguas semíticas. Es un recorrido filológico semántico básico, pero creo que indicativo de la complejidad del concepto 'tiempo' en árabe. No podemos detenernos en más análisis¹⁰, pero abordaremos ahora un breve repaso a algunas concepciones de pensadores musulmanes.

⁴ M.C. HERNÁNDEZ, «El problema filosófico del puesto del Islam en la Historia de las Religiones», en *Homenaje a Xavier Zubiri*. Madrid, 1970; reprod. en A. MARTÍNEZ LORCA (coord.), *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*. Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 97-128, espec. p. 124.

⁵ P. LORY, «L'expression du temps en arabe classique». *Les Cahiers du CERESI. Islam et Modernité*, vol. 5 (1991), pp. 21-27.

⁶ T. DE BOER, «*zamân*», en *Encyclopédie de l'Islam*. 1.^a ed., s.v. pp. 1207-1209.

⁷ W. MONTGOMERY-WATT, «*dahr*», en *Encyclopédie de l'Islam*. 2.^a ed., s.v.

⁸ W. HARTNER, «*zamân*», en *Encyclopédie de l'Islam*. 1.^a ed., s.v., pp. 1209-1212.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ La bibliografía es amplísima, véase, por ejemplo: P. BENEITO, capítulo sobre «El tiempo incommensurable y el tiempo definido», pp. 92-97 en su estudio «El tiempo de la Gnosis: consideraciones acerca del pasado y del futuro de la mística en la obra de Ibn 'Arabi», *La mística en el siglo XXI*. Ávila, Trotta, 2006, pp. 89-106.



1. CONCEPTOS SOBRE EL TIEMPO EN PENSADORES ANDALUSÍES: IBN HAZM, AVERROES E IBN 'ARABÎ

Especulaciones sobre el tiempo, que pautas helenísticas y persas colocaban entre los cinco principios metafísicos del mundo, fueron en el islam conocidas, pero evitadas; tradiciones herméticas musulmanas en este sentido, sobre los cinco principios universales, y entre ellos el del tiempo absoluto, fueron condenadas por la ortodoxia musulmana. En al-Andalus, fueron considerables las reflexiones sobre el tiempo, como repasaremos a través de ideas de tres potentes pensadores, con aportaciones originales. Así, el gran polígrafo cordobés Ibn Hazm (Córdoba, 994-Montíjar, Huelva, 1064), en su impresionante «Historia crítica de las ideas religiosas»¹¹, contribuye a los planteamientos islámicos sobre el tiempo con varias reflexiones, y entre ellas sobre su finitud y linealidad:

todo individuo de este mundo y todo accidente que subsiste en un individuo y todo tiempo es finito, dotado de principio... el cuerpo aparece limitado en su extensión, la cual tiene su principio y su fin; también es limitado por razón de la duración temporal de su existencia... es real y positiva la finitud del tiempo... Todo tiempo, en efecto, tiene por término el nunc, el ahora, que es el límite entre dos tiempos, el fin del pasado y el principio del porvenir que viene después de él. Así constantemente se aniquila o deja de ser un tiempo y comienza a existir otro... [siendo] así que sus partes son finitas... el conjunto [del mundo] tiene que ser indudablemente finito todo él.

Ibn Hazm también en otras obras suyas, como *al-Ihkâm*¹² y como *al-Muhallà*, trata hondamente sobre el tiempo, como señaló Vincent Lagardère¹³: «On trouve au début du *Kitâb al-Muhallà*¹⁴, un chapitre intitulé *al-Tawhîd* qui constitue l'exposé de la 'aqîda d'Ibn Hazm... [donde] démontre philosophiquement, par une étude de la temporalité et du temps, que le monde est créé (*muhdawî*) et qu'il a un créateur (*muhdit*)».

Sobre la trascendencia y dificultades de la reflexión filosófica en torno al comienzo temporal, Muhammad Abed al-Yabri, en su *Crítica de la razón árabe*¹⁵, subraya que el pensador también andalusí Averroes (Córdoba, 1126-Marrakech, 1198), refutando el pensamiento de los teólogos, y de Avicena, razona que el mundo está en perpetuo comienzo: «Si los filósofos (antiguos) preferían decir que el Mundo es eterno, era, pues, para distinguir el comienzo del Mundo del de las cosas del Mundo.

¹¹ M. ASÍN PALACIOS, *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*. Madrid, Tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1932; reimpresión Madrid, Turner, 1984, II, espec. pp. 100-103.

¹² Edición El Cairo, 1927, III, p. 68.

¹³ «Une théologie dogmatique de la frontière en al-Andalus aux XI^e et XII^e siècles: l'ax'arisme», *Anaquel de Estudios Árabes e Islámicos*, vol. 5 (1994), pp. 71-98, p. 91.

¹⁴ Ed. A.M. ŠAKIR, El Cairo, 1347 H., I, pp. 2-55.

¹⁵ *Crítica de la razón árabe. Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*, trad. y pres. A. Mahfoud, prefacio P. Martínez Montávez, Barcelona, Icaria, 2001, espec. pp. 128 y siguientes.



Para evitar esta confusión y superar las dificultades señaladas anteriormente, Averroes propone que el Mundo como totalidad está ‘en perpetuo comienzo’...»¹⁶.

El tiempo aparece, en los planteamientos físicos islámicos, teñidos de aristotelismo¹⁷, como una de las cinco «cosas» que se hallan en todos los seres de la naturaleza: materia, forma, espacio, moción y tiempo. Pensadores árabes del rango de al-Kindî, por ejemplo, tratan sobre las cinco; otros discuten sus relativas importancias, y al-Tawhîdî plantea si es mejor el tiempo o el espacio, respondiendo que «el tiempo es mejor, pues el espacio corresponde a los sentidos, pero el tiempo es espiritual; el espacio está en el mundo, pero el tiempo lo circunda»¹⁸. Para los teólogos musulmanes, la cuestión es en principio muy simple: un Dios eterno y un mundo temporal. El pensador oriental Algazel (m. 1111), tan bien conocido en al-Andalus, encuentra concebible la infinitud del mundo, pero antepone el dogma islámico que, claramente, propugna su final¹⁹. Y, a este respecto, el de un tiempo histórico con principio y final en un mundo temporal, se produce la racionalización de la historia como un acontecer lineal, que sin embargo no está exenta de un significado polivalente y relativo, en función de las circunstancias políticas de cada momento, como indica un análisis semántico del término *dawla*. (‘turno’, ‘vez’, ‘dinastía’) como luego plantharemos.

Para Ibn ‘Arabî (Murcia, 1165-Damasco, 1240), y para otros místicos, el tiempo es circular, como explica en su *Kitâb ayyâm al-sha’n*²⁰: «El transcurso del tiempo es entonces un movimiento cíclico creativo, incesantemente renovado, sin principio ni fin... Al considerar el paso circular del tiempo consideramos cada ciclo en tanto que símbolo de la Unidad. Ya sea un año de 12 meses, una semana de 7 días o un día de 24 horas, cada una de estas unidades constituye un ciclo completo que incesantemente se renueva en un movimiento circular».

2. LA INTRODUCCIÓN DEL TIEMPO HISTÓRICO Y DE SU MEMORIA: DESDE LA HÉGIRA, ERA ISLÁMICA

La Revelación islámica divide en dos a los tiempos humanos: los anteriores (que son considerados «la época de la ignorancia») y los tiempos islámicos, que midió con una era propia, llamada en árabe *Ta’rîj al-Hiyyra*, siendo la primera palabra *-ta’rîj* equivalente a «fecha», a «historia» y a «era», de modo que su introducción con el islam señala el comienzo específico de todas estas estructuras a la par, pues al darse fecha y

¹⁶ Véase también IBN RUŠD, *Bidâya*, El Cairo, 1916-1917, I, pp. 106-112.

¹⁷ Tj. DE BOER, *Encyclopédie de l’Islam*, 1.ª ed., s.v.; a modo de comparación: M.C. DE MATTEIS, «Storia e tempo in Dante»; y J.E. RUIZ DOMÈNEC, «El tiempo como problema cultural en la Edad Media», *Sentimento del tempo e periodizzazione della Storia nel Medioevo. Atti del XXXVI convegno storico internazionale. Todi, 10-12 ottobre 1999*. Roma, Fondazione CISAM, 2000.

¹⁸ Tj. DE BOER, *Encyclopédie de l’Islam*, 1.ª ed., s.v.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ P. BENEITO, *op. cit.*, p. 95.



era el islam se dotó de historia²¹, en una relación cuya generalización ha planteado, por ejemplo, Carlos Hernando, «La medida del tiempo y la construcción de la historia»²².

En la sociedad segmentada preislámica la datación era algo secundario, sin existir referencia a ninguna era general o supratribal unificada sobre el conjunto de Arabia, excepto las esporádicas que se tomaban prestadas de otros ámbitos antiguos o coetáneos, como ocurría con algún uso circunstancial de la «era de Alejandro», solar, llamada también «de los Coptos». No importaba, en aquella situación, fijar la cronología por años de los acontecimientos, pues no interesaba el cuándo sino el qué. De este modo, la memoria de las guerras intertribales, compuestas y transmitidas oralmente, que formaban «los días de los árabes» (*Ayyâm al-'arab*)²³, recurrían a denominar «día» (*yawm*; pl. *ayyâm*) a una jornada bélica, que quedaba sin fechar, pues lo memorable era la pugna y el resultado vencedor del propio clan, el cual fijaba y exhibía el relato como gloria intemporal, luego transmitido por escrito en tiempos islámicos²⁴.

El cómputo anual en la Arabia preislámica recurría a hitos famosos, como el «año del elefante» (*'âm al-fîl*), por el ataque de Abraha, gobernador abisinio del Yemen, contra La Meca²⁵: así, del profeta del islam indican sus primeros biógrafos árabes que nació el lunes 12 del mes de rabî' i del año del elefante, sin señal numérica del año, aunque éste (ni más ni menos que tal nacimiento) se calculó *a posteriori* que correspondió al año 570 de nuestra era cristiana, 52 años antes del comienzo la era islámica²⁶, instaurada por 'Umar, el segundo califa sucesor del profeta, en 632 de nuestra era cristiana. Con la denominación *al-Hiyra* se aludía a la emigración de Mahoma y sus primeros seguidores, desde La Meca a Medina, en 622 de nuestra era, comenzándose a contar desde comienzos de aquel año, no desde el día mismo de aquella emigración, fundamento de la inicial memoria del islam²⁷.

²¹ W. BRAUNE, «Historical consciousness in Islam», en G.E. von GRÜNEBAUM (ed.), *Theology and Law in Islam*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1971, pp. 37-51; a modo comparativo: O. CAPITANI, «Storiografia e periodizzazione nel medioevo», en las citadas Actas: *Sentimento del tempo e periodizzazione della Storia nel Medioevo*, pp. 1-17.

²² C. HERNANDO, «La medida del tiempo y la construcción de la historia», en L.A. RIBOT GARCÍA et alii (coords.), *Año mil, año dos mil: dos milenios en la Historia de España*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2001, pp. 43-72.

²³ J. RAMÍREZ DEL RÍO, *La orientalización de al-Andalus: los días de los árabes en la Península Ibérica*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 2002.

²⁴ I. TORAL-NIEHOFF, «Talking about Arab origins: The transmission of the *Ayyâm al-'arab* in Kûfah, Basra and Bagdad», en E. SCHNEIDER y D. JANOS (eds.), *Contexts of Learning in Baghdad from the 8th to the 10th centuries, Proceedings of the International Conference in Göttingen (12-14 septiembre, 2011)*.

²⁵ J. VERNET, *Mahoma (Muhammad)*. Madrid, Espasa Calpe, 1987; reimpr. Barcelona, Planeta, 1995, p. 19.

²⁶ Resumen a M. OCAÑA JIMÉNEZ, *Nuevas tablas de conversión de datas islámicas a cristianas y viceversa, estructuradas para concordar, día por día, años completos*. Madrid, 1981, pp. 27-29; W. MONTGOMERY-WATT, «Hidjra», *Encyclopédie de l'Islam*, 2.^a ed., s.v.

²⁷ T. BIANQUIS, «À la recherche du temps passé. Les héritiers du Prophète dans la mémoire de l'islam», en D. BREDI, et alii (eds.), *Scritti in Onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*. Roma, Edizioni Q, 2008, I, pp. 145-164.



No me extenderé en explicaciones sobre el calendario musulmán, objeto de numerosa bibliografía: es un calendario lunar con 12 meses de 29 días, 12 horas, 44 minutos y 3 segundos, aunque esto se distribuye en realidad en meses de 30 días. La «conversión de datas islámicas» a otras datas se establece en tablas, como las publicadas, entre nosotros, por Manuel Ocaña Jiménez (Madrid, 1946), y por él mismo luego renovadas²⁸, o las publicadas por Antonio-Paulo Ubieto Artur²⁹, o el programa de conversión de fechas por ordenador realizado por Miguel Ángel Manzano y Jesús Zanón³⁰. El calendario islámico marca la distribución diaria, mensual y anual de los tiempos cotidianos y festivos, estructurando la vida entera de los fieles, como cada cultura regula³¹.

Los textos cronísticos árabes de al-Andalus fechan sus referencias por el calendario de la Hégira, como no podía ser menos, pero introducen en ocasiones intencionadas referencias a otros calendarios y eras; por ejemplo, tenemos el interesante pasaje de al-Râzî, reproducido por Ibn Hayyân en al-Muqtabis-v³², sobre la aceifa de 'Abd al-Rahmân an-Nâsir «contra los disidentes con la que recorrió las coras buscando a los rebelados contra la comunidad», que comienza indicando cómo el califa «hizo el alarde para esta campaña el jueves, 8 de ramadán de este año [301], 7 de abril de los cristianos (*al-'ayamî*) [914], año 952 de la era hispánica (*târîj al-sufî*), 1225 de Alejandro (Dû l-qarnayn), tras llegarle milicias de los leales [...] Partió [...] el jueves 6 de sawwâl de este año, a los 28 días del alarde, el 5 de mayo [de los cristianos]».

Es relativamente frecuente que los textos andalusíes mencionen fechas islámicas y sus correspondientes cristianas (ahí: 8 de ramadán/7 de abril, con insistencia, en un mismo párrafo que por sí solo permitiría deducir el equivalente de la inmediata fecha cristiana: *6 de sawwâl de este año, a los 28 días del alarde, el 5 de mayo*), lo cual ya nos alerta sobre el sentido representativo que quiere dar a esa doble fecha, como manifestación de un control sobre ambos «espacios», musulmán y cristiano de al-Andalus, lo cual, unido a la mucho menos frecuente aparición de la retahíla de equivalencias cronológicas entre eras de la Hégira, hispánica (*târîj al-sufî*)³³ y de Alejandro (*Dû l-qarnayn*), nos indica la trascendencia «universal» que el cronista cortesano otorga a esa exitosa acción del califa.

²⁸ *Nuevas tablas de conversión de datas islámicas a cristianas y viceversa, estructuradas para concordar, día por día, años completos*. Madrid, Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1981.

²⁹ *Tablas teóricas de equivalencia diaria entre los calendarios islámico y cristiano*, 2 tomos. Zaragoza, Anubar, 1984.

³⁰ *Nuevo conversor de fechas islamocristianas. Versión 3.0 para DOS*. Alicante, Universidad de Alicante, 1995.

³¹ M. AGUIAR AGUILAR, «El cómputo del tiempo en las sociedades islámicas premodernas», *'Ilu*, vol. xvi (2006), pp. 11-21: «El Islam trae consigo una intensa labor de organización social bajo el signo del nuevo mensaje de Dios» (p. 13).

³² IBN HAYYÂN, *al-Muqtabis-v*, trad. por M.ª J. VIGUERA y F. CORRIENTE, Madrid-Zaragoza, Anubar, 1981, espec. p. 75.

³³ I. GOLDZIHNER, «Asfar», *Encyclopaedia of Islam*, I, pp. 687-688.



La era hispánica, que comienza el 1 de enero año 38 a.C., sigue el calendario juliano, introducido por el Imperio romano, y que continuaba siendo utilizado en diversas partes del ámbito islámico, aunque con ciertas variantes, la principal era el mes de comienzo, que en al-Andalus y el Magreb era enero. La denominación árabe de la era hispánica, *târîj al-sufr*, ('era del bronce') utiliza esta palabra ('azófar', 'latón'), se relaciona con la leyenda de la pavimentación del Tíber con bronce, sin significar, como también se propuso, 'era de los amarillos' (de *asfar*, 'amarillo')³⁴. Los cristianos de Oriente, siguiendo la era de Seleukos, que llamaban «de Alejandro», la empezaban desde el 1 de octubre de 312 d.C. Las tres eras que menciona el cronista cordobés al-Râzî y luego repite Ibn Hayyân, más otras (la de Adán, del diluvio, de Nabucodonosor, de Philipo, de Diocleciano, y de Yesdesart) aparecen en «La nota cronológica de las “Siete Partidas”», que estudió muy bien Jerry R. Craddock³⁵, y en más o menos fuentes árabes, aunque creo que es una cuestión que espera ser sistematizada.

Sobre tales indicaciones árabes reunidas de eras preexistentes y de diversos orígenes, Maravillas Aguiar Aguilar³⁶, al comentarlo en el experto cronólogo que también fue al-Bîrûnî, señala que su obra del *Kitâb al-âtâr al-bâqiya 'an al-qurûn al-jâliya* («Libro de las huellas que permanecen sobre los siglos pasados») «un estudio comparativo escrito en el año 390-391/1000 sobre los calendarios de distintas culturas y civilizaciones que reúne tanto información astronómica y matemática como histórica [...] que integra información objetiva y comparativa sobre cronología, cómputo y calendarios», mostrando la pervivencia de tales referencias, como los colofones de manuscritos árabes, en cuyo enorme panorama Adam Gacek³⁷ ha sintetizado el uso de hasta once eras y calendarios (la Hégira y diez más). Un documentado repaso sobre «El tiempo y la astronomía: Eras y calendarios» ha presentado Julio Samsó³⁸, que menciona, entre otras referencias, las tablas del oriental al-Jwârizmî, adaptadas en al-Andalus por Maslama 'de Madrid' (m. 1007), iniciando una cadena que desemboca en versiones latinas, como la de Adelardo de Bath, con esta lista de Eras³⁹:

³⁴ M. PENELAS, «Novedades sobre el “Texto mozárabe de historia universal”», *Collectanea Christiana Orientalia*, vol. 1 (2003), 143-161, espec. pp. 147-148.

³⁵ *Al-Andalus*, vol. XXXIX (1974), pp. 363-389.

³⁶ «Los precedentes no árabes del calendario islámico y de los momentos para la oración según el *Kitâb al-âtâr al-bâqiya 'an al-qurûn al-jâliya* de al-Bîrûnî», en J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ y J.V. TOLAN (eds.), *Ritus Infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*. Madrid, Casa de Velázquez, 2013, 17-27, espec. pp. 18-19.

³⁷ *Arabic Manuscripts: A Vademecum for Readers*. Leiden, Brill, 2009, pp. 60-61; en su apartado «Chronology and calendars».

³⁸ J. SAMSÓ, «La medición del tiempo en al-Andalus en torno al año 1000», en L.A. RIBOT GARCÍA et alii (coords.), *Año mil, año dos mil: dos milenios en la Historia de España*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2001, 71-92, espec. pp. 72-76; *ibidem*, «La medida del tiempo en la España medieval». *Studium Medievale*, vol. 2 (2009), pp. 45-60.

³⁹ J. SAMSÓ, «La medición del tiempo», espec. p. 74 (suprimo ahora algunas de sus referencias).



1. Adán: -5380.
2. Diluvio: 17.2.-3101.
3. Nabucodonosor/Nabonassar: 26.2.-746.
4. Filipo: 12.11.-323.
5. Alejandro: 1.10.-311.
6. *Azsofar* o Era Hispánica: 1.1.-37.
7. Cristo: 1.1.1.
8. Diocleciano: 29.8.284.
9. Árabes [Hégira]: 15.7.622.
10. Yezdeguerd: 16.6.632.

Junto a la referencia principal y omnipresente de la era islámica, otras eras y calendarios estuvieron más o menos presentes en usos literarios, científicos y cotidianos⁴⁰ de al-Andalus, siendo a continuación lo más frecuente fechar por la era hispánica, conservándose los nombres latinos de los meses a veces en crónicas y documentos, y sobre todo en los ‘Calendarios’, de objetivo agrícola y productivo⁴¹, señalando festividades, entre ellas sobre santos cuyas comparaciones nos indican los contextos⁴², en tradición latina⁴³ recogida en al-Andalus por los cristianos, como en sus celebraciones, y una de cuyas manifestaciones más significativas es el llamado Calendario de Córdoba, con texto latino y árabe, del año 961⁴⁴, que, respecto a cada mes del calendario cristiano, indica su nombre en otros dos calendarios solares de origen cristiano: el siríaco y el copto; su número de días, su correspondiente signo del Zodiaco y las ‘mansiones’ que en ese tiempo atraviesa el sol. Con esto, se traban recomendaciones médicas y dietéticas, y sobre cultivos convenientes, además de incluirse varios cálculos astronómicos horarios⁴⁵. Sobre ello, son fundamentales trabajos de Julio Samsó y de José Martínez Gázquez⁴⁶, y la esclarecedora comparación entre

⁴⁰ J. SAMSÓ, «Calendarios populares y tablas astronómicas». *Historia de la Ciencia Árabe*, Madrid, 1981, pp. 127-162.

⁴¹ R. MUÑOZ, «Fiestas de origen meteorológico en la literatura calendárica», en E. GARCÍA SÁNCHEZ (ed.), *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus*. I., Granada, CSIC, 1990, pp. 23-41.

⁴² J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, «Santoral del calendario del s. XIII contenido en el *Liber Regius* del museo episcopal de Vic», *Revista Catalana de Teología*, vol. 6 (1981), pp. 161-174.

⁴³ J. SAMSÓ, «La tradición clásica en los calendarios agrícolas hispanoárabes y norteafricanos», *Segundo Congreso Int. de Estudios sobre las Culturas del Mediterráneo Occidental*. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1978, pp. 177-186; reprod. en J. SAMSÓ, *Astrometeorología y astrología medievales*. Barcelona, Universitat de Barcelona, 2008, texto IV.

⁴⁴ 'A. IBN SA'D, *Le Calendrier de Cordoue publié par R. Dozy. Nouvelle édition accompagnée d'une traduction française annotée*. por C. Pellat, Leiden, Brill, 1961.

⁴⁵ T.F. GLICK, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Princeton University Press, 1979; *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, trad. P. Aguirre Marcos y otros, Madrid, 1991, p. 267.

⁴⁶ Por ejemplo: J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ y J. SAMSÓ, «Una nueva traducción latina del Calendario de Córdoba (s. XIII)», en J. VERNET (ed.), *Textos y Estudios sobre Astronomía Española en el siglo XIII*. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1981, pp. 9-78; *id.*, «Algunas observaciones



el «Kitâb al-anwâ» del propio 'Arîb y el «Calendario de Córdoba»⁴⁷. Es interesante la perspectiva local de 'Arîb, también reflejada en «su Calendario», y que a nivel general ha sido abordada por Ch. Mazzoli-Guintard: «La conscience de la province chez un serviteur du prince: 'Arîb (al-Andalus, xè. siècle)»⁴⁸.

3. ESMERADO REGISTRO HISTÓRICO DE LOS HECHOS ISLÁMICOS: CRÓNICAS (UNIVERSALES, DINÁSTICAS, COMPENDIOS CRONÍSTICOS, CRÓNICAS BIOGRÁFICAS, AUTOBIOGRÁFICAS Y CRÓNICAS DE CIUDADES)

Con la llegada del islam, por varias razones concurrentes de carácter religioso, político y cultural, comienza y se desarrolla con paulatina intensidad no sólo la datación respecto a todo tipo de actividades, sino que comienza el registro histórico de los acontecimientos, del todo fechados. Un excelente libro de Maria Conterno, aparecido en 2014: *La «descrizione dei tempi» all'alba dell'espansione islamica. Un'indagine sulla storiografia greca, siriana e araba fra VII e VIII secolo. [«Chronicles of the Times» at the Dawn of Islamic Expansion: An Inquiry into 7th and 8th Century Greek, Syriac, and Arab Historiography]*⁴⁹, repasa las producciones de la historiografía bizantina, siríaca y árabe, en los siglos VII-VIII, y reconsidera la escritura de la historia en griego, siríaco y árabe en aquellos dos siglos iniciales de la expansión islámica, reflexionando sobre nuestro escaso conocimiento de la producción historiográfica en ese período crucial, interrogándose sobre qué conservó la memoria, ¿por qué, para quién? ¿en qué tipo de registros se produjeron esas referencias, y se conservaron y se transmitieron? Estos avances en los planteamientos nos sirven de mucho.

Antes de la Hégira, ya lo señalamos, la Arabia preislámica no contaba por años, y sus relatos eran un tipo 'noticia' (*jabar*) atemporal, sin registrar una memoria continuada de hechos, sólo algunos «memorables»⁵⁰. Esas narraciones «anecdóticas» continuaron produciéndose en los primeros tiempos del islam, pero, paulatinamente, como lo conservado oralmente, se 'escribieron' y se integraron en la literatura enciclopédica del *adab* o se manifestaron en relatos parahistóricos más o menos populares. En

al texto del Calendario de Córdoba», *Al-Qantara*, vol. 2 (1981), pp. 319-344; reprod. en J. SAMSÓ, *Astrometeorología y astrología medievales*. Barcelona, 2008, texto VI.

⁴⁷ M. FORCADA, «The Kitâb al-anwâ' of 'Arîb b. Sa'îd and the *Calendar of Cordova*», en M. FOLKERTS y R. LORCH (eds.), *Sic Itur Ad Astra: Studien Zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften. Festschrift P. Kunitzsch*. Wiesbaden, Harrassowitz, 2000, pp. 234-251, espec. pp. 239-240 sobre la era cronológica usada por los cristianos de al-Andalus.

⁴⁸ En J. MONDOT y Ph. LOUPÈS (coord.), *Provinciales. Hommage à Anne-Marie Cocula*. Burdeos, Presses Universitaires de Bordeaux, 2009, 307-314.

⁴⁹ Berlín-Boston, De Gruyter, 2014.

⁵⁰ M.J. VIGUERA, «Cronistas de al-Andalus», en F. MAÍLLO (ed.), *España, al-Andalus, Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1988, 2.ª ed. 1990, 85-98; S. PEREA YÉBENES, *Mitos griegos e historiografía antigua*. Sevilla, Padilla Libros, 2000, espec. pp. 210-211, p. 220.



al-Andalus, por ejemplo, fueron compuestas y transmitidas oralmente, desde los tiempos de la conquista hasta el califato, noticias sueltas y sin fechas, que acabaron escritas con la denominación de *Ajbâr maymû'a* ('Noticias reunidas'), sobre las cuales puede verse una larga serie de estudios, entre los más recientes, es notable que Eduardo Manzano las utilice en productivos análisis comparativos entre las diversas fuentes para estudiar un caso concreto: «La rebelión del año 754 en la Marca Superior y su tratamiento en las crónicas árabes»⁵¹; Luis Molina sitúa la obra en el conjunto historiográfico: «Los *Ajbâr maymû'a* y la historiografía árabe sobre el periodo omeya en al-Andalus»⁵². Me parecen muy considerables los densos artículos de Dolores Oliver Pérez, que sintetiza en su correspondiente artículo de la Enciclopedia de al-Andalus⁵³.

En la esfera oficial y en los diversos registros cultos islámicos ganaba terreno la consignación fechada de los acontecimientos, que ya se referían a un Estado, burócrata y centralizado sobre varios territorios. Esto se manifiesta, inicialmente, en las biografías del profeta (*Sîra*) y en los relatos de la expansión islámica (*al-Magâzî*). La primera obra cronológica, con contenido político, en el islam naciente es la «Historia de los Califas» (*Ta'rij al-julafâ'*) de Ibn Ishâq (Medina, aprox. 85/704-Bagdad, 150/767)⁵⁴, que ya se titula como *Ta'rij*: 'historia', 'fecha', y 'era', aplicada a registros cronológicos, como plantea *The Encyclopaedia of Islam*⁵⁵, en minuciosos artículos sobre el término y sus aplicaciones, tanto en sus significados como «date, dating, chronology, era, annals» (por B. Van Dalen), como en el sentido de «historical writting», crónica (Cronos, el Tiempo), redactado por R R.S. Humphreys.

Desde el siglo II de la Hégira/VIII d.C., aparecieron en árabe, en Oriente, las primeras crónicas (*ta'rij*) clasificadas en «Anales», lo cual es propio de las CRÓNICAS DINÁSTICAS, clasificadas por dinastías, y, en referencia a cada una, por la sucesión de soberanos; antes de los 'anales', se mencionan hechos generales, desde la presentación física y moral del soberano, a sus circunstancias familiares y a su entorno cortesano y administrativo. La escritura de noticias históricas ofrece en al-Andalus muestras de que la crónica dinástica no había cuajado aún en la primera mitad del siglo IX, cuando el granadino 'Abd al-Malik Ibn Habîb (m. Córdoba, 238/853), en su libro titulado *Ta'rij*⁵⁶ presenta todavía una recopilación miscelánea, próxima en cierto modo a los intereses globales de las crónicas universales, sin ser una «crónica dinástica», género que en al-Andalus empezó desde la segunda mitad del siglo IX, para consolidarse en

⁵¹ *Studia Historica. Historia Medieval*, vol. IV (1986), pp. 185-203.

⁵² *Al-Qantara*, vol. X (1989), pp. 513-542.

⁵³ Dir. J. LIROLA DELGADO y J.M. PUERTA VÍLCHEZ, I, Granada, El Legado Andalús, 2002, pp. 53-59.

⁵⁴ N. ABBOTT, *Studies in Arabic Literary Papyri, I: Historical Texts*. Chicago, The University of Chicago Press, 1957, document 6: «The Ta'rikh al-Khulafâ' of Ibn Ishâq: the assassination of 'Umar I and the appointment of the elective Council», pp. 80-98.

⁵⁵ E.I., 2.^a ed., «Ta'rikh», vol. X, respectivamente pp. 257-271 y 271-280.

⁵⁶ 'Abd al-Malik IBN HABIB, *Kitâb al-Ta'rij (La Historia)*, edición y estudio J. AGUADÉ, Madrid, CSIC, 1991.



torno al Califato, como ha esbozado J.M. Safran en su libro *The Second Umayyad Caliphate. The Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus*⁵⁷.

Los COMPENDIOS CRONÍSTICOS agrupan textos de diversa procedencia sobre varias dinastías, tiempos y espacios, como la compilación de Ibn 'Idârî (s. XIV), *al-Bayân al-mugrib fi ajbâr mulûk al-Andalus wa-l-Magrib*, contiene tres partes sucesivas: 1) la historia del Magreb (siglos VII-XII), 2) de al-Andalus (VIII-XII), y 3) sobre almorávides y almohades. Las CRÓNICAS UNIVERSALES, que comienzan a componerse en árabe desde el siglo III H./IX d.C., utilizan como parámetros temporales desde la creación del mundo hasta su tiempo respectivo; eso tiene su trascendencia, pues, según el mismo Corán, el Profeta Muhammad es colofón de una línea de profetas continuados desde la creación, situado lo islámico como cima de lo anterior, lo cual ya había ocurrido en anteriores civilizaciones, como muy bien ha subrayado Sabino Perea en su reciente libro *Mitos griegos e historiografía antigua*⁵⁸, recorriendo actuaciones así de Trogo Pompeyo, san Isidoro, Beda, etc., cada uno haciendo culminar el tiempo cúspide de su propia civilización. En árabe, tenemos, por ejemplo, la «Crónica de los Profetas y de los Reyes» (*Ta'rij al-rusul wa-l-mulûk*) de al-Tabarî (m. 310/923), partiendo de la creación, sigue con la historia de los profetas, con la del Imperio sasánida, la vida de Muhammad y la historia del islam hasta comienzos del siglo X.

Las 'CRÓNICAS' BIOGRÁFICAS se desarrollan desde muy pronto, por la necesidad de garantizar con fechas la transmisión del hadiz en «repertorios biográficos», dedicados luego a todo tipo de personajes, adquiriendo enormes proporciones en compilaciones desde el siglo XIII, cuando se inicia el tipo de «diccionario biográfico universal». El índice temporal es tan decisivo que en algunos casos vienen ordenados por «generaciones» (*tabaqât*). Las 'CRÓNICAS' AUTOBIOGRÁFICAS no son frecuentes, pero en al-Andalus destacan las «Memorias» de 'Abd Allah, emir de la taifa de Granada a finales del siglo XI, con referencias fundamentales a la situación histórica y su propia personalidad, permitiéndonos algunas de sus noticias contrastar lo que puede ser la memoria interna (por ejemplo, el relato de la instalación de su familia, los Zírîes, en Granada, pues habrían sido llamados por la población) con la memoria exterior, conservada en otras fuentes, como *al-Bayân al-mugrib*, con distinta versión de un mismo suceso, como el origen de la taifa, ejemplo evidente de las diferencias que pueden aparecer entre diversos registros de un mismo hecho, según la memoria interesada de quien lo refiera.

A partir del siglo XII, sobre todo, se desarrollan las 'CRÓNICAS' DE CIUDADES, la más antigua de las cuales fue la de Bagdad (*Ta'rij Bagdâd*) de al-Jatîb al-Bagdâdî: un recorrido por los personajes relacionados con esa ciudad. Este tipo de crónica se desarrolla especialmente entre los siglos XI y XIV, y la materia se amplifica en descripciones físicas y geográficas del espacio urbano que sea. En al-Andalus destaca la producción del visir y polígrafo Ibn al-Jatîb (Loja, 1313-Fez, 1375), con su «Historia de Granada», *al-Ihâta fi ajbâr Garnâta*, enorme enciclopedia histórico-biográfica y geográfica de

⁵⁷ Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000, p. 171 y ss.

⁵⁸ *Mitos griegos e historiografía antigua*, espec. pp. 210-220.



personajes granadinos o que tuvieron relación con esa ciudad. Además, Ibn al-Jatib fue autor de una historia de la dinastía nazarí, como es su soberbia aunque concisa crónica «Esplendor del plenilunio acerca de la dinastía nazarí» (*al-Lamha al-badriyya fi l-dawla al-nasriyya*), que comienza con una descripción de la ciudad de Granada, del territorio granadino, sus gobernantes, características de sus habitantes y la historia de los emires de la Alhambra, alcanzando hasta el año 765/1364, y condensa un ideario político-cultural de Granada, apiñada en torno a los Nazaríes, cuyos hechos memorables describe, como objetivo de la cronística dinástica.

También realizó Ibn al-Jatib un excelente compendio cronístico: «Gestas de los grandes, sobre los reyes del Islam que fueron proclamados antes de alcanzar mayoría de edad, con lo que esto conlleva de digresiones» (*A'mâl al-a'lam*), cuya redacción cortó su muerte, en 776/1375, ocupándose en la 1.ª parte del Oriente islámico, en la 2.ª de al-Andalus desde la conquista también hasta su época (incluso introduciendo, con enorme afán y curiosidad erudita, un apartado sobre los reinos cristianos), y en la tercera del Magreb, hasta los Almohades. Ibn al-Jatib compuso varios tipos de 'crónicas', lo cual no es fue demasiado habitual.

La memoria histórica andalusí constituye un conjunto amplio, extenso y complejo, que se plasmó en estos tipos de 'crónicas' que acabamos de mencionar, pero también en el conjunto de las fuentes textuales, documentales y materiales, en árabe, hebreo, latín o romance, fundamentalmente en al-Andalus, en el resto de territorios islámicos, y en otros ámbitos, sobre todo los reinos cristianos de la Península Ibérica.

4. LA ORGANIZACIÓN DEL TIEMPO POLÍTICO: NOCIÓN DE *DAWLA*: 'TURNO TEMPORAL DE PODER', COMO «LEGITIMACIÓN»

Dawla en árabe⁵⁹ acaba por utilizarse para designar «el período de un reino o de un poder individual, pero también se usa a menudo con el sentido de 'dinastía'. En el Corán se documenta la palabra *dawlat*⁶⁰ «algo cuya posesión es transmitida» (Corán, lix, 7/7), y en las tradiciones religiosas aparece el verbo *adala* con el sentido de «procurar a alguien su 'turno' (en algún logro, o victoria, etc.)», lo cual aparece documentado en otros textos árabes antiguos. Pero no resulta bien precisable cómo *dawla* adquiere el sentido de 'dinastía', ya en época islámica, pues antes no aparece; incluso, el desarrollo del término se sitúa en época de los Abbasíes, la dinastía que ocupó el Califato desde el año 750 de nuestra Era.

En textos relacionables con estos Califas Abbasíes, la segunda dinastía (*dawla*) o familia califal del islam, este uso de *dawla* como 'turno'⁶⁰, 'reino' y 'di-

⁵⁹ En las líneas siguientes traduzco o resumo a: F. ROSENTHAL, «Dawla», en *Encyclopédie de l'Islam*, 2.ª ed., vol. II, p. 183.

⁶⁰ T. EL-HIBRI, «The Redemption of Umayyad Memory by the 'Abbāsids», *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 4 (2002), pp. 241-265.



nastía' se documenta de forma muy significativa, y, según señala E.I.J. Rosenthal⁶¹ con finura: «Il fut fréquemment employé par les Abbasides faisant allusion à leur propre 'tour' de succès». Es interesante la asociación etimológica entre 'turno', 'logro del poder', 'reino' y 'dinastía' (o, hablando por analogía: 'Estado'), porque señalar una situación política de facto establecida por un turno temporal, en lo cual va implícita su misma legitimidad o legitimación. De modo que, «tener» o «tocar la vez» apuntala un derecho soberano, lo expresa y lo realiza. Las alternancias de «turnos» de poder, «dinastías», «Estados», llegaron a recibir en el islam explicaciones legitimadoras, tan interesantes en ocasiones como la de Ibn Jaldún, el famoso «sociólogo de la Historia», nacido en Túnez, de antepasados andalusíes, y cuyas extraordinarias existencia (1332-1406) y producción fueron pruebas de su genio intelectual. Indica, en los famosos «Prolegómenos» de su «Historia Universal», que toda *dawla* («turno de poder»/ «dinastía»/«Estado») sucede a otro anterior, y a su vez transcurre en cinco fases:

conquista, establecimiento de la dinastía, apogeo, decadencia y caída, durante cuatro generaciones de una dinastía [...] [resultando que las generaciones de una dinastía y las fases del Estado que gobierna no se corresponden, a menos que supongamos que en una generación, en la tercera, tiene lugar una transición de la tercera a la cuarta fase. Sin embargo, más importante es que Ibn Jaldun reconozca el movimiento cíclico de los Estados y las generaciones de gobernantes...⁶².

La diversa y profunda experiencia política de Ibn Jaldún le lleva a esta conclusión sobre la secuencia de las dinastías, que puede adaptarse a varias entre ellas, por ejemplo a los Omeyyas de Córdoba (929-1031). Los cronistas árabes lo dan por hecho: a una dinastía, a un poder soberano en el islam, le sigue otro, y ocupa o reocupa el ámbito de su legalidad política, con una continuación casi tan «proclamada» como la que ocurre entre un soberano y su sucesor: «casi», aunque no haya sido legitimada por una explícita «delegación» (*wilâya*) del poder, y aunque entre una *dawla* y la siguiente, entre un Estado y el sucesivo, aparezcan rupturas dinásticas. La capacidad justificativa del «turno» temporal es tan potente que, incluso, entre la gran ruptura del estado visigodo al estado musulmán en la Península Ibérica, la «vez» política justificativa aparecerá sutilmente evocada en algún cronista de al-Andalus, como en un pasaje del «Libro de la Historia» (*Kitâb al-Ta'rij*) del antes mencionado 'Abd al-Malik Ibn Habîb, quien, en la primera mitad del siglo IX, refiere⁶³ cómo Mûsà b. Nusayr alcanzó Toledo, «la ciudad de los reyes [godos]», con sus veinticinco coronas, y, añade: «Se dice que el número de los gobernadores

⁶¹ *El pensamiento político en el islam medieval*, trad. C. Castro, Madrid, Revista de Occidente, 1967, espec. pp. 102-104.

⁶² E.I.J. ROSENTHAL, *op. cit.*; *al-Muqaddima*, Libro III, ed. Beirut, s.a., pp. 134-135; bien comentado por J. ORTEGA Y GASSET, *El Espectador*, vol. VIII, reprod. en sus *Obras Completas*, II, 1.ª ed., Madrid, Revista de Occidente, 1946, espec. pp. 670-671.

⁶³ *Kitab al-Ta'rij (La Historia)*, p. 140.

musulmanes de al-Andalus, desde que fue conquistada hasta el día en que se acabe, será igual al número de reyes ‘godos’».

El relato plantea la sucesión por turnos, y en este caso del visigodo al musulmán, con una especie de «correlación equitativa» (25 reyes cada uno). Esta organización por ‘turnos’ o ‘dinastías’ (*dawla*; pl. *duwal*) de los sucesivos tiempos políticos dota al registro de la memoria política de una solidez justificativa de los transcurros históricos, dentro de un transcurso lineal, acotado por turnos de poder. Es uno de los usos políticos de la historia, y refleja uno de los procedimientos de la apropiación del poder, la ocupación de espacios en la ‘memoria’, cuestión fundamental de las claves cronísticas⁶⁴.

5. ALGUNOS CONDICIONANTES DEL REGISTRO HISTÓRICO DE AL-ANDALUS: 1) SU RELACIÓN CON EL PASADO PREANDALUSÍ

La memoria de al-Andalus posee su espacio y su tiempo. Se sitúa en un espacio bifurcado respecto a la total historia de la Península Ibérica, espacio que estuvo compartido con los reinos cristianos septentrionales, entre 711 y 1492. Esto, por una parte, condiciona los resultados historiográficos desde la Edad Media hasta la actualidad, como además condicionó determinados resultados en relación con el registro histórico, entre los cuales repasaremos sólo algunos, empezando por la proyección de la memoria histórica con el pasado preandalusí. Los trasvases de lo antiguo a lo medieval fueron amplios, y se sitúan ya en el Oriente islámico, gran precedente: entre lo mucho publicado, considérese el reciente estudio de J. Signes Codoner, «Homero en tierras del Islam en el siglo IX: una presencia quizás no tan episódica»⁶⁵.

Los cronistas andalusíes, en diversas ocasiones, recurrieron a noticias de *Hispania* para explicar no sólo el propio tiempo identitario andalusí, con sus antecedentes específicos y distinguibles así de otras áreas árabo-islámicas, sino también como un modo de aclarar, por referencia a algún antecedente, la misma historia andalusí, como veremos en un ejemplo, pues es una cuestión sobre la que mucho se ha escrito⁶⁶; el relato, que procede del cronista cordobés ‘Îsà al-Râzî (s. IX/X), evoca que la pertinaz rebeldía toledana contra los omeyas, rastreable, según ese cronista, desde los precedentes de alzamientos locales contra los romanos⁶⁷, y continúa con

⁶⁴ A. CHEDDADI, *Les arabes et l'appropriation de l'Histoire. Emergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au II^e/VIII^e siècle*. París, Sindbad, 2002.

⁶⁵ *Estudios de Filología e Historia en honor del profesor Vitalino Valcárcel*. Veleia, Anejos, Vitoria, 2014, vol. II, pp. 1005-1020.

⁶⁶ Véase la síntesis de R. MATESANZ GASTÓN, *Omeyas, bizantinos y mozárabes. En torno a la «prehistoria fabulosa de España» de Ahmad al-Râzî*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2004.

⁶⁷ IBN HAYYÂN, *al-Muqtabis-VK*, trad., notas e índices M.J. Viguera y F. Corriente, Madrid-Zaragoza, Anubar, 1981, pp. 206-207, al relatar la campaña del califa ‘Abd al-Rahmân III contra Toledo, en el año 930.



relatos de rebeldías toledanas, resumiendo también la historia visigoda, para explicar antecedentes de la propia memoria andalusí⁶⁸.

Los geógrafos andalusíes⁶⁹ incorporaron a sus obras descripciones geográficas antiguas, vertidas más o menos literal y fragmentariamente al árabe, por las mismas razones que los textos históricos atendían a la historia de *Hispania*: porque tanto el espacio como el tiempo, en su memoria diacrónica, explican y permiten forjarse imágenes identitarias propias. Así, los textos geográficos árabes trasladan las descripciones antiguas de «Hispania»⁷⁰; por ejemplo, al-Idrísí, en el siglo XII, señala que «al-Andalus se extiende desde la iglesia de los cuervos (Cabo de San Vicente), situada sobre el Océano, hasta el monte (llamado el) templo de Venus (= Port Vendres), midiendo 1.100 millas; y en lo ancho, desde la iglesia de Santiago, situada en un cabo del mar de los ingleses, hasta Almería, que se halla en el Mediterráneo, mide 600 millas»⁷¹.

Evidentemente: esta descripción corresponde a Hispania, no a al-Andalus, y mucho menos en el siglo de al-Idrísí, el siglo XII. La contribución de los textos geográficos andalusíes, con sus «inventarios selectivos» a la construcción de la memoria identitaria resulta evidente⁷², y sigue algunas de las pautas generales que se encuentran en el conjunto de las fuentes textuales árabes, y no árabes, como plantean algunas contribuciones al volumen, editado por M. Sot y P. Bazin, *La mémoire de l'antiquité dans l'antiquité tardive et le haut moyen âge*⁷³, y en algún caso concreto tan interesante como el estudiado por S.J. Pearce, «Alexander and the Almohads: Telling the stories of antiquity before and after Las Navas»⁷⁴.

⁶⁸ L. KRUS, «Tempo de Godos e Tempo de Mouros. As Memórias da Reconquista», *O Estudo da História. Boletim dos Sócios da Associação dos Professores de História*, vol. 2 (1986-7), pp. 59-74. reprod. en su libro, *Passado, Memória e Poder na sociedade medieval portuguesa*. Redondo, Patrimonia, 1994, espec. pp. 112-114.

⁶⁹ Sobre el interesante caso de al-Bakrī, véase M. PENELAS, «Modos de reutilización en la historiografía andalusí: el *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* de al-Bakrī», en *Pratiques du emploi au Moyen Âge dans les pays de la Méditerranée occidentale (X^e-XIII^e siècles)*. Actas en prensa; véase una versión pre-print en <http://hdl.handle.net/10261/4072>.

⁷⁰ J. VALLVÉ, *La división territorial de la España musulmana*. Madrid, CSIC, 1986, espec. pp. 96-124.

⁷¹ C.E. DUBLER, «Al-Andalus en la Geografía de al-Idrísí», *Studi Magrebini*, vol. xx (1988), pp. 113-151, espec. p. 113.

⁷² E. TIXIER DU MESNIL, *Géographes d'al-Andalus: De l'inventaire d'un territoire à la construction d'une mémoire*. París, Sorbonne, 2014.

⁷³ *Communications présentées au Centre de recherches sur l'antiquité tardive et le haut moyen âge de l'Université de Paris X-Nanterre* (1996-1998). París, Université de Paris X-Nanterre, 2000.

⁷⁴ *Journal of Medieval Iberian Studies*, vol. 4 (2012), pp. 107-111.

6. ALGUNOS CONDICIONANTES DEL REGISTRO HISTÓRICO DE AL-ANDALUS: 2) LAS LEGITIMACIONES / ILEGITIMACIONES DE LA MEMORIA HISTÓRICA

Algo de esto ha sido abordado en general y en sus aspectos concretos⁷⁵. La dinastía Omeya impulsó la composición de obras cronísticas, girando a su alrededor, según la característica relación entre poder político e historiadores cortesanos. Desde la segunda mitad del siglo IX, como antes indicamos, varios personajes, vinculados como mawlas a los Omeyas, escribieron las gestas históricas de esta dinastía. Destacan los Râzî, aunque la relación de obras históricas sobre los emires cordobeses es numerosa. Esto se afianzó durante el siglo X, alrededor del trascendental Califato, que estimuló a su alrededor la actividad de sus propios memorialistas, para que, de forma oficial, reflejaran los hechos para su propaganda legitimadora, como han planteado numerosos estudios, y con explícitas vinculaciones con la imponente memoria de los Omeyas de Damasco, en varias perspectivas analizadas por especialistas incluidos en la obra colectiva *Umayyad legacies: medieval memories from Syria to Spain*, editada por Antoine Borrut y Paul M. Cobb⁷⁶, especialmente su apartado, con varios estudios, sobre «Practice of Power and Legitimation» (pp. 187-337), y en el excelente libro de Antoine Borrut, *Entre mémoire et pouvoir: l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*, especialmente sus apartados sobre «La memoria omeyyade», y los capítulos V y VI: «La fabrique des héros omeyyades»⁷⁷.

Claro está que los cronistas cortesanos de cada dinastía se afanan por retratar excelentes reyes, ensalzan sus virtudes y palian sus defectos, por eso es muy significativo cuando, por el contrario, no ocultan errores y vicios de los soberanos, como precisamente hicieron, en el broche final de la cronística omeya del siglo XI, los cronistas cordobeses Ibn Hayyân e Ibn Hazm, cada uno a su manera, pero ambos decididos pro-Omeyas, por vínculos familiares y personales: relacionados con ellos y con su Administración, descendientes de clientes suyos, portavoces de sus ideales incluso en ese siglo en que acabó, estrepitosamente, su dinastía, y cuando su centralismo, gran eje dinástico-cronístico, saltó en pedazos mientras las taifas se repartían al-Andalus, asistiendo ambos, Ibn Hayyân e Ibn Hazm, en primera línea, a todo aquel enorme cambio: las últimas torpezas de los numerosos pretendientes omeyas, la guerra civil, la disgregación de la *Umma...* y añadiendo ambos, sobre la cronística anterior, una manifiesta dimensión crítica, generada en el desgarramiento con que asisten a la caída dinástica, como si intentaran explicar aquella arrebatada crisis a través del reconocimiento de defectos y errores en aquellos soberanos cordobeses, que así recobran, como casi excepción cronística, una dimensión real, porque ambos, Ibn Hayyân e Ibn Hazm, al trazar sus retratos ponen también pinceladas de sombra.

⁷⁵ Véase, sobre todo G. MARTÍNEZ GROS, *L'Idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (IX-XI siècles)*. Madrid, 1992; y el antes citado libro de J.M. SAFRAN, *The Second Umayyad Caliphate. The Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus*.

⁷⁶ Leiden-Boston, 2010.

⁷⁷ Leiden-Boston, 2011, pp. 179-203 y 229-313.



Interesados por explicarse su caída, no encubren sus críticas, aunque son críticas que surgen de una frustración, no de un sentimiento antidinástico, procurando hacer de algún modo comprensible su final, tremendo acontecimiento para los espíritus legitimistas de aquel tiempo.

La memoria omeya, al final, se convierte en muy significativo análisis crítico, que sirve para explicar el fin de su 'turno' de poder, de su *dawla*.

7. ALGUNOS CONDICIONANTES DEL REGISTRO HISTÓRICO DE AL-ANDALUS: 3) CONTROLAR ESPACIOS DE LA MEMORIA: EXCLUSIONES Y SILENCIOS

Uno de los aspectos que pueden abordarse es el del funcionamiento de las exclusiones temáticas, es decir: la exclusión, más o menos voluntaria (y generalmente muy intencionada), de acciones y de los grupos que las protagonizan, en relación con los espacios de expresión y de pervivencia de la memoria que son las distintas fuentes, entre ellas las textuales, y dentro de ellas las crónicas. Es significativo observar estos procedimientos en el gran cronista cordobés Ibn Hayyan (m. Córdoba, 469/1076)⁷⁸, cuyo volumen II-1⁷⁹ abarca un período temporal, 180/796-232/847, decisivo en el proceso de la implantación del emirato omeya, precisamente antes de que la intensidad en aumento de ese control provoque las crisis generalizadas de la segunda mitad del siglo IX, hasta el Califato. Y esta implantación del emirato implicó directamente a los *ḍimmīs* en los procesos de islamización y arabización, quedándose por ejemplo el contenido del II-1 tan sólo a tres años del revelador episodio, no recogido por la cronística andalusí, de los martirios cordobeses (850-859), es decir: conteniendo, o debiendo contener, ese trozo de *al-Muqtabis*, los antecedentes explícitos o implícitos de aquel estallido.

Los textos cronísticos en el II-1 recopilados cuentan, estratégicamente, episodios tan cruciales y significativos en relación con esa implantación progresiva del emirato, como los alzamientos de las capitales de las Marcas y de la capital de al-Andalus, dosificando información o silencio, precisamente, en relación con la implicación de los *ḍimmīs*, sobre quienes en tal obra se encuentran muy escasos y selectivos relatos, estratégicamente contruidos y por tanto evidentemente intencionados. Sólo cuatro *ḍimmīs* son mencionados en *al-Muqtabis* II-1, tres de ellos tan sólo por sus nombres o partes de sus nombres, y desde luego siempre en función del poder, a su servicio y por sus intereses. Los *ḍimmīs* en conjunto, así excluidos del

⁷⁸ M.J. VIGUERA MOLINS, «*Ḍimmīs* en crónicas de al-Andalus: intereses y estrategias reflejadas en el *Muqtabis-II* de Ibn Hayyan», en M. FIERRO y J. TOLAN (eds.), *The Legal Status of Dimmi's in the Islamic West*. Turnhout, Brepols, 2013, pp. 199-212.

⁷⁹ Ed. M.A. MAKKI, *al-Sifr al-tani min Kitab al-Muqtabas li-Ibn Hayyan al-Qurtubi*, Riyad, Markaz al-malik Faysal, 2003; *Crónica de los emires Albakam I y Abdarraman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, trad., M.A. Makki y F. Corriente. Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y de Oriente Próximo, 2001.



escenario cronístico, quedan excluidos de la «existencia» histórica, con el propósito progresivamente logrado de suscitar su integración religiosa, cultural y social, en los procesos ascendentes de arabización y de islamización.

Las crónicas andalusíes, con un sentido profundo y experto de sus recursos expresivos y de la construcción del discurso de acuerdo con determinados objetivos (según resulta bien comprobado respecto al conjunto de la cronística árabe medieval, y de todos los conjuntos cronísticos), controla así a los propios sucesos, y los orienta en la dirección adecuada para las mayorías o, mejor dicho, en el ejemplo que hemos puesto, para las minorías dominantes, que también dominan el registro de la memoria.

8. A MODO DE CONCLUSIÓN

La memoria es una facultad compleja, desde su fisiología⁸⁰ a sus representaciones. La actividad de la memoria, factor de la elaboración historiográfica, se fundamenta y combina en cada área histórica con sus organizaciones del tiempo y con las construcciones (y reconstrucciones) identitarias, planteando su funcionamiento colectivo y simbólico, porque establece la personalidad del ser humano en sus sociedades, que usan y modulan la rememoración del pasado. Tzvetan Todorov, en *Les abus de la mémoire* (París, 1995) —que fue traducido: *Los abusos de la memoria*, en 2008, cuando el tema tomaba impulso entre nosotros—, nos advirtió sobre sus excesos, y, a la vez detectó la obsesión contemporánea por repararla, por diversos motivos, en algunos de los cuales (la indagación identitaria⁸¹, rendir justicia, hacerla factor de progreso, por ejemplo⁸²) podríamos reconocernos también en la producción bibliográfica, considerable y reciente, con sus espacios en la sociedad actual⁸³.

Dentro de un tema muy amplio, nos hemos centrado en plantear cómo, junto a los procesos de transmisión de acontecimientos⁸⁴, funcionaron aspectos de la memoria histórica andalusí (referencias autoidentificadoras, contenidos legitimadores, con recursos varios, entre ellos el de excluir aspectos del registro cronístico), sin que podamos ahora plantear, también en relación con al-Andalus, procedimientos de la

⁸⁰ Recuérdese al respecto la preciosa reflexión en la «Epístola del olvido» del siglo x, Ibn al-Yazzar: G. BOS, «Ibn al-Yazzâr Risâla fin-nisyân and Constantines's Liber de Oblivione», en Ch. BURNETT y D. JACQUART (eds.), *Constantine the Africanus and 'Alî ibn al-Abbâs al-Mayûsî*. Leiden, Brill, 1994, pp. 203-232.

⁸¹ Considérese el interesante estudio de L. DÍAZ VIANA, «Castilla y León, un territorio cuestionado: Retóricas del espacio y del tiempo en la construcción de identidades». *Revista de Diálectología y Tradiciones Populares*, vol. LXV (2010), pp. 45-64.

⁸² Á. FÉRRIZ GÓMEZ, «El trabajo conjunto para hacer de la historia un factor de progreso», en P. CRESSIER y V. SALVATIERRA (eds.), *Las Navas de Tolosa, 1212-2012: Miradas cruzadas*. Jaén, Universidad de Jaén, 2014, pp. 5-7.

⁸³ P. AGUIRRE HERRÁINZ, «Los espacios de la memoria en la sociedad actual: teoría e historia». *Historiografías*, vol. 7 (2014), pp. 101-112.

⁸⁴ A. RODRÍGUEZ, «Forging collective memory: Las Navas and Bouvines». *Journal of Medieval Iberian Studies*, vol. 4 (2012), pp. 15-19.



memoria en lo extraandalusí, como las historiografías latina y romances peninsulares, desde la Edad Media a nuestros días, o los del resto de las historiografías islámicas, desde el Medioevo a lo contemporáneo, o, ya saliendo de los ámbitos historiográficos, necesitaríamos muchas más páginas para esbozar la representación de al-Andalus en las memorias literarias o materiales universales, o cuánto y cómo su existencia histórica ha dejado huellas, de muy diversas gamas, en los imaginarios de aquí y de allá, en sus diversas circunstancias, que además deben ser objeto de reflexión comparativa, como, sólo dos ejemplos, cuando en relación con Portugal, donde también hubo al-Andalus, el medievalista portugués Luís Krus abordaba «A memória histórica do País na população escolar do distrito de Castelo Branco —resultados de uma sondagem»⁸⁵, y cuando la medievalista francesa Christine Mazzoli-Guintard recorre las representaciones del *Mayrít* andalusí y su memoria fundacional omeya⁸⁶.

RECIBIDO: noviembre 2015; ACEPTADO: octubre 2016



⁸⁵ *1 Jornadas de História Regional do Distrito de Castelo Branco*. Castelo Branco, Instituto Politécnico, 1994, pp. 223-230.

⁸⁶ «Historiografía del Madrid andalusí. Reflexiones sobre las representaciones de *Mayrít* a lo largo de la Historia (siglos X-XXI)», en I. SÁNCHEZ (ed.), *Una reflexión historiográfica sobre la Historia de Madrid en la Edad Media*. Madrid, Laya, 2011, pp. 15-30.

OBRAS CITADAS

- ABBOTT, Nadia, *Studies in Arabic Literary Papyri, I: Historical Texts*. Chicago, The University of Chicago Press, 1957.
- ABED AL-YABRI, Muhammad, *Crítica de la razón árabe. Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*. Trad. y pres. A. Mahfoud, prefacio P. Martínez Montávez, Barcelona, Icaria, 2001.
- AGUIAR AGUILAR, Maravillas, «El cómputo del tiempo en las sociedades islámicas premodernas». *Ilu*, vol. XVI (2006), pp. 11-21.
- «Los precedentes no árabes del calendario islámico y de los momentos para la oración según el *Kitáb al-átâr al-bâqiya 'an al-qurûn al-jâliya* de al-Birûni», en J. Martínez Gázquez y J.V. Tolan (eds.), *Ritus Infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*. Madrid, Casa de Velázquez, 2013, pp.17-27.
- AGUIRRE HERRÁINZ, Pablo, «Los espacios de la memoria en la sociedad actual: teoría e historia». *Historiografías*, vol. 7 (2014), pp. 101-112.
- ASÍN PALACIOS, Miguel, *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*. Madrid, Tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1932; reimpresión Madrid, Turner, 1984, II.
- BENEITO, Pablo, 'El tiempo inconmensurable y el tiempo definido', en «El tiempo de la Gnosis: consideraciones acerca del pasado y del futuro de la mística en la obra de Ibn 'Arabí», en *La mística en el siglo XXI*. Ávila, Centro Internacional de Estudios Místicos, Trotta, 2006, pp. 92-97.
- BIANQUIS, Thierry, «À la recherche du temps passé. Les héritiers du Prophète dans la mémoire de l'islam», en D. Bredi, *et alii* (eds.), *Scritti in Onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*. Roma, Edizioni Q, 2008, I, pp. 145164.
- BOS, G., «Ibn al-Yazzâr Risâla fin-nisyân and Constantines's Liber de Oblivione», en Ch. Burnett y D. Jacquart (eds.), *Constantine the Africanus and 'Alî ibn al-'Abbâs al-Mayûsî*. Leiden, Brill, 1994, pp. 203-232.
- BRAUNE, Walther, «Historical consciousness in Islam», en G.E. von Grunebaum (ed.), *Theology and Law in Islam*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1971, pp. 37-51.
- CAPITANI, Ovidio, «Storiografia e periodizzazione nel medioevo», en *Sentimento del tempo e periodizzazione della Storia nel Medioevo, Atti del XXXVI convegno storico internazionale. Todi, 10-12 ottobre 1999*. Roma, Fondazione CISAM, 2000, pp. 1-17.
- CHEDDADI, Abdesselam, *Les arabes et l'appropriation de l'Histoire. Emergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au 11e/vIIIe siècle*. Paris, Sindbad, 2002.
- CORBIN, Henry, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste. Del Irán mazdeísta al Irán chiíta*. Trad. A.C. Crespo. Madrid, Siruela, 1996.
- CRADDOCK, Jerry R., «La nota cronológica inserta en el prólogo de las 'Siete Partidas'». *Al-Andalus*, vol. XXXIX (1974), pp. 363-389.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel «El problema filosófico del puesto del Islam en la Historia de las Religiones», en A. Martínez Lorca (coord.), *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*. Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 97-128.
- DE BOER, Tjitze, «*zamân*», en M.Th. Houtsma, A.J. Wensinck, H.A.R. Gibb (eds.), *Encyclopédie de l'Islam*, 1936, 1.^a ed., s.v., pp. 1207-1209.



- DE MATTEIS, M.C. «Storia e tempo in Dante», en *Sentimento del tempo e periodizzazione della Storia nel Medioevo. Atti del XXXVI convegno storico internazionale. Todi, 10-12 ottobre 1999*. Roma, Fondazione CISAM, 2000.
- DÍAZ VIANA, Luis, «Castilla y León, un territorio cuestionado: Retóricas del espacio y del tiempo en la construcción de identidades». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXV (2010), pp. 45-64.
- DUBLER, César E., «Al-Andalus en la Geografía de al-Idrísí». *Studi Magrebini*, vol. xx (1988), pp. 113-151.
- EL-HIBRI, Tayeb, «The Redemption of Umayyad Memory by the 'Abbásids». *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 4 (2002), pp. 241-265.
- ENCICLOPEDIA DE *Al-Andalus*. Dir. J. Lirola Delgado y J.M. Puerta Vilchez, I, Granada, El Legado Andalús, 2002.
- FÉRRIZ GÓMEZ, Ángeles, «El trabajo conjunto para hacer de la historia un factor de progreso», en Patrice Cressier y Vicente Salvatierra (eds.), *Las Navas de Tolosa, 1212-2012: Miradas cruzadas*. Jaén, Universidad de Jaén, 2014, pp. 5-7.
- FORCADA, Miquel, «The Kitáb al-anwá' of 'Arīb b. Sa'īd and the *Calendar of Cordova*», en M. Folkerts y R. Lorch (eds.), *Sic Itur Ad Astra: Studien Zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften. Festschrift P. Kunitzsch*. Wiesbaden, Harrassowitz, 2000, pp. 234-251.
- GACEK, Adam, *Arabic Manuscripts: A Vademecum for Readers*. Leiden, Brill, 2009.
- GLICK, Thomas F., *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Princeton, Princeton University Press, 1979; *Cristianos y musulmanes en la España medieval*. Trad. P. Aguirre Marcos y otros, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- HARTNER, W. «*zamân*», en M.Th. Houtsma, A.J. Wensinck, H.A.R. Gibb (eds.), *Encyclopédie de l'Islam, Encyclopédie de l'Islam*, 1.^a ed., s.v., Leiden, Brill, 1936, pp. 1209-1212.
- HERNANDO, Carlos, «La medida del tiempo y la construcción de la historia», en L.A. Ribot García et alii (coords.), *Año mil, año dos mil: dos milenios en la Historia de España*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2001, pp. 43-72.
- IBN HABIB, 'Abd al-Malik, *Kitab al-Ta'rij (La Historia)*. Ed. y estudio J. Aguadé, Madrid, CSIC, 1991.
- IBN HAYYÂN, *al-Muqtabis-v*. Trad. M.^aJ. Viguera y F. Corriente, Madrid-Zaragoza, Anubar, 1981.
- IBN RUŠD, *Bidâya*. El Cairo, 1916-1917.
- IBN SA'D, 'Arīb, *Le Calendrier de Cordoue publié par R. Dozy*. Nouvelle édition accompagnée d'une traduction française annotée, por C. Pellat, Leiden, Brill, 1961.
- KRUS, Luís, «Tempo de Godos e Tempo de Mouros. As Memórias da *Reconquista*». *O Estudo da História. Boletim dos Sócios da Associação dos Professores de História*, vol. 2 (1986-7), pp. 59-74.
- *Passado, Memoria e Poder na sociedade medieval portuguesa*. Redondo, Patrimonia, 1994.
- «A memória histórica do País na população escolar do distrito de Castelo Branco —resultados de uma sondagem». *1 Jornadas de História Regional do Distrito de Castelo Branco*, Castelo Branco, Instituto Politécnico, 1994, pp. 223-230.
- LAGARDÈRE, Vincent, «Une théologie dogmatique de la frontière en al-Andalus aux XI^e et XII^e siècles: l'ax'arisme». París, Éditions du CNRS, 1990.
- LEWIS, B. et al. (eds.), *Encyclopédie de l'Islam: nouvelle édition II*. Leiden, Brill, París, G.-P., 1965.



- LORY, Pierre, «L'expression du temps en arabe classique». *Les Cahiers du CERESI. Islam et Modernité*, vol. 5 (1991), pp. 21-27.
- MAKKI, Maḥmūd 'Alī, *al-Sifr al-ṭani min Kitāb al-Muqtabas li-Ibn Ḥayyan al-Qurtubi*, Riyad, Markaz al-malik Faysal, 2003; *Crónica de los emires Albakam I y 'Abdarraman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*. Trad., M.A. Makki y F. Corriente, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y de Oriente Próximo, 2001.
- MANZANO, Miguel Ángel y Jesús ZANÓN, *Nuevo conversor de fechas islamocristianas. Versión 3.0 para DOS*. Alicante, Universidad de Alicante, 1995.
- MANZANO, Eduardo, «La rebelión del año 754 en la Marca Superior y su tratamiento en las crónicas árabes». *Studia Historica. Historia Medieval*, vol. IV (1986), pp. 185-203.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José y Julio SAMSÓ, «Algunas observaciones al texto del Calendario de Córdoba», *Al-Qantara*, vol. 2 (1981), pp. 319-344; reprod. en J. Samsó, *Astrometeorología y astrología medievales*. Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2008.
- «Una nueva traducción latina del Calendario de Córdoba (s. XIII)», en J. Vernet (ed.), *Textos y Estudios sobre Astronomía Española en el siglo XIII*. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1981, pp. 9-78.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José, «Santoral del calendario del s. XIII contenido en el *Liber Regius* del museo episcopal de Vic». *Revista Catalana de Teologia*, vol. 6 (1981), pp. 161-174.
- MARTINEZ GROS, Gabriel, *L'Idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (xe-xie siècles)*. Madrid, Casa de Velázquez, 1992.
- MATESANZ GASTÓN, Roberto, *Omeyas, bizantinos y mozárabes. En torno a la «prehistoria fabulosa de España» de Ahmad al-Rāzī*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2004.
- MAZZOLI-GUINTARD, Christine, «Historiografía del Madrid andalusí. Reflexiones sobre las representaciones de *Mayrīt* a lo largo de la Historia (siglos X-XXI)», en I. Sánchez (ed.), *Una reflexión historiográfica sobre la Historia de Madrid en la Edad Media*. Madrid, Laya, 2011, pp. 15-30.
- MOLINA, Luis, «Los *Ajbār maymū'a* y la historiografía árabe sobre el periodo omeya en al-Andalus». *Al-Qantara*, vol. X (1989), pp. 513-542.
- MONDOT, J. y Ph. LOUPÈS (coord.), *Provinciales. Hommage à Anne-Marie Cocula*. Burdeos, Presses Universitaires de Bordeaux, 2009.
- MONTGOMERY-WATT, William, «dahṛ», en B. Lewis, Ch. Pella and J. Schacht (eds.), *Encyclopédie de l'Islam*, 2.^a ed., s.v., Leiden, Brill, 1965.
- «Hidjra», en B. Lewis, Ch. Pella and J. Schacht (eds.), *Encyclopédie de l'Islam*, 2.^a ed., Leiden, Brill, 1965.
- MUÑOZ, Rafael, «Fiestas de origen meteorológico en la literatura calendárica», en E. García Sánchez (ed.), *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus*, 1. Granada, CSIC, 1990, pp. 23-41.
- OCAÑA JIMÉNEZ, Manuel, *Nuevas tablas de conversión de datas islámicas a cristianas y viceversa, estructuradas para concordar, día por día, años completos*. Madrid, Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1981.
- PARVEZ MANZOOR, S., «Antidote to Modern Nihilism: The Qur'anic Perception of Time», <http://www.onislam.net/english/shariah/contemporary-issues/critiques-and-thought/413091> (7.12.2014).



- PENELAS, Mayte, «Modos de reutilización en la historiografía andalusí: el *Kitâb al-masâlik wa-l-mamâlik* de al-Bakrî», en *Pratiques du emploi au Moyen Âge dans les pays de la Méditerranée occidentale (X^e-XIII^e siècles)*. Actas en prensa; véase una versión pre-print en <http://hdl.handle.net/10261/4072>.
- «Novedades sobre el «Texto mozárabe de historia universal». *Collectanea Christiana Orientalia*, vol. 1 (2003), pp. 143-161.
- PEREA YÉBENES, S., *Mitos griegos e historiografía antigua*. Sevilla, Padilla Libros, 2000.
- RAMÍREZ DEL RÍO, José, *La orientalización de al-Andalus: los días de los árabes en la Península Ibérica*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 2002.
- RODRÍGUEZ, Ana, «Forging collective memory: Las Navas and Bouvines». *Journal of Medieval Iberian Studies*, vol. 4 (2012), pp. 15-19.
- ROSENTHAL, E.I.J., *El pensamiento político en el islam medieval*. Trad. C. Castro, Madrid, Revista de Occidente, 1967.
- RUIZ DOMÈNEC, José Enrique, «El tiempo como problema cultural en la Edad Media», en *Sentimento del tempo e periodizzazione della Storia nel Medioevo. Atti del XXXVI convegno storico internazionale. Todi, 10-12 ottobre 1999*, Roma, Fondazione CISAM, 2000.
- SAFRAN, Janina M., *The Second Umayyad Caliphate. The Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus*. Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000.
- SAMSÓ, Julio, «Calendarios populares y tablas astronómicas». *Historia de la Ciencia Árabe*, Madrid, Real Academia de Ciencias, 1981, pp. 127-162.
- «La medición del tiempo en al-Andalus en torno al año 1000», en L.A. Ribot García *et alii* (coords.), *Año mil, año dos mil: dos milenios en la Historia de España*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2001, 71-92.
- «La medida del tiempo en la España medieval». *Studium Medievale*, vol. 2 (2009), pp. 45-60.
- «La tradición clásica en los calendarios agrícolas hispanoárabes y norteafricanos», en *Segundo Congreso Int. de Estudios sobre las Culturas del Mediterráneo Occidental*. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1978, pp. 177-186; reprod. en J. Samsó, *Astrometeorología y astrología medievales*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2008, texto iv.
- SIGNES CODONER, Juan, «Homero en tierras del islam en el siglo ix: una presencia quizás no tan episódica», en *Estudios de Filología e Historia en honor del profesor Vitalino Valcárcel*, vol. II. Veleia, Anejos, Vitoria, 2014, pp. 1005-1020.
- SOT, M. y P. BAZIN, *La mémoire de l'antiquité dans l'antiquité tardive et le haut moyen âge*. Communications présentées au Centre de recherches sur l'antiquité tardive et le haut moyen âge de l'Université de Paris X-Nanterre (1996-1998), Paris, Université de Paris X-Nanterre, 2000.
- TIXIER DU MESNIL, Emmanuelle, *Géographes d'al-Andalus: De l'inventaire d'un territoire à la construction d'une mémoire*. Paris, Sorbonne, 2014.
- TORAL-NIEHOFF, Isabel, «Talking about Arab origins: The transmission of the *Ayyâm al-'arab* in Kû-fah, Basra and Bagdad», en E. Schneider y D. Janos (eds.), *Contexts of Learning in Baghdad from the 8th to the 10th centuries. Proceedings of the International Conference in Göttingen (12-14 septiembre, 2011)*.
- UBIETO ARTUR, Antonio-Paulo, *Tablas teóricas de equivalencia diaria entre los calendarios islámico y cristiano*. Zaragoza, Anubar, 1984.
- VALLVÉ, Joaquín, *La división territorial de la España musulmana*. Madrid, CSIC, 1986.



VERNET, Juan, *Mahoma (Muhammad)*. Madrid, Espasa Calpe, 1987.

VIGUERA MOLINS, M.^a Jesús, «Tiempo e historia en el islam». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LIX-1 (2004), pp. 57-81.

— «Dimmies en crónicas de al-Andalus: intereses y estrategias reflejadas en el *Muqtabis-ii* de Ibn Hayyan», en M. Fierro y J. Tolan (eds.), *The Legal status od Dimmi's in the Islamic West*. Turnhouts, Brepols, 2013, pp. 199-212.

— «Cronistas de al-Andalus», en F. Maíllo (ed.), *España, al-Andalus, Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1988, 2.^a ed. 1990, pp. 85-98.



CREAR MEMORIA Y UTILIZARLA JUDICIAL Y POLÍTICAMENTE. ENTRE EL IMAGINARIO HIDALGO Y LA REALIDAD DEL DOMINIO SEÑORIAL EN LA CORNISA CANTÁBRICA: LA PUEBLA DE ESCALANTE (CANTABRIA) AL FINAL DE LA EDAD MEDIA*

José Ramón Díaz de Durana

Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea

RESUMEN

Estas páginas abordan un estudio de caso sobre la creación de memoria y su utilización judicial y política por los vecinos de villa de Escalante, en la actual Cantabria, con un único objetivo: desembarazarse del yugo señorial que distintos miembros del linaje de Guevara ejercieron sobre la Puebla desde finales del siglo XIV. Emplearé documentación judicial asociada a los pleitos que mantuvieron con sus señores durante el siglo XV que ofrecen información sobre cómo se activan los recuerdos y cómo los utilizaron contra sus señores en esa y en posteriores iniciativas judiciales. Para alcanzar ese objetivo analizaré, en primer lugar, el contexto en el que se producen las pesquisas judiciales. En segundo lugar, atenderé al desarrollo del pleito y a cómo se crea memoria para utilizarla judicial y políticamente en defensa de los intereses de los vecinos. Finalmente, observaré las diferencias entre el imaginario construido sobre la memoria recreada por los testigos durante los interrogatorios y la realidad del continuado dominio señorial sobre la villa.

PALABRAS CLAVE: memoria, identidad, utilización judicial y política, Puebla de Escalante (Cantabria), siglos XIV-XV.

ABSTRACT

«The political and judiciary creation and uses of memory. Between the imaginary gentleman figure and the reality of the seigneurial manor in the Cantabrian coast: la Puebla de Escalante (Cantabria) at the end of the Middle Ages». This article analyses the creation of memory by the people of the town of Escalante, modern Cantabria, and the way it was employed in judicial and political arenas as a means of ending the domination of the village by various members of the Guevara lineage from the late 14th century. By examining judicial documents generated during the lawsuits that the villagers fought against their seigneurs throughout the 15th century, I shall illustrate how memories were activated and how they were used in those, and later, legal processes. In order to achieve this, I shall examine the context within which the forensic enquiries were undertaken. Secondly, I shall follow the course of the judicial dispute and define how memory was created and presented in favour of the villagers' positions. Finally, I shall investigate the differences between the imaginary constructed during interrogations on the basis of this recreated memory, and the reality of the continued aristocratic domination over the town.

KEYWORDS: Memory, identity, judicial and political use, Puebla de Escalante (Cantabria), 14th and 15th centuries.



Para conmemorar el xxv Seminario del Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas, sus responsables nos proponen una reflexión sobre *Tiempo y memoria en la Edad Media*. La memoria académica de la larga y provechosa trayectoria del IEMYR está bien registrada en sus publicaciones, demostrando que el discreto trabajo interdisciplinar continuado en el tiempo produce excelentes resultados académicos. Como observador de su evolución, considero un deber felicitar a quienes idearon y crearon la institución y han sabido mantenerla activa durante estos años abordando cada primavera temas de gran interés científico y a quienes han participado en los seminarios con sus aportaciones. Todos ellos son ahora una referencia ineludible para aquellos a quienes desde la historia, el arte, la arqueología, la filología o la literatura les apasiona el mundo medieval y renacentista.

Tiempo, memoria, historia... ¿Cómo trasladar las reflexiones sobre esos conceptos a la historia medieval? Existe una amplísima literatura sobre la cuestión elaborada por historiadores, filósofos, antropólogos, sociólogos: Bloch, Halbwachs, Nora, Ricoeur, Todorov, Mate, Traverso¹. Se acepta que la historia sintetiza el saber científico del pasado, mientras que la memoria aglutina el recuerdo que tienen de lo sucedido los contemporáneos a los hechos o sus descendientes. Pero ¿una memoria individual preñada de recuerdos personales o una memoria colectiva? Algunos autores insisten en lo obvio: solo los individuos recuerdan. Los argumentos a favor de la memoria colectiva fueron planteados por el sociólogo francés M. Halbwachs, quien sostenía que los recuerdos son obra de los grupos sociales. En el sentido literal y material, es el individuo quien recuerda pero es la comunidad, el grupo, el que determina qué es memorable. Los individuos se identifican con acontecimientos públicos que son de importancia para su grupo y de ese modo «recuerdan» muchas cosas de las que no han tenido una experiencia directa². En efecto, la memoria individual no es solo personal. Como señalaba R.I. Moore en el prólogo al libro de Fentress y Wickam dedicado a la memoria social: «... los recuerdos que constituyen nuestra identidad y proporcionan el contexto para cada pensamiento y acción no sólo son nuestros, sino que también los aprendemos, tomamos y heredamos en parte

* Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto de investigación HAR2013-44093-P, *De la lucha de bandos a la hidalguía universal. Transformaciones sociales, políticas e ideológicas en el País Vasco (siglos XIV-XVI)*, del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España, de los trabajos del Grupo de Investigación Consolidado del Gobierno Vasco IT-600-13 *Sociedad, Poder y Cultura* y de la UFI 11/02.

¹ M. BLOCH, «Mémoire collective, tradition et coutume. À propos d'un livre récent». *Revue de Synthèse Historique*, vol. XL (1925), pp. 118-120, publicado nuevamente en *L'Histoire, la Guerre, la Résistance*. París, 2006. M. HALBWACHS, *La mémoire collective*, París, 1968. P. NORA (dir.), *Les lieux de mémoire*, 3 vols. París, 1997. P. RICOEUR, «Histoire et mémoire: l'écriture de l'Histoire et la représentation du passé», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 55, núm. 4 (2000), pp. 731-747; véase también *La memoria, la historia y el olvido*, Madrid, 2003. T. TODOROV, *Los abusos de la memoria*. Barcelona, 2000. R. MATE, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Madrid, 2006. E. TRAVERSO, *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*. Madrid, Marcial Pons, 2007.

² P. BURKE, *Historia y teoría social*. Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 165.



de unas reservas comunes, construidas, sostenidas y transmitidas por las familias, las comunidades y las culturas a las que pertenecemos...»³. Una memoria social que —en palabras de Patrick Geary— «permite a la sociedad renovar y reformar su *comprensión* del pasado para integrarla en su identidad presente [e] incluye la memoria litúrgica, la historiografía, la genealogía, la tradición oral y las formas de reproducción culturales por medio de las cuales los individuos y los grupos viven el pasado». Me interesa especialmente resaltar que el profesor Geary enfatiza que toda memoria, sea «individual», «colectiva» o «histórica», *es memoria para algo* y esta intención no puede ser ignorada⁴. Una intención que José Ángel García de Cortázar entiende que es política⁵ y que sirve de norte al acercamiento al problema que les propongo.

Ahora bien, ¿cómo investigar sobre la memoria en la Castilla de la baja Edad Media? Los estudios son relativamente recientes en el medievalismo español. Durante los últimos años se han publicado varios libros con la memoria como tema central. Me refiero, por ejemplo, al editado por la Semana de Estudios Medievales de Nájera sobre *Memoria, mito y realidad en la Historia Medieval*; a los trabajos presentados en el Symposium celebrado en Vitoria sobre *Memoria e Historia*⁶; a los organizados por la Sociedad española de Ciencias y Técnicas Historiográficas en torno a *La escritura de la memoria*⁷ o a los más recientes sobre *La construcción medieval de la memoria regia*⁸ o a *La conciencia de los antepasados*⁹.

³ R.I. MOORE, *Prólogo* del libro de J. FENTRESS y Ch. WICKHAM, *Memoria social*. Madrid, Cátedra, 2003, p. 12.

⁴ Citado en el vocablo «Memoria», en J. LE GOFF y J.-C. SCSCHMITT (coords.), *Diccionario razonado del Occidente Medieval*. Madrid, Akal, 2003, p. 527. En esa línea se pronuncia J.Á. SESMA, «La creación de la memoria histórica: una selección interesada del pasado», en J.I. de la IGLESIA DUARTE (ed.), *Memoria, mito y realidad en la historia medieval*. Logroño, 2003, p. 17; siguiendo a O. CAPITANI, «La memoria storica», en *Roma nell'Alto Medioevo*. Spoleto, 2001, pp. 1-29.

⁵ J.Á. GARCÍA DE CORTÁZAR, «¿Atomización? de las investigaciones y ¿regionalismo? de las síntesis en Historia Medieval de España: ¿búsqueda de identidades o simple disminución de escala?», en *La historia medieval hoy: percepción académica y percepción social. XXXV Semana de Estudios Medievales, Estella 21-25 de julio de 2008*. Pamplona, 2009, p. 372, siguiendo el texto de P. GEARY, *Phantoms of Remembrance: Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*. Princeton, Princeton University Press, 1996.

⁶ Analizó la utilización política de la memoria en la Corona de Castilla al final de la Edad Media. J.A. FERNÁNDEZ DE LARREA y J.R. DÍAZ DE DURANA (eds.), *Memoria e Historia: utilización política en la Corona de Castilla al final de la Edad Media*. Madrid, Sílex, 2010.

⁷ Dedicadas a los cartularios, los registros y los libros para la administración: E. RODRÍGUEZ y A. GARCÍA (eds.), *La escritura de la memoria: los cartularios*. Huelva, Universidad de Huelva (Collectanea, 158), 2011; E. CANTARELL y M. COMAS (eds.), *La escritura de la memoria: los registros*. Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 2011; J.A. MUNITA y J.A. LEMA (eds.), *La escritura de la memoria. Libros para la administración*. Bilbao, EhuPress, 2013.

⁸ P. MARTÍNEZ SOPENA y A. RODRÍGUEZ (coords.), *La construcción medieval de la memoria regia*. Valencia, Universitat de València, 2011.

⁹ A. DACOSTA, J.R. PRIETO y J.R. DÍAZ DE DURANA (eds.), *La conciencia de los antepasados. La construcción de la memoria de la nobleza en la Baja Edad Media*. Madrid, Marcial Pons, 2014.





Para nuestro propósito, sin embargo, una aportación relevante, con propuestas concretas sobre cómo aproximarse a la investigación en torno a la creación y utilización de la memoria, es la publicada por Isabel Alfonso, en un precioso trabajo sobre «Memoria e identidad en las pesquisas judiciales en el área castellano-leonesa medieval», que además nos acerca a otras opiniones en el debate sobre la relación entre cultura oral y cultura escrita y sobre memoria social e identidad colectiva. La cronología de su estudio no alcanza los años finales de la Edad Media. Sus propuestas, sin embargo, resultan de gran utilidad para analizar la documentación judicial, a mi juicio escasamente utilizada en la investigación histórica castellana. La profesora Alfonso focaliza la atención sobre el procedimiento judicial de averiguación, sobre el interrogatorio a los testigos¹⁰. En efecto, los interrogatorios, incorporados como prueba al resto de la documentación judicial de los distintos pleitos, constituyen un instrumento excelente para acercarse con detalle a cómo se activan los recuerdos, a cómo se crea la memoria sobre los asuntos o los acontecimientos objeto de litigio con otras comunidades rurales o urbanas, con el señor, etc. Una memoria reconstruida, establecida junto a otros convecinos y representantes legales de la comunidad que más tarde será declarada ante los escribanos formando parte de la *probanza* que será analizada por los jueces en las distintas instancias.

En las páginas siguientes, me propongo abordar un estudio de caso en la cornisa cantábrica donde algunos señores —el obispo de Oviedo y el señor de Vizcaya— estimularon el nacimiento de centros urbanos, aunque la incorporación al señorío de numerosas villas llegó con los Trastámara¹¹. Se trata de la Puebla de Escalante. Lo haré a partir del análisis de los interrogatorios y otras informaciones judiciales relacionadas con los pleitos que los vecinos de la Puebla, en la actual Cantabria, mantuvieron con distintos miembros del linaje de Guevara durante el siglo xv y las primeras décadas del siglo xvi. Pretendo observar cómo los representantes legales de los vecinos de Escalante movilizan los recuerdos de los testigos con el fin de crear una memoria colectiva, comunitaria, sobre su relación con los señores de la Puebla

¹⁰ I. ALFONSO, «Memoria e identidad en las pesquisas judiciales en el área castellano-leonesa medieval», en *Construir la identidad en la Edad Media. Poder y memoria en la castilla de los siglos VII a XV*, edición preparada por J.A. JARA, G. MARTIN e I. ALFONSO. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2010, p. 249. Un estudio de caso en I. ALFONSO y C. JULAR, «Oña contra Frías o el pleito de los cien testigos: una pesquisa en la Castilla del siglo XIII». *Edad Media. Revista de Historia*, vol. 3 (2000), pp. 61-88. Véanse también las reflexiones de J. ESCALONA, «Lucha política y escritura. Falsedad y autenticidad documental en el conflicto entre el monasterio de Santo Domingo y el burgo de Silos (ss. XIII-XIV)», en *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV*. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2004, pp. 205-252. M.ªL. RÍOS publicó un trabajo sobre «El valor de las escrituras: resolución de conflictos entre señores y campesinos en la Galicia bajomedieval», en el monográfico de *Edad Media. Revista de Historia*, vol. 11(2010) dedicado a *La resolución de las diferencias: poder, conflicto y consenso*, pp. 151-171.

¹¹ J.R. DÍAZ DE DURANA y J.A. FERNÁNDEZ DE LARREA, «Las villas cantábricas bajo el yugo de la nobleza. Consecuencias sobre los gobiernos urbanos durante la época Trastámara», en J.M.ª MONSALVO (ed.), *Sociedades urbanas y culturas políticas en la baja Edad Media castellana*. Salamanca, Ediciones Universidad, 2013, pp. 40-70.

desde que recibieron la carta de población en 1308 hasta las demandas judiciales que inician los distintos pleitos. Una memoria «individual» y «colectiva» construida para ser utilizada judicial y políticamente con un único objetivo: desembarazarse del yugo señorial que distintos miembros del linaje de Guevara ejercían sobre la Puebla desde finales del siglo XIV.

Para alcanzar ese objetivo cuento sobre todo con la documentación judicial de época depositada en el Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. Se trata en lo esencial —además de la carta de población— de cinco pleitos y cuatro ejecutorias que ofrecen buena información sobre cómo se activan los recuerdos de los testigos y cómo los utilizaron contra sus señores en esa y en posteriores iniciativas judiciales¹². Con ese fin, a modo de introducción, me referiré al contexto y características en que se producen las pesquisas judiciales en el caso de la Puebla de Escalante, un asunto imprescindible para comprender la información que manejamos, lo cual implica conocer la evolución de la relación entre los vecinos y su señor. En segundo lugar atenderé al desarrollo del pleito y a cómo se crea memoria para utilizarla políticamente para defender los intereses de los vecinos. Finalmente observaré las diferencias entre el imaginario construido sobre la memoria recreada por los testigos durante los interrogatorios y la realidad del continuado dominio señorial sobre la Puebla de Escalante.

1. ANTECEDENTES Y CONTEXTO DEL ENFRENTAMIENTO JUDICIAL ENTRE LOS VECINOS DE LA PUEBLA DE ESCALANTE CONTRA SU SEÑOR, LADRÓN DE GUEVARA

La Puebla de Escalante fue creada por iniciativa señorial del linaje de Ceballos en 1308¹³. Destacan como señores el almirante de Castilla Diego Gutiérrez de Ceballos (+1330) —«acabó de hacer la puebla de Escalante»¹⁴— y sus hijos, Diego (+1364) y Elvira de Ceballos (+1372), esposa de Fernán Pérez de Ayala y madre del canciller. A la muerte de esta última, heredó Escalante en mayorazgo instituido por Fernán Pérez de Ayala, su hija, Mencía de Ayala¹⁵, casada con el señor del valle de

¹² La documentación judicial es esencial para este tipo de estudios como tantas veces se ha señalado. Una fuente de similares características a la que utilizo en este estudio, pero en referencia a la titularidad de la isla de Lanzarote, fue publicada hace ya veinticinco años por Eduardo Aznar, director del CEMYR durante años y referencia del medievalismo en Canarias: *Pesquisa de Cabitos. Estudio, transcripción y notas*, Las Palmas de Gran Canaria, Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1990.

¹³ Carta de población publicada por J.A. SOLÓRZANO en «El fenómeno urbano medieval en Cantabria». *Micromegas*, vol. 3 (2002), pp. 297-298. Sobre los Ceballos *vid.* E. SAN MIGUEL, *Poder y territorio en la España cántabrica. La baja Edad Media*. Madrid, Dykinson, 1999, pp. 63 y 64.

¹⁴ A. DACOSTA, *El «Libro del linaje de los señores de Ayala» y otros textos genealógicos: Materiales para el estudio de la conciencia del linaje en la Baja Edad Media*. Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2007, p. 157.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 166-167.





Oñate Beltrán de Guevara, que recibió los bienes correspondientes heredados por su madre de los Ceballos en Asturias, Escalante, Trasmiera y Liébana. La línea de sucesión del mayorazgo establecía que el segundo hijo de esta, Fernando de Guevara, heredara Escalante¹⁶, pero fue el cuarto, Beltrán de Guevara, quien recibió los bienes maternos en Cantabria a la muerte de Mencía, en 1413, siendo nombrado en 1431 conde de Tahalú por Juan II¹⁷. Le sucedió entre 1441 y 1495 su segundo hijo, Ladrón de Guevara. A partir de esa fecha, Juan de Guevara sucedió en el señorío a su padre. Todos ellos, junto a los vecinos de Escalante, son los protagonistas de nuestra historia.

La Puebla de Escalante es el resultado de un proceso de concentración del poblamiento ideado por los primeros Ceballos. Cedieron sus propiedades en el lugar compartidas con otros familiares —*quinrones*— a quienes habitaban el lugar y a quienes lo hicieran en el futuro¹⁸. Todo parece indicar que los habitantes de la Puebla no eran inicialmente muy numerosos y que la llegada de los nuevos pobladores estuvo estrechamente relacionada con la búsqueda de protección y seguridad. Esta primera etapa se caracterizó seguramente por la instalación de los nuevos vecinos en la villa y por la conformación institucional y de las relaciones con los señores. Estos, de acuerdo con las declaraciones de los vecinos, respetaron los usos y costumbres que fueron estableciéndose a partir de la carta puebla.

Los primeros datos sobre las quejas de los vecinos de Escalante sobre el ejercicio del señorío coinciden con el de doña Mencía. Cuando el último día de octubre de 1413, bajo los nogales de la iglesia de Santa Cruz, patronato de los señores de la Puebla, Beltrán de Guevara, tomó posesión del señorío, los vecinos le recordaron que su madre, «... durante su vida les avia fecho ciertos agravios e les non quisiera guardar e mantener la su libertad e uso e costumbre que con los dichos sennores Ruy Gutierrez e Diego Gutierrez abian pasado...¹⁹». Los *agravios* de doña Mencía se tradujeron en el incremento arbitrario —y por dos veces— de las cantidades indicadas en la carta fundacional:

[...] que la dicha sennora donna Mençia en su vida que apremio a este conçejo e Puebla de Escalante a que le diesen e pagasen e serviesen en cada un anno con dos mil mrs. de moneda vieja por el dia de San Miguel de setiembre e después que nos fizo pagar por estos dichos dos mill mrs. de moneda vieja dos mill e quatroçientos e quarenta e cinco mrs. desta moneda que hacen dos blancas un maravedí [...]²⁰.

Con la administración del señorío por D. Beltrán a partir de 1413, se consolidaron los *agravios* de la etapa anterior y se multiplicaron las nuevas *ympuisiones*

¹⁶ *Ibidem*, p. 167. Fernando murió en el real de Lisboa (p. 177).

¹⁷ M.ª R. AYERBE, *Historia del condado de Oñate y señorío de los Guevara (ss. XI-XVI), Aportación al estudio del régimen señorial en Castilla*. San Sebastián, Diputación Foral de Guipúzcoa, 1985, I, pp. 155-157.

¹⁸ J. SOLÓRZANO, *op. cit.*, o.c., p. 298.

¹⁹ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, F, 2605/1, p. 31-32.

²⁰ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, F, 2605/1. p. 33.

arbitrarias que, en lo esencial, tenían una doble finalidad: asentar el control sobre el señorío desarrollando los aspectos jurisdiccionales del mismo —alcaldía, justicia civil y criminal, monopolios señoriales— e incrementar sus ingresos mediante la percepción de nuevas cantidades en especie, en trabajo y en dinero:

... e después de bida de la dicha donna Mençia [...] que el dicho don Beltrán [...] que llebo e cogio los dichos quatromill mrs. e quatroçientos e quarenta e cinco mrs. en cada un anno de lo qual resçibimos agrabio e syn razón [...] e nos tomo el alcaldía deste dicho lugar de Escalante seyendo nuestra e aviendo el dicho conçejo uso e costumbre de poner alcalde hordianario en cada un anno [...] que no beniese pan cozido a este lugar e Puebla de Escalante de fuera de el lugar [...] que llebasemos el pan a moler a sus azeñas e non a otra parte syn tenerlo en las dichas azeñas dos mareas lo qual era en perjuizio del dicho conçejo [...] que el dicho señor don Beltran que nos mandaba cortar nuestros arboles que teníamos en nuestras heredades plantados e criados para sus obras contra voluntad de sus dueños [...] que mandaba tomar [...] la ropa de nuestras casas [...] non seyendo tenidos a lo dar [...] que mandaba a la mayor parte de los vezinos deste lugar que le fuesen al monte de Hano a haser sendos carros de lenna en cada anno e traerlo a su palaçio [...] e que le diesen siete llandes de paja e sendas gallinas a tres mrs. e medio por cada gallina [...] que el vuestro merino que llevaba e lleva por aplasar una blanca de cada persona e eso mismo que non avia de llevar entregas e que llevaba parte dellas non seyendo acostumbrado [...] que el dicho señor don Beltran se enterpetraba e quería enterpetrar en el monte de Hano a faser cotos e le defender lo qual nunca fuera acostumbrado de lo fazer los señores pasados ante que fue del dicho conçejo segund los otros montes de Escalante [...] que nos agraviaba en no poner e mandar poner pesos en las sus azennas e moliendas del dicho lugar de Escalante para que lo resçibiesen los azeneros por peso e lo diesen por peso a los vecinos del dicho lugar ...²¹.

Este era el estado de la relación entre los vecinos de la Puebla de Escalante y su señor cuando murió don Beltrán y don Ladrón, su hijo, fue recibido como señor «en el çimenterio de la iglesia de Santa Cruz de Escalante» el 17 de octubre de 1441. Don Ladrón, una vez tomada posesión²², pidió que les mostraran los agravios que habían recibido de los señores anteriores aceptando «que a el le plazia de le complacer al dicho conçejo e omnes buenos e de los desagrarivar e fazer merced de algunas cosas ...». Les hizo merced de cuatrocientos cuarenta y cinco mrs., autorizó que pudieran traer pan cocido a la villa en caso de necesidad, permitió que el conçejo pusiera un peso en los molinos y aceñas para pesar el grano y la harina, que no cumplieran la obligación de ir a moler si el trigo estuviera durante dos mareas en las aceñas, aseguró no les

²¹ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, F, 2605/1, p. 31.

²² I. BECEIRO, «El escrito, la palabra y el gesto en las tomas de posesión señoriales», *Studia Historica, Historia Medieval*, vol. 12 (1994), pp. 53-82. Sobre tomas de posesión ver también: H.R. OLIVA, «Rituales de posesión en las comunidades campesinas castellanas a fines de la Edad Media», en C. REGLERO (coord.), *Poder y sociedad en la baja Edad Media hispánica. Estudios en homenaje al profesor Luis Vicente Díaz Martín*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2002, I, pp. 481-494.



tomaría nunca más ropa de sus casas, rebajó la entrega de carros de leña reduciéndola a un carro y compensando el trabajo con «sendos panes y media açumbre de vino» y, finalmente, acordó con el concejo nombrar conjuntamente vigilantes en Monte Hano. En cuanto a la justicia, propuso cambios en la recaudación de una blanca por los emplazamientos realizados por el merino y, aunque consideraba que «non era agravio», llegó a un acuerdo con el concejo «sobre la alcaldía»:

... que le plazia de guardar al dicho conçejo e omnes buenos de la dicha villa de Escalante el buen uso e costumbre que dezian que abian avido [...] que el e sus suçesores herederos que fueren sennores de la dicha puebla e logar de Escalante estando en la dicha puebla [...] el señor que ponga alcalde en cada un anno el dia de anno nuevo oviendo acuerdo con los regidores e sy los regidores non conçertaren con el señor en la eslecion del tal alcalde que lo ponga el señor en tanto que sea del lugar e pertenesçiente. En el caso de que el señor no estuviere en Escalante o no hubiera nombrado alcalde antes de marcharse que lo pueda nombrar el merino siempre que sea pertenesçiente e abonado y no foráneo pero sy el señor quisiese juzgar por su persona que lo pudiese hazer cada e quando le pluguiese ...²³.

Con estas cesiones, seguramente, suavizó la tensa relación con sus vasallos. Buena prueba de ello es que, en la abundante documentación judicial, no hay noticia de nuevas tensiones o demandas entre los vecinos y su señor hasta el final del dilatado señorío de don Ladrón con motivo de un seguro real emitido a favor de los vecinos de la Puebla de Escalante:

Sepades que por parte del conçejo, justiçia, regidores, caballeros, escuderos, ofiçiales e omnes buenos de la Puebla de Escalante nos es fecha relacion por su petiçion [...] que ellos se temen e reçelan de don Ladrón de Guevara e sus alcaldes e ofiçiales e otros cavalleros e escuderos e otros propios que por ellos han de faser por odio e malquerençia e henemistad que con ellos tienen les mataran o feryran o prenderan o prendaran e tomaran e ocuparan alguna cosa de lo suyo contra razon e de lo qual sy asy oviese a pasar dis que ellos resçibirian gran agravio e danno ...²⁴.

La demanda judicial de los vecinos de Escalante contra su señor se presentó apenas dos años más tarde, en 1489. Durante el año siguiente el pleito entre ambas partes se encontraba en plena efervescencia: la sentencia definitiva en grado de revista se dictó en Valladolid el cuatro de noviembre de 1490. La demanda judicial incorpora algunas novedades respecto a las antiguas quejas de los vecinos frente a su señor. En primer lugar, se proclaman «hombres hijosdalgo e realengos e libres e esentos de pagar pecho nin tributo alguno»²⁵. Salvo error, esta es la primera vez que realzaron su condición hidalga: hasta entonces habían destacado su carácter realengo frente a la condición de vasallos que les atribuían los Guevara. En segundo lugar,

²³ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, F, 2605/1.

²⁴ AGS, RGS, Leg. 148704,39.

²⁵ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, F, 2605/1, fol. 6 vto.



sobre los *agravios* ya conocidos desde la época de Mencía de Ayala y de don Beltrán, incorporan la prohibición del señor para que los escribanos reales ejercieran su oficio en la Puebla, la utilización de los *mozos de soldada* de la villa para todo tipo de tareas sin percibir remuneración alguna, la utilización de la torre de Cabiedes como prisión señorial, el monopolio del comercio —«avia tomado sobre sy todos los tratos de mercadería del dicho valle»—, y el pago de servicios en dinero —mil reales de plata y veinte mil mrs.— y en hombres —ballesteros y peones— para combatir al servicio del rey en el cerco de Toro, en Málaga y en Granada.

2. CÓMO CREAR MEMORIA Y UTILIZARLA POLÍTICA Y JUDICIALMENTE

La maquinaria judicial se puso en marcha inmediatamente mediante la elaboración de las probanzas correspondientes a cada una de las partes, pieza central en el análisis de la activación de la memoria. Para nuestro propósito, utilizaremos especialmente el interrogatorio al que fueron sometidos los testigos presentados por el concejo de Escalante y sus declaraciones ante los escribanos que las registraron por escrito. Las preguntas tienen en este caso un especial interés porque —no conozco otro caso de estas características— el propio don Ladrón debió someterse a idéntico cuestionario que los testigos. Resulta útil, por esa circunstancia, conocer con cierta precisión la trama que rodea la elaboración del cuestionario y de la declaración de los testigos, incluyendo la realizada por el señor.

Isabel Alfonso detalla en su estudio algunos de los elementos más relevantes durante la pesquisa judicial que, en lo esencial, no parecen haber cambiado durante los siglos XIV y XV respecto a su época de estudio. Todos ellos resultan de gran interés para entender cómo se activan los recuerdos, cómo se elabora una memoria colectiva que finalmente se escribirá constituyendo en el futuro una prueba de la «memoria social» de los vecinos que afirma la identidad de la comunidad y es susceptible de ser utilizada políticamente contra su señor²⁶.

¿Cuáles son? Entre ellos destacan los testigos elegidos por el concejo para participar en la declaración. La selección de los testigos, señala Isabel Alfonso, se hace habitualmente entre los hombres de mayor edad y de buena fama, vecinos del lugar o de los lugares comarcanos, conocedores de los problemas sobre los que

²⁶ La autora insiste, además, en la necesidad de «prestar atención a los datos sobre procesos de convivencia y sociabilidad previos a la realización de pesquisas, que constituyen la trama social en que se crean y difunden las noticias, en los que toma forma y se articula la práctica del comentario continuado que da lugar a ese saber común, a lo que todos conocen, a la fama pública sobre la que a menudo son preguntados (*si era o es publica boz e fama por las comarcas*). Las alusiones a ésta fama para basar sus respuestas, en su vertiente personal, factual o interpretativa, se ha visto eran muy abundantes, de ahí que aunque sea individualmente como los testigos deponen sus recuerdos la percepción que manifiestan es que son compartidos, que ratifican una memoria extendida, no meramente individual», I. ALFONSO, *op. cit.*, p. 278.





los jueces debían dilucidar, un perfil idéntico a los presentados por Escalante, con la particularidad de que ninguno de los vecinos de la Puebla fue llamado como testigo²⁷. Resulta esclarecedor que las tachas invocadas por don Ladrón contra los testigos presentados por el concejo se dirigieran especialmente contra aquellos que tenían «muchas heredades e contribuyen e pechan por ellas contra el dicho mi parte e les va en el su propio ynterese»²⁸, contra los clérigos que declararon en el pleito con autorización del obispo de Burgos —«clérigo viejo e desmemoriado, beodo contino y de muy mala vida e publico amancebado e que agora por poca cosa diría como dijo el contrario de la verdad»—. El procurador de don Ladrón califica a los testigos de Escalante como «ombres pobres e viles e de lijera opinión e muy viejos e desmemoriados», mientras que consideraba que los presentados por aquel eran «buenos hombres ricos llanos e abonados e discretos e entendidos e que [...] en este pleito non dirían nin depornian salvo la verdad».

Los testigos juran en un acto solemne sobre los evangelios y la cruz decir toda la verdad:

... juraron en forma debida de derecho sobre la sennal de la cruz e los nombres de los santos evangelios que cada uno de ellos tanto corporalmente con su mano derecha que bien e fiel e verdaderamente dixiesen verdad en rason de lo que eran presentados por testigos e que non la dexasen de desir por amor nin por desamor ni por ruego [...] ni por falago nin por dadivas que les fuesen dadas o prometidas o esperasen aver nin por quitar el derecho a la una parte e e darlo a la otra nin nin por otra rason alguna e sy la verdad dixesen que Dios todopoderoso e la Virgen Santa María e todos los santos les ayudasen en este mundo a los cuerpos e en el otro a las animas [...] e sy la verdad negase e el contrario dixiese que Dios todopoderoso e la Virgen Santa los confondiese e los comprehendiese en este mundo a los cuerpos e en otro a las almas asy como aquellos infieles xristianos que juran el santo nombre de Dios en vano ...²⁹.

El ritual del juramento es asumido, señala Isabel Alfonso «como garantía de verdad y compromiso». Así, el resultado de las pesquisas queda oficializado «y se convierte en una verdad que es alegada no solo en el caso concreto para el que fue realizada sino que también podrá ser invocada posteriormente cuando y donde convenga». La autora concluye que «la memoria, que se recrea y nutre en y con estos actos, se constituye claramente en un medio fundamental de construcción y difusión de conocimiento social, tanto en recuerdo de la práctica como del archivo que la

²⁷ De los veintiséis testigos presentados por el concejo dos eran vecinos de Laredo, once de Argoños, doce de Barcena y uno de Ambrosero. Declararon tres clérigos: dos de Barcena y uno de Argoños.

²⁸ Los costes del pleito seguramente se repartían entre los vecinos tomando en consideración sus propiedades en el lugar, utilizando el mismo procedimiento que en los repartos para pagar otros tributos.

²⁹ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, D, 7/1, fol. 49 r/vto.

guarda, pues la pesquisa archivo de memoria se convierte en objeto memorable en sí mismo»³⁰.

Quedan por dilucidar otras cuestiones no menos importantes sobre la declaración de los testigos y, en definitiva, sobre la movilización de los recuerdos y la creación de la memoria en torno a los asuntos objeto de pleito. Sobre algunos de ellos los datos son muy escasos, aunque todo parece indicar que la responsabilidad en la elaboración del cuestionario de preguntas fue del que denominaremos representante legal de los vecinos. Obviamente, tal elaboración implicaba un conocimiento de los problemas que, de uno u otro modo, debían haber sido previamente identificados y analizados conjuntamente entre los demandantes y el jurista de turno. Debieron producirse distintas reuniones en las que se debieron debatir, entre otras cosas, el mejor modo de orientar las preguntas a los testigos y los nombres de aquellos que podían defender con garantías los intereses de los vecinos de Escalante. Considerando que ninguno de los testigos era miembro de la comunidad, bien pudiera parecer que esta era una tarea imposible. Sin embargo, cabe advertir que las distancias entre los lugares donde residían los testigos y la Puebla eran muy reducidas: Barcena [de Cicero] se encontraba a 1,54 km, Argoños a 2,92 km y Ambrosero apenas a 3 km. El procurador de don Ladrón consideraba una tacha que los testigos presentados por el concejo fueran «parientes» de los de los vecinos de Escalante e incluso los acusaba de querer vivir en la Puebla, que, por otra parte, debía ejercer de pequeño centro comarcal respecto a estos lugares del entorno.

El cuestionario de preguntas estaba orientado a probar la razón mantenida en la demanda del pleito por los vecinos. Los datos eran incluidos en el texto de la pregunta precedidos de una introducción que señalaba que lo allí indicado era «publica vos e fama e comun opinión» entre los de Escalante. Veamos, a modo de ejemplo, una de las preguntas, la tercera, en la que se destacan los argumentos centrales que los testigos ratificarán posteriormente en sus preguntas:

... si saben o crehen o vieron o oyeron desir e dello sea publica vos e fama e comun opinión que antes e al tyempo que fue poblada la puebla de Escalant los vesinos del dicho valle que vinieron a la puebla eran e fueron realengos e non sujetos a persona alguna nin pagaban nin contribuian en ningunos ni algunos pechos nin tributos salvo aquellos que pagaban los ombres fijosdalgo realengos segund el uso e fuero de Viscaya e que nunca conosçieron otro sennor salvo el rey e que asy lo oyeron los dichos testigos a sus mayores e añçianos [...] e que nunca vieron nin oyeron desir lo contrario [...] e que es publica bos e fama e comun opinión si saben o creen o vieron que los vesynos del dicho logar de Escalant seyendo como son realengos han siempre servido e sirven a los reyes antepasados e a los que agora son en todas las guerras e llamamientos e ballesterias que los otros vesinos de la merindad de Trasmiera e Castilla vieja realengos han servido e que andan con la dicha Trasmiera e Castilla vieja en el repartimiento.

³⁰ I. ALFONSO, *op. cit.*, p. 257.



Realengos, exentos, servidores del rey en la guerra... Estas eran algunas de las evidencias que pretendían probar en el juicio. Las preguntas informaban a los testigos de los datos esenciales que debían reproducir durante su testimonio, datos que eran supuestamente bien conocidos —«es publica bos e fama e comun opinión», se reitera en el cuestionario— por la mayoría de los vecinos. Nueve de las treinta y un preguntas hacen referencia al momento fundacional de la villa. En ellas se insiste en la libertad de quienes allí acudieron a poblar, a su pertenencia al realengo, a su titularidad sobre los montes, pastos y prados, a la cesión que los Ceballos hicieron a los pobladores de las tierras que les pertenecían —«quíñones, muy poca cosa e de muy poco valor», a juicio de los vecinos— a cambio del pago de 1.000 mrs., a la exención de tributos de carácter señorial —urciones, martiniegas—, a los servicios prestados a los monarcas castellanos al igual que otros vecinos de las comarcas de Trasmiera o Castilla Vieja.

Dieciocho de las preguntas restantes tratan de probar como los distintos señores habían forzado a los vecinos a pagar «muchas ympuisiones nuevas» entre las que se encontraban los diezmos, el yantar, una gallina por cada uno de los ciento cuarenta y siete vecinos y medio carro de leña depositados en su palacio; la obligación de ir a moler en las aceñas y molinos que previamente les había usurpado y de talar y cortar los montes y cargar la madera en sus pinazas para venderla; la usurpación de la alcaldía, la imposición de los escribanos y, finalmente, los que parecen formar parte de la gota que colma el vaso de la paciencia de los vecinos: dos «empréstidos» por valor de mil quinientos reales de plata y veinte mil maravedís más porque les excusase de acudir al cerco de Toro³¹.

Como propone Isabel Alfonso, cabe preguntarse cómo se desarrollaba el ritual de conmemoración: ¿se hacía previamente a la declaración de los testigos? o ¿era durante el interrogatorio —si se les interrogaba en público—, cuando se recreaba la memoria? La lógica de las cosas permite aventurar que en un lugar como Escalante —ciento cuarenta y siete vecinos a fines del siglo xv—, la presentación de una demanda judicial en la Chancillería de Valladolid por el concejo debía suponer una cierta organización que, sin duda, incluía consultas a los vecinos antes de tomar las decisiones imprescindibles para el inicio del pleito: procurador, demanda, costes, etc. Era necesario decidir sobre los términos de la demanda que estudiarían los jueces de la Chancillería, un debate en el que participaron al menos los elementos más significados de la Puebla. Desde ese momento y durante el pleito, las noticias en torno a su desarrollo o la historia y el presente de los distintos apartados de la demanda judicial seguramente eran comentados y recordados por los vecinos a la salida de la iglesia en las celebraciones dominicales, en la taberna o en las celebraciones familiares o colectivas que reunían a amigos y parientes de

³¹ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, Depositados, 7/1 (1489-1496). Cantidades que nunca devolvió, además de incumplir su promesa «de traer a los dichos mis partes carta de servicio de vuestra alteza». Todo ello al tiempo que cumplían con sus obligaciones militares con el rey enviando los ballesteros y peones que les correspondían en el reparto en Trasmiera para acudir a Málaga o Granada.



las aldeas cercanas. Fueran o no testigos en la probanza del pleito, los recuerdos individuales y familiares eran contrastados y confirmados por las experiencias de otros vecinos y sus familias, construyendo esa memoria colectiva que se expresará oralmente en el momento de la declaración de cada uno de los testigos y escrita por el escribano presente en el interrogatorio. Esta presunción no es incompatible con la recreación de la memoria durante el interrogatorio, siempre que este se celebrara públicamente. Pero no es el caso de los testigos que declararon en el pleito contra don Ladrón, que lo hicieron «secreta e apartadamente»³² ante los alcaldes y los escribanos, de modo que no fue posible movilizar sus recuerdos en aquel momento salvo a través de las preguntas a las que fueron sometidos.

Los veintiséis testigos fueron contestando a las treinta y una preguntas del cuestionario en marzo de 1489. En general, daban respuesta afirmativa a su contenido aportando detalles que, en algunos casos, matizaban los datos aportados sin refutar nunca el contenido esencial de las preguntas. En conjunto, las respuestas de los testigos refrendan el discurso político recogido en ellas registrando todo aquello que, como afirmaba uno de los testigos: «Desia lo que dicho avia e en ello se afirmava e de lo por el dicho era publica vos e fama en el dicho lohgar e puebla de Escalante e su comarca»³³. Como pretendían probar, los vecinos de Escalante pertenecían al realengo castellano³⁴ y estaban aforados al Fuero de Vizcaya y, en consecuencia, eran libres y exentos de pagar tributos³⁵. Reclamaban para sí la titularidad de los montes, prados y pastos del entorno³⁶ y, sin embargo, se veían obligados a pagar a don Ladrón «çiertas ymposiçiones nuevas»³⁷ entre las que se encontraban la obligación

³² ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, Depositados, 7/1 (1489-1496), fol. 53 vto.

³³ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, Depositados, 7/1 (1489-1496), fol. 364.

³⁴ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, Depositados, 7/1 (1489-1496), fol. 216: «oyera desir que avia solares en el tiempo antiguo en el termino de Escalante e que eran realengos e que por conbeniençia benieran a bevir e poblar donde agora esta poblado el dicho logar».

³⁵ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, Depositados, 7/1 (1489-1496): «Que estaban aforados al fuero de Vizcaya y que los que eran aforados al dicho fuero que eran francos e esentos de pechos e tributos salvo que oyera desyr que yban a los llamamientos que los reyes los llamavan para sus guerras».

³⁶ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, Depositados, 7/1 (1489-1496), fol. 230: «dixo este testigo que veía tener e poseer los dichos montes e poner montaneros a los dichos vecinos de Escalant en los dichos montes e términos como en sus cosas propias».

³⁷ El testigo —un clérigo— no se atrevió a confirmar si les echava por fuerça o no que no lo sabe I. ALFONSO, *op. cit.*: ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, Depositados, 7/1 (1489-1496), fol. 227



de ir a moler a sus molinos³⁸, medio carro de leña³⁹, el yantar⁴⁰, una gallina⁴¹, los diezmos⁴² o el control sobre la actividad comercial⁴³. Además, les había usurpado la alcaldía⁴⁴, aunque a tenor de las declaraciones de algunos testigos en ocasiones seguían nombrando alcalde⁴⁵.

3. ENTRE EL IMAGINARIO REALENGO E HIDALGO Y LA REALIDAD DEL DOMINIO SEÑORIAL

Las declaraciones orales de los testigos fueron registradas en papel por los escribanos y desde entonces pasaron a formar parte del depósito de memoria colectiva de los vecinos de Escalante. Fueron, además, un instrumento de su futura acción política durante los años siguientes para conseguir el objetivo tantas veces soñado: desembarazarse del yugo señorial. Ahora bien, de aquel depósito de memoria formaban parte también los documentos que se habían generado en la larga relación

³⁸ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, Depositados, 7/1 (1489-1496), fol. 219: «el dicho don Ladrón fesiera las molindas que son en la dicha puebla de Escalante e desbaratara una molienda vieja que estaba cerca de la puerta e las tenia por suyas e viera a çiertos vecinos del dicho logar queuxarse de ello».

³⁹ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, Depositados, 7/1 (1489-1496), fol. 224: que siempre vio e oyo desir que los vecinos del dicho logar daban al dicho don Ladrón un carro de lenna cada uno e que después ge lo tomara por yguala que fuera entre el e el dicho conçejo a sendos medios carros pero que por fuerça que nunca oyo desir».

⁴⁰ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, Depositados, 7/1 (1489-1496), fol. 223: «avia visto que daban los dichos vecinos de Escalante una yantar al dicho don Ladrón en cada un anno empero que non sabia si ge lo echara por fuerça nin si de grado nin en que manera e que lo que en ella gastaban que non lo sabia».

⁴¹ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, Depositados, 7/1 (1489-1496), fol. 228: «que el dicho don Ladrón e su mayordomo tomaba la gallina en el dicho lugar de Escalante por siete blancas e sy la tomaba de grado o por fuerça que non lo sabía».

⁴² ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, Depositados, 7/1 (1489-1496), fol. 216: «dixo que siempre veía al dicho don Ladrón llevar las deçimas e rentas del dicho logar de Escalante», aunque nada sabía acerca de el señor tiene «tytulo alguno para ello a la qual cabsa la iglesia de la dicha puebla de Escalante non es bien servida nin regida nin los clérigos della tienen que comer nin con que se mantener».

⁴³ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, Depositados, 7/1 (1489-1496), fols. 220-221: «que oyera desir en la dicha villa de Laredo que las mercaderías que se trataban en la dicha Escalante que las trata doña Juana mujer del dicho don Ladrón e sus criadas e sy el dicho don Ladrón vedara a los vecinos del dicho logar que non traten que non sabe».

⁴⁴ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, Depositados, 7/1 (1489-1496), fol. 223: «que oyera desir que el dicho conçejo de Escalante nombraba e ponía alcalde en el dicho conçejo...e que la merindad siempre la vio tener al dicho don Ladrón e que quando alguno apelava de la tal sentencia que dava el dicho alcalde que la apelaçion siempre yva al dicho don Ladrón».

⁴⁵ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, Depositados, 7/1 (1489-1496), fol. 234: «dixo que viera en el dicho lugar de Escalante algunas beses que aunque el dicho don Ladrón estaba en Castilla que los vecinos de la dicha puebla que ponían alcalde e quando estaba allí el dicho don Ladrón asy mismo estaba con ellos a conçejo. Preguntado como viera dixo que porque fuera presente».



entre los vecinos de Escalante y su señor: la carta puebla, el recibimiento de don Beltrán y de don Ladrón de Guevara como señores de la Puebla en 1413 y en 1441, la «yguala» que alcanzaron ese mismo año con Ladrón a la muerte de su padre sobre la alcaldía y algunos tributos de reconocimiento señorial que venían pagando, el arrendamiento de los molinos y aceñas que el señor había usurpado, etc. Documentos que, en lo esencial, corroboraban los argumentos que el señor venía utilizando para oponerse al discurso de los vecinos, asentado en torno a la convicción de las gentes de la continua usurpación por el señor de sus derechos como era «publica vos e fama en el dicho logar e Puebla de Escalante e su comarca».

Los vecinos argumentaban que tanto el endurecimiento de la presión señorial como su sumisión a la imposición de los señores se debían «a la poca justicia de estos reinos»⁴⁶. Renegaban incluso de aquellas escrituras públicas que daban cuenta de su relación con el señor objetando «que si alguna escritura fue fecha en consentimiento de algunos servicios por los antecesores de los dichos mis partes a favor del dicho don Ladrón que aquella sería por justo temor e miedo de tal e por la poca justicia de estos reynos [...] e non osarían nin osaron faser otra cosa que el dicho Ladrón e su padre les mando»⁴⁷. Eran conscientes, por tanto, de que la utilización política de aquel depósito de memoria colectiva resultaba contradictoria. Los documentos registraban, ciertamente, las usurpaciones de los Guevara pero también demostraban su continuado dominio sobre aquellas tierras. Aún más, algunas declaraciones de los testigos que habían participado en la probanza, aunque fuera excepcionalmente, matizaban el discurso de los de la Puebla. Por un lado, los testigos que confirmaban que el señor tomaba por la fuerza los tributos en reconocimiento de señorío o las «nuevas ymposiçiones» fueron escasos. Por otro lado, ofrecían nuevos argumentos para explicar el prolongado dominio señorial. Así, por ejemplo, respecto al momento fundacional de la Puebla, asunto decisivo en la probanza de los vecinos, algunos de ellos aportaron información relevante desde el punto de vista judicial que, además, nos ayuda a contextualizar y entender mejor aquel oscuro momento inicial: «Oyera desir que avia cinco poblaciones en los términos de Escalante e que después oyo desir que non se podían defender [...] e que se ovieran de encomendar a un hombre que se llama Çeballos e que fueron por el e poblaran la dicha villa de Escalante»⁴⁸. Otras informaciones confirman las amenazas y los ataques que recibieron las gentes que

⁴⁶ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, Depositados, 7/1 (1489-1496): «Desde que el señor rey Juan falliesçio fasta que vuestra alteça regno siempre ovo en estos regnos muchas guerras e alborotos e muy poca justicia, especialmente en Viscaya e en sus comarcas en lo qual a causa los dichos mis partes han pagado las dichas ymposiçiones e non han podido alcanzar cumplimiento de justicia».

⁴⁷ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, Depositados, 7/1 (1489-1496).

⁴⁸ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, Depositados, 7/1 (1489-1496): fol. 252. Una información que corrobora otro testigo: «que sy eran realengos o no que non lo sabe... e que oyera desir que los maltrataban los de Ysla e les tomaban lo que tenían e que uno que se desía de Çeballos que les dixiera e mandara que se fuesen a poblar a la dicha puebla de Escalante e que allí se defenderían e que pusiese la moneda vieja que debían...» ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, Depositados, 7/1 (1489-1496), fol. 288.



habitaban esos lugares de los escuderos e hidalgos de la comarca —quizá espoleados por los Ceballos—, interesados en la llegada de nuevos pobladores:

... que eran poblados por los solares, e después por muchas syn razones que resçibian de los escuderos [...] que ovieran de faser abenença e composiçion con el dicho Ruy Peres a que se abeniesen a poblar e ayuntar en esta dicha puebla e pagasen a el e a los otros sennores que del descendiesen çiertos servicios e les otorgaran çiertas libertades las quales dixeron que fueran gauardadas e mantenidas en vida del dicho Ruy Peres e en vida de Diego Gutierrez de Çeballos ...⁴⁹.

Desconocemos los «serviçios» que se vieron obligados a prestar pero, a cambio de la cesión de los «quinnonos», los de la Puebla debían pagar 1.000 mrs. el día de San Martín del mes de noviembre, es decir, una martiniega en reconocimiento de señorío⁵⁰.

Pero el dominio señorial sobre Escalante estaba presente no solo en los documentos ya citados de toma de posesión de la Puebla (1413 y 1441) o en la concordia de don Ladrón (1441). También en otros instrumentos cruciales para el devenir de sus gentes que el señor aportó como prueba: las ordenanzas que doña Mencía de Ayala sancionó en 1390⁵¹; la queja que la propia Mencía (1410) hizo llegar a Juan II defendiendo a sus vasallos porque no habían acudido al llamamiento para servir al rey en la guerra⁵²; la petición de algunos vecinos de la Puebla a su señor (1416) para que nombrara un alcalde permitiendo a Beltrán de Guevara intervenir en el nombramiento de alcaldes⁵³; las referencias a alcaldes nombrados por los distintos señores (1437⁵⁴ y 1448⁵⁵); la entrega a censo de las ruedas y aceñas a los vecinos de Escalante (1448) en cuyo documento don Ladrón se encargó de estipular que se las cedía por ser sus «vasallos e naturales servidores»⁵⁶ o la carta que demostraba el

⁴⁹ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, F, 2605/1.

⁵⁰ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, F, 2605/1.

⁵¹ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, F, 2606/1.

⁵² «por quanto el dicho logar es solariego e yo ordene que los logares que son solariegos ... no fuesen apremiados al dicho servicio».

⁵³ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, F, 2604/1, fols. 358 y 359: «Que por quanto el concejo de Escalante hubiera puesto por su alcalde a Ruy Martínez Jobento en este anno en que estamos segund solian poner alcalde en los annos pasados, e el dicho Ruy Martínez voluntariosamente que non quería guardar los usos e costumbres que tenían e que los agraviaba de su derecho; e otrosy que andaban muchos roydos e perfidias en el dicho concejo donde se pudiera resçibir mucho mal e dapno e muertes e ocasiones e por ende que le enviaban a pedir como señor que es que les quisiese poner de remedio de justicia en antes que mas danno se fiziese en el dicho concejo».

⁵⁴ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, F, 2604/1.

⁵⁵ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, F, 2605/1.

⁵⁶ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, F, 2064/1, fols. 294 y 295: «Conozco e otorgo que do en feudo e en çenso perpetuo por siempre valedero a vos el concejo e omnes buenos vecinos e moradores que agora sodes e seredes e serán de aquí adelante por siempre jamás en la dicha mi puebla de Escalante todas las mis açeñas e molinos e molindas que yo he e herede e a mi pertenesçen aver e heredar en la dicha puebla de Escalante e en sus términos e jurediçion asy por herencia del dicho don Beltrán de Guevara mi señor e mi padre como por donaçion como por otra



pago anual del censo (1483) correspondiente a las ruedas y aceñas⁵⁷. Un conjunto de pruebas y argumentos que el procurador del señor utilizó frente al discurso alternativo al de los vecinos:

E los dichos partes contrarias non fueron nin son aforadas al fuero de Vizcaya ni son libres ni esentos, antes son vasallos solariegos del dicho don Ladrón siempre e lo fueron de los dichos sus antecesores de tanto tiempo acá que memoria de ombres no es en contrario e por aver servido a vuestra alteza con vallesteros en esta guerra contra los moros non dexan de ser vasallos solariegos del dicho su parte ...⁵⁸.

Como he señalado, la novedad de este pleito frente a otros de similares características es que don Ladrón fue sometido a interrogatorio. En el recinto de la iglesia sobre la que ostentaba el patronato, el día 31 de agosto de 1490, juró⁵⁹ y contestó a las mismas preguntas que habían contestado los testigos presentados por la Puebla. El escenario no es solo un lugar sagrado, también un lugar simbólico tanto para los vecinos —en las inmediaciones de la iglesia se encuentra el cementerio de Escalante y allí se reúne el concejo a campana tañida— como para el señor —patrón de la iglesia y receptor de los diezmos de la única parroquia del lugar—. Y para la relación entre ambos: conviene no olvidar en este sentido que el tío abuelo de don Ladrón fue el canciller Ayala, que defendió en las Cortes de Guadalajara de 1390 la estrecha relación entre el ejercicio del patronato y una suerte de reconocimiento del señorío por los parroquianos del lugar. La declaración de don Ladrón, como no podía ser de otro modo, constituye un acto de afirmación de la antigüedad del señorío sobre Escalante y reúne todo un conjunto de argumentos contrarios al discurso político que mantienen los vecinos en torno a sus aspiraciones de libertad, exención e hidalguía.

qualquier manera que sea o ser pueda asy en aguas dulces como en saladas, asy en la dicha Puebla como en los términos e jurediçion e dono vos las por a çenso e fuero como a mis vasallos e naturales servidores... por presçio e quantia de dozientas e veinte y cinco quartas de pan por la medida de la puebla de Escalante tres celemines una quarta segund que hoy día de la fecha se usa e acostumbra en la dicha puebla... el terçio de trigo e los dos tercios de borona buena e marchante de dar e tomar de mercado a mercador ..por los tercios del anno (1449)... e otro por mi por ellos ni otra persona alguna que sea no podamos ni pueda faser ni hedificar moliendas de açeñas nin molinos en los dichos ríos e aguas... e porque yo soy señor de la Puebla de Escalante e vos el dicho çonçejo e escuderos e omnes buenos sodes mis vasallos como dicho es ...vos do liçençia e abtoridad e espreso consentimiento para que podades resçibir en feudo e a çenso por el presçio e quantia de dozientas e veinte y cinco quartas de pan el terçio de trigo e los dos tercios de borona segund dicho es...».

⁵⁷ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, F, 2604/1, fol. 401.

⁵⁸ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, F, 2604/1, fol. 289.

⁵⁹ ARCh Real Chancillería de Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, Depositados, 7/1 (1489-1496), fol. 598: «... e estando presente el dicho señor don Ladrón el dicho alcalde tomo e resçibio juramento del dicho señor don Ladrón sobre la sennal de la cruz en que corporalmente puso su mano derecha en las palabras de los santos evangelios ...en forma debida de derecho en que dixo que sy la verdad dixiere que duios le ayudase en este mundo en el cuerpo e en el otro en el alma e sy la verdad negase e la mentytra dixiese que Dios todopoderoso ge lo demandase... e luego el dicho don Ladrón respondio e dixo juro e amen».



En mayo de 1490, el fiscal abrió una nueva causa en torno a la pertenencia de Escalante a la Corona, tal y como reclamaban los vecinos. Se iniciaba de ese modo una nueva investigación con declaraciones de treinta y dos testigos procedentes de distintos lugares de la comarca, focalizada especialmente sobre los orígenes de la Puebla⁶⁰ —en particular si era o no de realengo, como el resto de lugares comarcanos⁶¹—, los servicios prestados a los reyes en las distintas guerras⁶², su adscripción al Señorío de Vizcaya⁶³, el nombramiento de alcaldes y escribanos y el incremento de los tributos de reconocimiento del dominio señorial en los términos ya señalados, el maltrato y las amenazas por reclamarse realengos⁶⁴, y la poderosa condición y presencia en la tierra de Ladrón y Beltrán⁶⁵.

Si los testigos reafirmaron el discurso político de los vecinos, los presentados por don Ladrón, por el contrario, afirmaron el *antiguo* dominio señorial de los Guevara sobre la villa, la condición solariega de sus vecinos desde el momento de la concesión de la carta puebla, el acuerdo entre el señor y los vecinos para nombrar

⁶⁰ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, F, 2606/1, fol 134: «Oyera desyr a muchos omnes antiguos que la dicha Puebla de Escalante se poblara al tiempo que fuera poblada de los valles de Escalante e se venían a poblar a la dicha puebla por miedo de muchos ladrones e que en aquel tiempo los roban e tomaban lo suyo a donde bevan e que poblaran en la dicha puebla segund se contiene en una carta de población que le mostraron». Otro testigo declaraba: «dixo este testigo que oyera desyr [a varios vecinos de Castillo] donde este testigo es vesyno que la Puebla de Escalante era realenga e por las guerras grandes que andaban ...que les comian lo que tenían e que moravan por los solares e que avía quatro pueblas la una que desyan Sant Roman e la otra que desyan Sant Juan de Ordial e la otra Borredo?? E que la otra que no sabe como se desya e que oyo desyr a su padre de este testigo que quando ovieran de venir a poblar que le avian de dar mill maravedies de monedad vieja...»: ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, F, 2606/1, fol. 137.

⁶¹ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, F, 2606/1, fol. 171: «Sy saben que todos los lugares comarcanos del dicho lugar de Escalante Argoños e Noja e Castillo, e Maruelo e Ballesteros e Ambroso e Barsena Çasero son realengos e de la Corona real».

⁶² ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, F, 2606/1, fol. 140: «Este testigo avía visto asaz de veces yr los de Escalante a repartir los ballesteros que enviaban a demandar los reyes nuestros señores a la Junta General de Trasmiera e que allí llevaban su repartimiento de los ballesteros que les cupía e que sabe que esta guerra de Granada han enviado los del dicho lugar de Escalante ballesteros a servir a sus altas e que moriera alla un nombre que se llamaba Pero tendero».

⁶³ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, F, 2606/1, fol. 146: «Oyera desyr que era aforado al fuero e uso de Vizcaya e que lo oyo desyr a muchos omnes antiguos e a su padre e a sus avuelos deste testigo e que vio este testigo que el dicho don Ladrón avía querido sacar los vesinos del dicho fuero e uso e ellos contradesyrgelo e esto que lo viera». En consecuencia: el dicho condado de Vizcaya e lugares aforados al dicho fuero non han reconocido nin reconocen a otro señor alguno salvo a vuestra alteza e a los reyes antecesores» (fol. 164).

⁶⁴ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, F, 2606/1, fol. 171: «Siendo realengos e de la corona ral el dicho don Ladrón e don Beltrán su padre lo querían fazer solariegos e sobre ello ...por diversas vezes amenazaron e maltrataron a los vecinos e moradores de la dicha puebla e les fazían males e dannos».

⁶⁵ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, F, 2606/1, fol. 166: «Item, sy saben que los dichos don Ladrón e don Beltrán su padre siempre fueron e avyan seydo caballeros poderosos emparentados en las montañas e valle de Escalante e tanto e por tal manera que aunque los vecinos de la dicha puebla reclamaran non alcançaran nin podían alcanzar cumplimiento de justicia».



alcaldes, el continuado ejercicio de la justicia civil y criminal, la permanente recaudación de los tributos exigidos en reconocimiento del dominio señorial y el buen trato dispensado a sus vasallos, como correspondía a un buen señor:

... que el dicho Ladrón de Guevara su parte después aca que suçedio en el sennorio de la dicha villa e puebla de Escalante ha tratado e trata tan bién e tan cumplidamente y con tanto amor a los vecinos de la dicha villa sus vasallos como el señor que en este reyno a sus vasallos ha tratado e trata e que nunca les ha llevado nin lleva salvo aquello que de tiempo inmemorial a esta parte solian dar a sus antecesores e que aunque de aquello al tiempo que de sennorio suçedio que se fiso mucha quita e gratia e que siempre ge lo ha asy guardado»⁶⁶.

Los argumentos del señor triunfaron finalmente. La sentencia de los jueces de la Real Chancillería el 17 de diciembre de 1490 fue contundente:

Fallamos que el dicho conçejo, alcaldes, regidores, oficiales e omnes buenos de la dicha Puebla de Escalante que non probaron su demanda y replicaciones nin cosa alguna que les aproveche e damos e pronunçiamos su yntençon por non provaada, por ende que debemos absolver e absolvemos al dicho don Ladrón de Guebara de la demanda contra el puesta por parte del dicho conçejo e omnes buenos de la dicha Puebla de Escalante e que debemos mandar e mandamos al dicho conçejo e omnes buenos que estén por la escriptura de ygoala e compusyçon que entre ellos e el dicho don Ladrón paso en el anno de mil e quatroçientos e quarenta e un annos e la cumplan segund se en ella contiene eçebto en lo de la lenna contenido en la dicha escriptura... E por quanto la parte del dicho conçejo litigo mal e como non devía condenamosle en las costas derechamente fechas en este dicho pleito por el dicho don Ladrón ...⁶⁷.

Los pleitos entre los vecinos de Escalante y su señor continuaron. Juan de Guevara, hijo de don Ladrón de Guevara, tomó posesión del señorío en 1495⁶⁸. Durante los años siguientes se sucedieron al menos dos pleitos en torno a los mismos problemas por los que vecinos habían demandado a su padre en 1489. En el primero de ellos consiguieron anular en 1513 la obligación de llevar a moler su pan a las aceñas del señor y revocar la nueva obligación de presentar las cuentas a los oficiales del ayuntamiento⁶⁹. En el segundo, cuya sentencia está fechada en 1530, el señor mantuvo la elección del alcalde, la jurisdicción sobre Escalante y el control junto a los vecinos del monte Hano, pero los vecinos ratificaron la libertad de moler su trigo allá donde quisieran y la exención de las siete llandes de paja y las gallinas⁷⁰,

⁶⁶ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, F, 2606/1, fol. 194.

⁶⁷ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, F, 2604/1, fol. 449.

⁶⁸ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, F, 2605/1, fol. 202.

⁶⁹ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, F, 2605/1, fol. 104.

⁷⁰ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, F, 2604/1, fol. 5 a 8.



asunto sobre el que en 1514 habían llegado al acuerdo de no volver a pagar más a cambio de 70.000 mrs⁷¹.

4. CONCLUSIONES

He tratado de mostrar a través de este estudio de caso la compleja relación entre los vecinos de Escalante y los señores de la Puebla al final de la Edad Media. Ni rastro de violencia más allá del momento fundacional de la villa cuando quienes vivían en las aldeas cercanas a Escalante, impelidos quizá por los Ceballos, se vieron obligados a situarse bajo la protección de estos últimos. Ni el señor ni los vecinos, a tenor de los datos disponibles, utilizaron la violencia, aunque probablemente los últimos sufrieron las amenazas e injurias de sus poderosos señores.

A mi juicio pueden distinguirse tres etapas en la evolución de las relaciones entre ambos. En los primeros años (1308-1372), desde la creación de la Puebla hasta el final del señorío de Elvira de Cevallos, fue produciéndose la instalación de los nuevos vecinos en la villa y el desarrollo de las instituciones. De acuerdo con las declaraciones de los testigos, los señores habrían respetado los usos y costumbres que fueron estableciéndose a partir de la carta puebla. Durante la segunda, desde finales del siglo XIV hasta los años ochenta del siglo XV, los vecinos buscaron el acuerdo tratando de mitigar las condiciones del dominio señorial, que se había acentuado desde finales del siglo XIV. No siempre lo consiguieron pero así deben interpretarse, por ejemplo, las ordenanzas sancionadas por doña Mencía en 1390 y don Beltrán en 1415: no conocemos con precisión el contexto de su elaboración pero todos los datos apuntan a que la acción política de los vecinos consiguió modular, ordenar los términos de la relación entre vecinos y señor trasladados a la vida cotidiana de la Puebla. Así interpreto también la concordia o *ygoala* que alcanzaron con don Ladrón en 1441. Los textos y el discurso señorial presentan la concordia como una graciosa concesión del titular del señorío, que, sin duda, tuvo la inteligencia de ceder, aunque fuera levemente, en algunos asuntos que los vecinos consideraban injustificables. Pero el acuerdo era buscado también por los vecinos. Finalmente, durante la tercera etapa, que se inicia en los años ochenta del siglo XV, los vecinos, para intentar desembarazarse del dominio señorial acuden a la justicia real. Lo hacen coincidiendo con la progresiva imposición de la autoridad real y de la justicia pública ejecutada por oficiales fieles a la Corona —en este caso el corregidor de las Cuatro villas— y ajenos a la justicia privada de los señores. Como se ha indicado, no consiguen su objetivo principal, pero sí conquistas parciales habitualmente asociadas, como en otras villas cantábricas sometidas al yugo señorial, a las «nuevas ynpusiciones» introducidas por los señores durante el siglo XV: las cargas de leña, la libertad de moler, etc.

A lo largo de tan dilatado periodo, el discurso político de los vecinos y del señor fue nutriéndose, por un lado, de los hechos que determinaron la relación entre

⁷¹ ARCh Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez, F, 2605/1, fol. 115.



ambos —la carta puebla, las ordenanzas de 1390, las tomas de posesión de los distintos señores, la concordia de 1441—. Hechos que se plasmaron en documentos que fueron utilizados por ambos contendientes en el enfrentamiento político y judicial antes y después de 1489 y que finalmente inclinaron la balanza de la justicia a favor del señor. Los vecinos tomaron como estandarte la carta puebla de Escalante, en la que no se reconocían otros derechos al señor que el pago de 1.000 mrs. anuales. El señor utilizó como escrituras probatorias de sus derechos el resto de los documentos que demostraban la continuidad de su señorío y los acuerdos con los vecinos⁷², custodiadas en los «archivos familiares» de Mencía, Beltrán y Ladrón desde finales del siglo xiv⁷³. Pruebas que sumadas, a la postre, fueron esenciales en su victoria judicial en 1490.

Por otro lado, especialmente en el caso de los vecinos, a partir de los años ochenta del siglo xv, utilizaron todos los medios a su alcance para instaurar y cimentar una memoria colectiva que justificara su discurso antiseñorial y pudiera ser utilizada judicial y políticamente para reivindicar sus derechos consuetudinarios usurpados por el señor y respaldar los principales argumentos que lo trababan en el imaginario que pretendían alcanzar: una villa sin señor en el realengo castellano, la consideración como hidalgos al igual que sus vecinos, libres de tributos señoriales y de obligaciones serviles, propietarios del monte y de la leña de sus bosques, de los prados y pastos utilizados por sus ganados, de los molinos y presas, con capacidad para nombrar a sus alcaldes y oficiales sin someterse a la voluntad del señor.

En ambos casos el papel de la memoria escrita resulta decisivo. En primer lugar, la registrada en los documentos presentados por las partes en el pleito. Y, en segundo lugar, las probanzas elaboradas a partir de las declaraciones de los testigos propuestos por los vecinos o por el fiscal del rey. Testimonios orales recopilados por los escribanos que fueron posteriormente utilizados por los procuradores de la Puebla en los alegatos presentados ante los jueces confrontando con el discurso del señor. Unos y otros formaban parte de un depósito de memoria contradictorio que será

⁷² Escrituras depositadas en el archivo familiar de los Ceballos, Ayala y Guevara desde muy temprano, como demuestra el testamento de Beltrán de Guevara: R. PÉREZ BUSTAMANTE, «El condado de Tahalú y el señorío de la villa de Escalante: configuración de un dominio solariego en la Trasmiera medieval (1431-1441)». *Cuadernos de Trasmiera*, vol. I (1988), pp. 51-60.

⁷³ En el testamento de don Beltrán se registran, entre otras, las siguientes noticias: «Otro sí por cuanto en las arcas de mi señora y mi madre de doña Mencía se halló un codicilio suyo no sinado nin firmado e borrado en muchos lugares y lo debe tener la señora de Guevara e si ella no lo tiene sea preguntado a Andrés Fernández de Miñano escribano de Vitoria e a los registros de Juan Pérez de Oña escribano así mismo de Vitoria e al bachiller Juan Pérez de Lequeyto e visto el dicho codicilo si se fallare que debe ser cumplido de derecho...»; «...que estas bulas fallaran en las arquillas de mi escritorio. Otro sí fallaran en mis escrituras dos obligaciones...»; «...e si algunas cartas de obligaciones de tiempo de mi señora e mi madre doña Mencía paresciere entre mis escrituras sobre algunas personas de Escalante o de Valdáliga mando que no sea demandado lo en ellas contenido por cuanto entiendo que son pagados...»; «Otro sí mando que un escrito que fallarán en mi escribanía en que se contiene que den a ciertos pobres de vestir que lo cumplan según por el contiene...». R. PÉREZ BUSTAMANTE, «El condado de Tahalú...», pp. 51-60.



utilizado por ambos contendientes confrontando con los hechos y los argumentos la acción política y judicial del presente y del futuro. Un depósito de memoria que nos habla del fortalecimiento de la identidad social de la comunidad de Escalante y de la complejidad de las organizaciones y de las relaciones sociales también en la cornisa cantábrica, donde, aunque se había generalizado la condición hidalga entre sus habitantes, persistía la realidad del dominio señorial en amplias áreas de la misma, como ocurrió en la Puebla de Escalante durante los dos últimos siglos de la Edad Media.

RECIBIDO: diciembre 2015; ACEPTADO: mayo 2016



OBRAS CITADAS

- ALFONSO, Isabel, «Memoria e identidad en las pesquisas judiciales en el área castellano-leonesa medieval», en José Antonio Jara G. Martín e Isabel Alfonso (eds.), *Construir la identidad en la Edad Media. Poder y memoria en la castilla de los siglos VII a XV*. Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha, 2010, pp. 249-280.
- ALFONSO, Isabel y Cristina JULAR, «Oña contra Frías o el pleito de los cien testigos: una pesquisa en la Castilla del siglo XIII». *Edad Media. Revista de Historia*, vol. 3 (2000), pp. 61-88.
- AYERBE, M.^a Rosa, *Historia del condado de Oñate y señorío de los Guevara (ss. XI-XVI), Aportación al estudio del régimen señorial en Castilla*. San Sebastián, Diputación Foral de Guipúzcoa, 1985.
- BECEIRO, Isabel, «El escrito, la palabra y el gesto en las tomas de posesión señoriales». *Studia Historica, Historia Medieval*, vol. 12 (1994), pp. 53-82.
- BLOCH, Marc, «Mémoire collective, tradition et coutume. À propos d'un livre récent». *Revue de Synthèse Historique*, vol. XL (1925), pp. 118-120.
- BURKE, Peter, *Historia y teoría social*. Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- CANTARELL, E. y M. COMAS (eds.), *La escritura de la memoria: los registros*. Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 2011.
- CAPITANI, Ovidio, «La memoria storica», en *Roma nell'Alto Medioevo*. Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo di Spoleto, 2001, pp. 1-29.
- DACOSTA, Arsenio, Ramón PRIETO y José Ramón DÍAZ DE DURANA (eds.), *La conciencia de los antepasados. La construcción de la memoria de la nobleza en la Baja Edad Media*. Madrid, Marcial Pons, 2014.
- El «Libro del linaje de los señores de Ayala» y otros textos genealógicos: *Materiales para el estudio de la conciencia del linaje en la Baja Edad Media*. Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2007.
- DÍAZ DE DURANA, José Ramón y Jon Andoni FERNÁNDEZ DE LARREA, «Las villas cantábricas bajo el yugo de la nobleza. Consecuencias sobre los gobiernos urbanos durante la época Trasmárama», en J.M.^a Monsalvo (ed.), *Sociedades urbanas y culturas políticas en la baja Edad Media castellana*. Salamanca, Ediciones Universidad, 2013, pp. 40-70.
- ESCALONA, Julio, «Lucha política y escritura. Falsedad y autenticidad documental en el conflicto entre el monasterio de Santo Domingo y el burgo de Silos (ss. XIII-XIV)», en *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV*. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2004, pp. 205-252.
- FENTRESS, James y Chris WICKHAM, *Memoria social*. Madrid, Cátedra, 2003.
- FERNÁNDEZ DE LARREA, Jon Andoni y José Ramón DÍAZ DE DURANA (eds.), *Memoria e Historia: utilización política en la Corona de Castilla al final de la Edad Media*. Madrid, Sílex, 2010.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel, «¿Atomización? de las investigaciones y ¿regionalismo? de las síntesis en Historia Medieval de España: ¿búsqueda de identidades o simple disminución de escala?», en *La historia medieval hoy: percepción académica y percepción social. XXXV Semana de Estudios Medievales, Estella 21-25 de julio de 2008*. Pamplona, 2009, pp. 343-380.
- GEARY, Patrick J., *Phantoms of Remembrance: Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*. Princenton, Princeton University Press, 1996.
- HALBWACHS M., *La mémoire collective*. París, PUF, 1968.



- LE GOFF, Jacques y Jean Claude SCHMIDT (coords.), *Diccionario razonado del Occidente Medieval*. Madrid, Akal 2003.
- MARTÍNEZ SOPENA, Pascual y Ana RODRÍGUEZ (coords.), *La construcción medieval de la memoria regia*. Valencia, Universitat de València, 2011.
- MATE, Reyes, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Madrid, Trotta, 2006.
- MUNITA, José Antonio y José Ángel LEMA (eds.), *La escritura de la memoria. Libros para la administración*. Bilbao, EhuPress, 2013.
- NORA, Pierre (dir.), *Les lieux de mémoire*. 3 vols., París, Gallimard, 1997.
- OLIVA, Hipólito Rafael, «Rituales de posesión en las comunidades campesinas castellanas a fines de la Edad Media», en Carlos Reglero (coord.) *Poder y sociedad en la baja Edad Media hispánica. Estudios en homenaje al profesor Luis Vicente Díaz Martín*, I. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2002, pp. 481-494.
- PÉREZ BUSTAMANTE, Rogelio, «El condado de Tahalú y el señorío de la villa de Escalante: configuración de un dominio solariego en la Trasmiera medieval (1431-1441)». *Cuadernos de Trasmiera*, vol. I (1988), pp. 51-60.
- Pesquisa de Cabitos*. Estudio, transcripción y notas de Eduardo Aznar Vallejo, Las Palmas de Gran Canaria, Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1990.
- RICOEUR, Paul, «Histoire et mémoire: l'écriture de l'Histoire et la représentation du passé». *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 55, núm. 4 (2000), pp. 731-747.
- *La memoria, la historia y el olvido*. Madrid, Trotta, 2003.
- RÍOS, M.^a Luz, El valor de las escrituras: resolución de conflictos entre señores y campesinos en la Galicia bajomedieval». *Edad Media. Revista de Historia*, vol. 11(2010), pp. 151-171.
- RODRÍGUEZ, Elena y Antonio GARCÍA (eds.) *La escritura de la memoria: los cartularios*. Huelva, Universidad de Huelva (Collectanea, 158), 2011.
- SAN MIGUEL, Enrique, *Poder y territorio en la España cantábrica. La baja Edad Media*. Madrid, Dykinson, 1999.
- SESMA, José Ángel, «La creación de la memoria histórica: una selección interesada del pasado», en José Ignacio de la Iglesia Duarte (ed.), *Memoria, mito y realidad en la historia medieval*. Logroño, 2003, pp. 13-32.
- SOLÓRZANO, Jesús Ángel, «El fenómeno urbano medieval en Cantabria». *Micromegas*, vol. 3 (2002), pp. 297-298.
- TODOROV, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*. Barcelona, Paidós Ibérica, 2000.
- TRAVERSO, ENZO, *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*. Madrid, Marcial Pons, 2007.



LA MEMORIA PÉTREA EN LA CASTILLA BAJOMEDIEVAL: REYES Y CABALLEROS*

Marta Cendón Fernández
Universidad de Santiago de Compostela

RESUMEN

A través de la evolución del concepto de memoria y monumento se puede comprender el fenómeno de recuperación del sepulcro en la Baja Edad Media, como una petrificación de la condición moral y social de individuos o grupos. Y es que en los conjuntos funerarios quedan plasmados aspectos como la humildad o la caridad, virtudes cuya práctica contribuye a alcanzar la inmortalidad celeste, mientras que la heráldica o la ubicación del sepulcro sirven para favorecer la inmortalidad terrestre. Exequias y monumentos funerarios han ayudado a mantener la memoria regia, mientras que, en el caso de los caballeros, su indumentaria es un reflejo claro de su condición, tanto como hombres de guerra como *miles Christi*.

PALABRAS CLAVE: memoria, sepulcro, Baja Edad Media, rey, caballero.

ABSTRACT

«Stony memory in late medieval Castile: Kings and knights». Through the evolution of the concepts of memory and monument we can understand the phenomenon of recovery of tombs in the late Middle Ages, as a reflect of moral and social status of individuals or groups. In the graves there are reflected aspects such as humility or charity, virtues whose practice contributes to the celestial immortality, while heraldry or location of the grave are used to promote terrestrial immortality. Obsequies and funerary monuments have helped to keep the royal memory, and in the case of the knights, their clothes show their status, both as men of war and as *Miles Christi*.

KEYWORDS: Memory, tombs, late Middle Ages, King, knight.



0. INTRODUCCIÓN

El monumento funerario es, sin duda, uno de los referentes que mejor explican el deseo del hombre por trascender al olvido, y sus ansias de inmortalidad en una sociedad donde ha podido desempeñar una posición relevante. Tal suele ocurrir con los monarcas, la alta nobleza y las más elevadas dignidades eclesiásticas¹. Pero progresivamente también otros grupos sociales desean formar parte de esa élite privilegiada a la hora de conservar su memoria. Y así, burgueses² y estratos inferiores dentro de la nobleza y la Iglesia acabarán contando con monumentos funerarios que hagan permanecer su recuerdo. Incluso los artesanos dispondrán, con frecuencia, de laudas que evitan su anonimato, consignando nombres y profesiones³. No obstante, las pautas artísticas estarán marcadas por los conjuntos sepulcrales de quienes, ostentando el poder, pueden acudir a los talleres más prestigiosos del momento, en busca de mano de obra cualificada que atienda sus deseos. En realidad no siempre será posible, pues son frecuentes los casos en los que los sepulcros corresponden a épocas posteriores al fallecimiento del personaje, pero, en general, aquellos que ocupan las capas más elevadas suelen poseer los monumentos más suntuosos.

El período al que nos vamos a referir es la Baja Edad Media, si bien el interés por preservar la memoria es algo que se rastrea desde la Antigüedad. El culto a los muertos ha contribuido a la constitución de las primeras sociedades al establecer una solidaridad entre el presente y el pasado que les confiere un carácter de permanencia y perpetuidad, donde el cementerio o la tumba serán signos permanentes de la ocupación humana. Como ya señaló Viollet-le-Duc, las distintas civilizaciones han manifestado sus creencias en otra vida por el modo en que han tratado a los muertos: «Supprimez toute idée de la durée de l'individu au delà de l'existence terrestre, et le tombeau n'a plus raison d'être», y añade: «Le jour où un peuple cessera de perpétuer l'individualité des morts par un monument, un signe quelconque, la société, telle du moins qu'elle a vécu depuis les temps historiques, aura cessé d'exister»⁴. Por su parte, Erlande-Brandenburg señalaba que ya desde los tiempos más antiguos, el medio más seguro de traer el recuerdo de un muerto a la memoria de los vivos era

* Esta investigación se enmarca dentro del proyecto «Las catedrales gallegas en la Edad Media: espacio, imagen y cultura», Ministerio de Ciencia e Innovación, dentro de los Proyectos de Investigación Fundamental no Orientada HAR2012-37249.

¹ M. CENDÓN FERNÁNDEZ, «La muerte en Galicia durante la Edad Media», en *Galicia Terra Unica. Galicia románica e gótica*. Ourense, Xunta de Galicia, 1997, pp. 315-323.

² D. BARRAL RIVADULLA, «El medio urbano como expresión compleja de actitudes», en M. NÚÑEZ (coord.), *Arte y poder en la Galicia de los Trastámara: la provincia de La Coruña*. Santiago de Compostela, Tórculo Ediciones, 2000, pp. 173-232.

³ D. BARRAL RIVADULLA, «Menestrales, mentalidades y su reflejo en el arte bajomedieval gallego», en *Semata. Comerciantes y artesanos*, vol. 12 (2001), pp. 387-410.

⁴ E. VIOLLET-LE-DUC, «Tombeau», en *Dictionnaire d'Architecture*, tomo IX, París 1868, p. 21.



elevar sobre su tumba un signo distintivo: la simple cruz con el nombre del difunto, símbolo tan presente aún hoy, prolonga una larga tradición⁵.

1. MEMORIA Y *MONUMENTA*

Si partimos del mundo romano, Ariès ha recogido la existencia de tres fenómenos en relación con las tumbas: una coincidencia entre la tumba aparente y el lugar en que el cuerpo ha sido depositado; una voluntad de definir mediante una inscripción y con un retrato la personalidad viviente del difunto; y, finalmente, una necesidad de perpetuar el recuerdo de esa personalidad asociando la inmortalidad escatológica a la conmemoración terrestre⁶. Los romanos no colocaban las tumbas en un lugar tranquilo y solitario, sino a orillas de las calzadas a la salida de las ciudades, donde los transeúntes podían contemplarlas y admirarlas. Algunas eran grandiosas e impresionantes y parecían casas en pequeño; otras eran mucho más sencillas. Era una costumbre corriente decorarlas con guirnaldas de flores y colocar ofrendas de vino y comida delante de ellas.

Herklotz, a su vez, ha definido la tumba para la sociedad romana como una *domus aeterna*, en sentido literal, e insiste en su función de mantener vivo el recuerdo de un individuo, de tal manera que este pueda ser engrandecido y pueda servir como ejemplo a imitar⁷. En su opinión, este concepto se mantiene vivo hasta el siglo V, momento en el que con el cristianismo la tumba adquiere un nuevo significado. Desde el principio, los cristianos se enterraban en los subterráneos y catacumbas próximos *ad sanctos*, a los mártires, de tal modo que, como señala Carderera, «en torno de aquellos cuerpos venerables, con la consoladora fe y esperanza de la resu-

⁵ A. ERLANDE-BRANDENBURG, *Le roi est mort*. París, Bibliothèque de la Société Française d'Archéologie, Arts et Métiers Graphiques, 1975, p. 109.

⁶ PH. ARIÈS, *El hombre ante la muerte*. Madrid, Taurus, 1984, p. 174.

⁷ I. HERKLOTZ, «*Sepulcra*» e «*Monumenta*» del Medioevo. Roma, Edizioni Rari, Nantes, 1990, pp. 13-15: «Anche se il ruolo del sepolcro nel culto dei morti presupponeva che il luogo di sepultura fosse rintracciabile e riconoscibile come quello di un determinato individuo, ciò non esigeva tuttavia, di per sé lo sfoggio artistico proprio dell'epoca romana. Volendo spiegare la grande importanza delle opere sepolcrali nell'ambito della produzione artistica dell'Antichità ci si imbatte inevitabilmente in un altro aspetto della sepoltura, cioè nella sua desinazione profana, rappresentativa. Il proposito di tener vivo il ricordo terreno del defunto, di tramandare alle generazioni future la sua fama, sia essa effettivamente esistita o solo vagheggiata, di 'reclamizzare' il defunto e la sua famiglia all'interno della loro cerchia sociale, questi dovettero essere in realtà gli impulsi che portarono al formarsi dell'arte sepolcrale antica. E noto che una parte consideravole della produzione artistica romana è da ricondursi alla preoccupazione di erigere un segno evidente di ringraziamento e ricordo a coloro che avevano reso egregiamente dei servizi allo Stato: ecco i monumenti, il cui compito consisteva contemporaneamente nello stimolare il pubblico all'imitazione di tale esempio», p. 15.



rrección, la muerte no se les presentaba horrorosa como a los paganos, sino como un tránsito dulce a la vida eterna»⁸.

Es cierto que el sentido de la muerte ha variado, y con él, el de la tumba; con el cristianismo prima el aspecto escatológico y el culto a la memoria se expresa sobre todo a través de las oraciones que buscan la salvación del individuo en el más allá⁹. Desde el siglo V, pues, predominarán las tumbas anónimas y esta es todavía la tendencia generalizada en los siglos VIII y IX, si bien, como señala Ariès, «la antigua relación entre las inmortalidades celeste y terrestre ha persistido en los casos excepcionales Ulpiano de los reyes o de los santos, objetos de veneración pública»¹⁰.

Es preciso recordar que ya desde el siglo III estaba bien expresada la diferencia entre *sepulcrum* y *monumentum*. Así, el jurista definía: «Sepulcrum est ubi corpus ossave homonis condita sunt... Monumentum est, quod memoriae servandae gratia existat»¹¹. A su vez, el concepto de *monumentum* está en relación con el de memoria, que en el uso lingüístico antiguo podía referirse tanto al *monumentum*, conjunto constructivo o escultórico, como al recuerdo de un hombre, su fama cara a la posteridad.

Con el inicio de la era cristiana la interpretación es diferente; en la Alta Edad Media los edificios fúnebres eran solo considerados como *memoriae* si en ellos se acogían los restos de alguien realmente digno de recuerdo: en primer lugar, los mártires, y en algún caso, los santos. Asimismo se utilizaba dicho término en sentido litúrgico indicando la conmemoración del difunto en la misa o en la plegaria. Este último empleo perduró a lo largo de toda la Edad Media, y parece que su significado antiguo de recuerdo de cara a la posteridad se mantuvo en los escritos históricos que debían preservar del olvido las empresas del hombre. Ya en el siglo XII puede aparecer desprovisto del sentido litúrgico-religioso, y como antítesis del también antiguo, *damnatio memoriae*¹². A partir de este siglo se puede apreciar el cambio, no solo en el aspecto terminológico, sino también en el artístico, y si los Padres de la Iglesia se mostraban contrarios a que el arte sirviese para glorificar al individuo, ahora la Iglesia no polemiza con respecto a la Antigüedad¹³.

En consonancia con estas transformaciones, la tumba visible reaparece. A principios del siglo XIII Boncompagno da Signa realiza una recopilación de tumbas de sus contemporáneos, confrontándolas con obras de otras épocas y pueblos, y llega a la conclusión de que cinco pueden ser los motivos que llevan a decorar las

⁸ V. CARDERERA Y SOLANO, «Reseña histórico-artística de los sepulcros nacionales desde los primeros reyes de Asturias y León hasta el reinado de los Reyes Católicos». *BRAH*, tomo LXXIII (1918), p. 227.

⁹ I. HERKLOTZ, *op. cit.*, trata estos aspectos en las páginas 28-34, incidiendo en el cambio que se observa desde S. Agustín, p. 16.

¹⁰ Ph. ARIÈS, *op. cit.*, p. 174.

¹¹ I. HERKLOTZ, «*Sepulcra*» e «*Monumenta*», p. 16.

¹² *Ibidem*, pp. 218-9. Para una ampliación a esta nota véase, A. VAUCHEZ, *La spiritualité du moyen âge occidental. VIII-XII siècles*. París, Presses Universitaires de France, 1975, y O. GIORDANO, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid, Gredos, 1983.

¹³ Véanse ejemplos en I. HERKLOTZ, *op. cit.*, pp. 216-217.

tumbas de los difuntos: «Perché così si usava fare fin da epoca antica (*consuetudo*); ma anche per pietà (*devotio*): per l'affetto che si provava per gli estinti (*dilectio*); per rispetto verso chi aveva meritato un tale onore (*merita personarum*); e, infine, per il puro desiderio de gloria che è proprio dell'uomo (*inanis glorie appetitus*)»¹⁴.

Por consiguiente, la exaltación del difunto era uno de los motivos que tanto en la Antigüedad como en el siglo XIII llevan a la realización de sepulcros, de tal modo que para Ariès la tumba era un medio de asegurar la permanencia del difunto a la vez en el cielo y sobre la tierra, pues su ostentación —que aumentó entre los siglos XII y XVI para disminuir enseguida— traduce la voluntad de proclamar a la humanidad la gloria inmortal del difunto; gloria que proviene tanto de la proeza caballeresca como de la erudición humanista, o de la práctica de las virtudes cristianas¹⁵.

En realidad, la tumba es un reflejo de la calidad moral del difunto, pero también de su condición social. Herklotz insiste en que las fuentes medievales mencionan repetidamente la función del monumento funerario como signo de poder¹⁶, y la diferencia que antes se señalaba, entre *sepulcrum* y *monumentum*, vuelve a ser objeto de precisiones; Alcuino los emplea con su primitivo significado, pero poco a poco el sepulcro va a indicar, sobre todo, el lugar donde se colocaría el cuerpo, que a veces no coincide con el *monumentum* como signo visible; así, hacia 1300 se habla de *monumentum* como «*aliud hedificium supra sepoltura*»¹⁷. En este sentido, es preciso indicar que la costumbre, presente en el mundo francés y en el hispano con Fernando III y Alfonso X, de separar el corazón y las vísceras, originó la existencia de varios *monumenta* donde se destacase la presencia de determinado personaje. De hecho, en el testamento de este último se indica:

E otrosi mandamos, que luego que finaremos, que nos saquen el corazon e lo lleven a la sancta tierra de Ultramar, e que lo sotierren en Iherusalem, en el monte Calvario, alli do yazen algunos de, nuestros abuelos, e si levar non lo pudiesen que lo pongan en algund lugar do esté fasta que Dios quiera que la tierra se, gane e se pueda levar en salvo. Esto tenemos por bien, e mandamos que faga don Frey Juan, teniente de las vezes del maestre del Temple en los reinos de Castilla, et de Leon, et de Portugal, porque es conosciado de nuestro señorío, et se, tovo con nusco el tiempo que todos los maestros de las otras ordenes nos desconocieron. E mandamos a este cavallero de nuestro cuerpo todas las nuestras camaras que traemos de nuestro guisamiento, et demas mil marcos de plata, para dar en capelbnia do canten capellanes missas cada dia por siempre por nuestra alma en el sepulcro sancto, quando Dios quisiere que lo ayan cristianos, o en él o en el logar do estoviere nuestro corazon... Mandamos otrosi que cuando sacaren el nuestro corazon para llevarlo a la Sancta tierra de Ultramar, segund que es ya dicho, e que saquen lo otro de nuestro cuerpo e lo lleven a enterrar al monesterio de Sancta Maria la Real de Murcia, o a do el nuestro

¹⁴ *Ibidem*, p. 220.

¹⁵ Ph. ARIÈS, «Richesse et pauvreté devant la mort au moyen âge», en *Essais sur l'histoire de la mort en Occident. Du moyen âge à nos jours*. París, Seuil, 1975, p. 90.

¹⁶ I. HERKLOTZ, «Sepulcra» e «Monumenta», p. 221.

¹⁷ *Ibidem*, p. 230.



cuerpo oviere a ser enterrado, que lo metan todo en una sepultura assi como si nuestro cuerpo fuese y a yazer, si el monesterío fuere en aquel estado que lo nos establecemos e devemos estar; e sy non, mandamos que, fagan esto en la iglesia mayor de Sancta Maria de Sevilla. Otrosi mandamos que si nuestro cuerpo fuere, y enterrado en Sevilla, que sea y dada la nuestra tabla que fezimos fazer con las reliquias a honrra de Sancta María, e que la trayan en la procesion en las grandes fiestas de Sancta Maria... Otrosi mandamos que todos los libros de los cantares de loor de Sancta Maria sean todos en aquella iglesia do nuestro cuerpo se enterrare, e que los fagan cantar en las fiestas de Sancta María¹⁸.

Dos meses más tarde, Alfonso X dictaba su codicilo, fechado a 10 de enero de 1284, donde se ocupa de sus deudas, del destino de sus restos y de sus libros y objetos personales más preciados, que debían permanecer donde enterrasen su cuerpo: el *Espejo Historial*, regalo de su consuegro san Luis de Francia; la tabla de reliquias o *Tablas Alfonsies*, que se custodian aún en el tesoro de la catedral de Sevilla, y, la joya de su Biblioteca, los libros de los *Cantares de los Miraglos e de Loor de Sancta María*, es decir, el libro de las *Cantigas de Santa María*, que se guardó en la catedral hispalense hasta tiempos de Felipe II.

Finalmente su cuerpo fue depositado en la catedral de Sevilla, donde yacía su padre, y su corazón en la catedral de Murcia¹⁹. En ambos casos, los *monumenta* son de época moderna.

El *monumentum* adquiere también en los siglos XII y XIII una nueva definición por parte de los liturgistas: «*Monumentum dicitur, quia monet mentem cuiuslibet inspicientis, ut recordetur, quod cinis est et in cinerem revertetur*»²⁰. En consecuencia, más que recordar al difunto sería para los vivos un *memento mori*²¹; en este caso la intención moralizante sería clara.

Pero el concepto de *monumentum* está sujeto todavía a más interpretaciones, y así, ya desde el mundo tardoantiguo se le relaciona con la tumba, *tumulus*, *mausoleum*, *sarcophagus*, tal como se comprueba en los escritos de Isidoro o Rábano Mauro²², es decir, lo que consideramos el monumento sepulcral. Son estos últimos los que se analizan en el presente artículo, dentro de un proceso en el que la efigie cobra cada vez más valor, de tal modo que se representará el difunto, desde las tumbas llanas, con escaso relieve, hasta las llegadas a la estatua orante, pasando por los yacentes. En esta evolución es preciso tener en cuenta lo que Núñez apunta en relación con

¹⁸ Redactado el 8 de noviembre de 1282, M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *Diplomatario Andaluz de Alfonso X*. Sevilla, El Monte, Caja de Huelva y Sevilla, 1991. R. DEL ARCO Y GARAY, *Sepulcros de la Casa Real de Castilla*, Madrid, Instituto Jerónimo Zurita. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954, pp. 267-268. Es interesante destacar cómo desea que los códices de las Cantigas se lleven al lugar en el que sea sepultado.

¹⁹ J. TORRES FONTES, «El corazón de Alfonso X el Sabio en Murcia». *Murgetana*, vol. 106 (2002), pp. 9-15.

²⁰ I. HERKLOTZ, *op. cit.*, p. 227.

²¹ Concepto que ya se podía atisbar en Varrón, I. HERKLOTZ, *ibidem*.

²² *Ibidem*, p. 228.





Lám. 1. Anunciación. Sepulcro de la reina doña Beatriz de Portugal en el convento del Sancti Spiritus de Toro (fotografía David Chao).

la importancia que adquiere el ser humano como individuo dotado de una materia corporal, que deja de ser un obstáculo para la salvación²³.

2. LA MEMORIA COMO *EXEMPLUM*

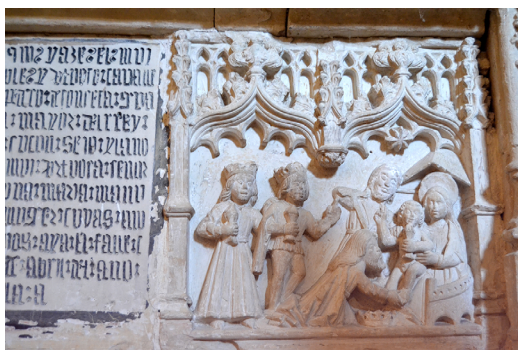
A la hora de permanecer en la memoria de los que aquí quedan, a través de un monumento funerario, no se olvida el mensaje que puede ser percibido por los que lo contemplan: una advertencia ante la certeza de la muerte, un *memento mori*, pero realizado desde la esperanza. En los sepulcros castellanos bajomedievales no se incide en aspectos desagradables —cadáveres, danzas macabras—, como en otras áreas peninsulares²⁴ o extranjeras²⁵, sino en un concepto de la muerte como reposo definitivo, en virtud de la redención que Cristo, con su encarnación y muerte, ha aportado a la humanidad. De ahí la frecuencia con que se representa en estos conjuntos —parcos, por otro lado en temas iconográficos— la Anunciación (lám. 1),

²³ En sus propias palabras: «Cuando el concepto de Purgatorio ponía el acento sobre el verdadero sentido de la muerte individual y cuando el humanismo cristiano proponía que el creyente atendiera en cuerpo y alma a la salvación eterna; para entonces el ser humano comenzaba a ser valorado como una unidad cuerpo-alma. Esta aspiración dejaba en el recuerdo aquellas etiquetas románicas a la manera de Pedro Damiano, quien antepone la superioridad del espíritu frente al cuerpo —como carne de pecado— y, por lo mismo, obstáculo para la salvación», M. NÚÑEZ RODRÍGUEZ, «Los 'GIGANTS SCULPTES' de Fontevraud y la estrategia simbólica de la iconografía funeraria como expresión de poder», en *Poder y sociedad en la Galicia medieval*. Santiago de Compostela, Tórculo, 1992, p. 78.

²⁴ Véase, a modo de ejemplo, F. ESPAÑOL BELTRÁN, «Lo macabro en el gótico hispano». *Cuadernos de Arte Español*, Historia 16, Madrid, 1992.

²⁵ En relación con el tema cabe destacar la obra de P. CHIHAI, *Immortalité et décomposition dans l'art du moyen âge*. Madrid, Fondation culturelle roumaine, 1988.





Lám. 2. Epifanía. Sepulcros de Pedro de Fonseca y María Manuel en la colegiata de Toro (fotografía Dolores Fraga).



Lám. 3. Calvario. Sepulcro del arzobispo don Diego de Anaya en la catedral de Salamanca (fotografía Marta Cendón).



Lám. 4. Sepulcro del deán don Martín Fernández en la catedral de León (fotografía Marta Cendón).

la Epifanía (lám. 2) o la Crucifixión (lám. 3), unidos en el sepulcro del deán don Martín Fernández (1255-1260), ubicado en el claustro de la catedral de León (lám. 4).

Por todo ello, los sepulcros adquieren en muchos casos un carácter de *exemplum*, como manifestación del valor de la fe, la oración, las virtudes. Así en yacijas del siglo XIII —en León, cuyo modelo se copia a mediados del XIV— se representan las manifestaciones de caridad con los pobres (lám. 5), que se llevaban a cabo en las ceremonias de exequias²⁶.

²⁶ M.J. GÓMEZ BÁRCENA, «La liturgia de los funerales y su repercusión en la escultura gótica funeraria en Castilla», en M. NÚÑEZ RODRÍGUEZ Y E. PORTELA SILVA (eds.), *La idea y el sentimiento*



Lám. 5. Escenas de caridad. Sepulcro del obispo Diego Ramírez de Guzmán en la catedral de León.

Asimismo tendría valor ejemplarizante la insistencia en la apariencia de humildad, que, por ejemplo, se quiere expresar mediante la indumentaria como valedora ante el más allá, según estudió Núñez. Es el caso de la elección del hábito de las órdenes mendicantes como mortaja figurada, o la simple presencia del cordón franciscano. En efecto, se indica una humildad, tan solo aparente, pues esa plasmación no es obstáculo para «no lesionar su recuerdo y evitar que a su muerte física siguiera su muerte social», como indicó Núñez²⁷. Buen ejemplo de ello es el sepulcro de la reina Beatriz de Portugal, inhumada en el convento de Sancti Spiritus de Toro, como reina y como dominica, pero con la corona presente²⁸ (lám. 6); o el

de la muerte en la Historia y en el Arte de la Edad Media. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1988, pp. 31-50.

²⁷ M. NÚÑEZ RODRÍGUEZ, «La indumentaria como símbolo en la iconografía funeraria». *Fragmentos*, vol. 10 (1984), pp. 72-84. Este se ha repetido con el mismo título en M. NÚÑEZ RODRÍGUEZ Y E. PORTELA SILVA (eds.), *op. cit.*, pp. 9-19; las referencias se harán siempre al primero. M. NÚÑEZ RODRÍGUEZ, «Iconografía de humildad: el yacente de Sancho IV». *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, tomo III (1985), pp. 171-172; asimismo en su artículo «Le vêtement de l'humilité: l'iconographie funéraire des gisants de Sanche IV, Henri III et Robert d'Anjou». *Razo*, Cahiers du Centre d'Études Médiévales de Nice, vol. 7 (1987), pp. 115-131.

²⁸ Sobre esta reina C. OLIVERA SERRANO, *Beatriz de Portugal. La pugna dinástica Avis-Trastámara*. CSIC, Santiago de Compostela, 2005. Sobre el sepulcro, M. RUIZ MALDONADO, «El sepulcro de Doña Beatriz de Portugal en Sancti Spiritus (Toro)». *Goya*, vol. 237 (1993), pp. 142-148.





Lám. 6. Sepulchro de la reina doña Beatriz de Portugal en el convento de Sancti Spiritus de Toro (fotografía David Chao).



Lám. 7. Sepulchro del caballero don Fernán Pérez de Andrade en San Francisco de Betanzos (fotografía Marta Cendón).

del caballero gallego Fernán Pérez de Andrade «O Boo», quien promueve el convento franciscano de Betanzos y porta el cordón de la orden sobre el arnés (lám. 7).

Algo semejante ocurre en el caso de don Alfonso Carrillo de Albornoz, cardenal de San Eustaquio y obispo de Sigüenza, quien desea inhumarse en su catedral, «donde se me haga honesta sepultura de alabastro llana, solamente con mis armas con el capelo y epitafio»²⁹. Ese deseo de una lauda, más sencilla, no impide que solicite la presencia de su escudo y un epitafio que evite su olvido. Por otra parte, esta sencillez no fue respetada por sus testamentarios.

Bien es verdad que la excesiva ostentación ocasionó críticas por parte de algunos sectores de la Iglesia que defendían la humildad como uno de sus ideales; tal es el caso de las órdenes mendicantes³⁰. Pero a pesar de ello, como ha señalado DUBY, el mecenas del siglo XIV quería marcar su sepultura, al igual que su capilla o su armadura, como señal de su propiedad y del deseo de prolongar su recuerdo de tal modo que «jusqu' à la fin du monde, ceux qui viendraient prier près de sa tombe ne cessassent point de penser à lui»³¹.

Es decir, tendría un valor ejemplarizante, sin olvidar el memorial, pues como se indicará a continuación, el recuerdo será muy diferente según la condición del difunto.

²⁹ G. DE ANDRÉS, *Recordanzas en tiempo del Papa Luna (1407-1435)*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987, pp. 233-241.

³⁰ M. NÚÑEZ RODRÍGUEZ, *op. cit.*, (1984), p. 73. Sobre la humildad véase asimismo I. HERKLOTZ, *op. cit.*, pp. 229-231.

³¹ G. DUBY, *Fondements d'un nouvel humanisme 1280-1440*. Ginebra, Editions d'Art Albert Skira, 1966, p. 143.

3. LA MEMORIA SEGÚN SU CONDICIÓN

Los monumentos funerarios contribuyen al recuerdo del personaje, inmortalizado según su condición. Como indicó Beaune, «uno muere según su condición y es enterrado según un orden admitido por todos»³². En este caso podemos decir que cada uno va a permanecer en la memoria según su condición: como rey/reina, caballero/dama, eclesiástico/religiosa o burguesía. Ciertamente, los diversos grupos sociales marcarán su sepultura de modo fundamental a través de los símbolos de poder propios de su cargo: corona y cetro; armadura y armas; báculo y mitra; indumentaria litúrgica; hábitos correspondientes a su orden; o los que caracterizan su profesión. Dado el carácter limitado del presente estudio, los casos en los que nos detendremos serán los reyes y los caballeros, ya que los eclesiásticos han sido objeto de muchas de nuestras publicaciones³³.

La heráldica es uno de los principales signos distintivos de la condición social. Los escudos fueron uno de los elementos identificadores de los linajes, que surgen para diferenciar a los guerreros en los combates, pues al cubrirse con la armadura era necesario un signo externo que los distinguiese. Es verdad que en un primer momento los emblemas se pintan en el escudo, pero pronto se colocan en las sobrevestas de los caballeros y en los arcos de sus caballos³⁴. En realidad, como señala Panofsky, no son simples señales individualizadoras sino distintivos familiares, pues el estatus de la familia era más importante que el de cada uno de sus miembros en particular³⁵. En efecto, a partir del siglo XII se hacen hereditarios, representando un apellido, siendo realmente un factor de cohesión «y un claro índice de la conciencia y el orgullo aristocrático de una familia»³⁶. Es cierto que al hacerse hereditarios, pasaron a ser utilizados por personas que no habían tomado parte en los combates, y así, los usan

³² C. BEAUNE, «Mourir noblement a la fin du Moyen Age», en *La mort au moyen âge*. Strasbourg, Association des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, 1977, p. 125.

³³ M. CENDÓN FERNÁNDEZ, *Iconografía funeraria del obispo en la Castilla de los Trastámara*. Publicación en microficha, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico, 1996; «El poder episcopal a través de la escultura funeraria episcopal en la Castilla de los Trastámara». *Quintana*, vol. 5 (2006), pp. 173-184; «La muerte mitrada. El sepulcro episcopal en la Galicia de los Trastámara». *Semata*, vol. 17, monográfico dedicado a *Muerte y ritual funerario en la historia de Galicia*, Santiago de Compostela 2006, pp. 155-178; «El obispo ante la muerte en la Castilla de los Trastámara». *Archivo Iberoamericano*, vol. 67 (julio-diciembre 2007), pp. 677-708; «La indumentaria episcopal como reflejo de poder en la escultura funeraria bajomedieval», en *Imágenes de poder en la Edad Media*, Estudios *in memoriam* del Prof. Dr. Fernando Galván Freile, León, Universidad de León, 2011, pp. 101-120.

³⁴ M. KEEN, *La caballería*. Barcelona, Ariel, 1986, p. 169, quien señala también los sellos, las tumbas y estatuas.

³⁵ E. PANOFSKY, *Tomb Sculpture: Its Changing Aspects from Ancient Egypt to Bernini*. Londres, Thames and Hudson, 1964, p. 63.

³⁶ R. SÁNCHEZ SAUS, *Caballería y linaje en la Sevilla medieval*. Cádiz, Excma. Diputación Provincial de Sevilla, Servicio de publicaciones Universidad de Cádiz, 1989, p. 48.





Lám. 8. Ángeles tenantes. Sepulcro del arzobispo don Diego de Anaya en la catedral de Salamanca (fotografía Marta Cendón).

primero las mujeres y más tarde los clérigos³⁷, generalizándose, a fines del siglo XIII, a otros estratos de la sociedad por imitación de una costumbre, en principio, propia de la alta nobleza³⁸.

La multiplicación de los signos heráldicos en la escultura funeraria ya había sido puesta de manifiesto por Carderera, para quien desde fines del siglo XIV las altas capas sociales tendrían sus panteones y capillas, donde reunirían a diversos miembros de su linaje³⁹. En opinión de Ara Gil, la insistencia en la representación de escudos es síntoma de que la condición nobiliaria superaba, en la ornamentación del monumento funerario, a la de cristiano⁴⁰. Por su parte, Gómez Bárcena relaciona el enriquecimiento del sepulcro con escudos, con las ceremonias de exequias y funerales⁴¹, aspecto en el que insiste Sánchez Ameijeiras⁴² y que se puede comprobar en

³⁷ J.B. PARDO Y PARDO, «Orígenes de la ciencia del blasón». *Hidalguía*, vol. 46 (mayo-junio 1961), p. 393.

³⁸ R. SÁNCHEZ SAUS, *op. cit.*, p. 45.

³⁹ V. CARDERERA Y SOLANO, *op. cit.*, p. 253.

⁴⁰ C.J. ARA GIL, *Escultura gótica en Valladolid y su provincia*. Valladolid, Diputación Provincial, Institución Cultural Simancas, 1977, p. 19.

⁴¹ M.J. GÓMEZ BÁRCENA, *Escultura gótica funeraria en Burgos*. Burgos, Diputación, 1988, p. 39.

⁴² R. SÁNCHEZ AMEIJERAS, «Un espectáculo urbano en la Castilla medieval: las honras fúnebres del caballero». *Semata. El rostro y el discurso de la fiesta*, vol. 6 (1994), pp. 141-158.

el texto sobre las ceremonias realizadas tras la muerte de Enrique IV, que se recoge más adelante. Para Yarza, obedecen tanto a una ostentación propia del siglo XV castellano como al ascenso de una nobleza relativamente nueva que quiere afirmarse⁴³.

Los escudos ocupan no solo los muros, arcosolios o peanas, sino que también se representan en la indumentaria, la almohada o la espada. Pueden estar aislados o sostenidos por tenantes, casi siempre ángeles (lám. 8); también se presentan flanqueados por animales salvajes y sirenas.

Otro aspecto que muestra las diferencias en la sociedad es el lugar de inhumación. Contar con un espacio privilegiado era revelador de su posición social, pues los lugares preferentes estaban reservados a los personajes más relevantes: fundadores, promotores⁴⁴. Si bien en un principio las sepulturas se hallaban fuera de la iglesia, los laicos, que ya en vida establecían importantes relaciones con los monasterios, habrán de querer que tras su muerte estos vínculos se acrecienten y su cuerpo repose en el interior de claustros e iglesias, como modo de protección; tal como apunta Bejarano, en el templo, donde se celebra la eucaristía, «el cuerpo tenía aún mayor garantía de conservarse y sentirse más ligado al alma, en compañía del Señor, esperando el día del Juicio Final, para reunirse definitivamente cuerpo y alma»⁴⁵. Una mentalidad que queda reflejada en las *Partidas*:

Cerca de las Iglesias touieron por bien los Santos Padres que fuessen las sepulturas de los Christianos e esto por quatro razones. La primera, porque assi como la creencia de los Christianos es mas allegada a Dios que la de las otras gentes; assi las sepulturas dellos fuessen mas acercadas a las Iglesias. La segunda es, porque aquellos que vienen a las Iglesias, quando veen las fuessas de sus parientes, o de sus amigos, acuerdansen de rogar a Dios por ellos. La tercera, porque los encomiendan a aquellos Santos, a cuya honrra e cuyo nome son fundadas las Iglesias, que rueguen a Dios señaladamente por aquellos, que estan sepultados en los Cementerios. La quarta es, porque los diablos no han poder de se allegar tanto a los cuerpos de los omes muertos, que son soterrados en los cementerios, como a los otros que estan de fuera. (Part. I, tit. XIII, ley II)⁴⁶.

Tampoco puede olvidarse que, además de una exaltación del individuo, en este momento se produce un reconocimiento del linaje, de tal modo que este permanezca unido tras la muerte. Y así, la capilla mayor de la iglesia, o en su defecto las laterales, se convierten en lugar preferente para algunas familias. Al mismo tiempo

⁴³ J. YARZA LUACES, «La imagen del rey y la imagen del noble en el siglo XV castellano», en A. RUCQUOI, *Realidad e imágenes de poder. España a fines de la Edad Media*. Ámbito, Valladolid, 1988, p. 286. Sobre el paso de la nobleza «vieja» a la «nueva», destaca el artículo de S. de Moxó, «De la nobleza vieja a la nobleza nueva». *Cuadernos de Historia*, Anexos de la revista *Hispania*, vol. 3 (1963), pp. 1-120.

⁴⁴ A. BEJARANO RUBIO, «La elección de sepultura a través de los testamentos medievales murcianos». *Miscelánea medieval murciana*, tomo XIV (1987-88), pp. 335-336.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 336.

⁴⁶ *Los códigos españoles. Código de las Siete Partidas*. Antonio de S. Martín, Madrid, tomo I, 1872, pp. 220-221.





Lám. 9. Capilla del contador Saldaña, en Santa Clara de Tordesillas (fotografía Fernando Villaseñor).

prolifera la fundación de capillas privadas, que, como dice Chiffolleau, «deviennent comme les annexes sacrées des grandes maisons nobles et bourgeoises»⁴⁷. Las capillas privadas (lám. 9), no solo son un reflejo exterior de poder, sino también un modo de aumentar las ganancias de cara al más allá. En realidad, los concilios de la Contrarreforma reaccionaron contra esta costumbre que privilegiaba el nacimiento, el poder y la riqueza, en vez de reservarse a la piedad o al mérito, y de este modo, el Concilio de Rouen de 1581 restringe el derecho de ser sepultado en la iglesia a tres categorías de fieles: los religiosos, los clérigos ordenados y aquellos que por su nobleza, acciones o méritos se hayan distinguido al servicio de Dios⁴⁸.

⁴⁷ J. CHIFFOLEAU, *La Comptabilité de l'au-del: les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon a la fin du Moyen Age: vers 1320-vers 1480*. Roma, Ecole Française de Roma, 1980, p. 176. A. RUCQUOI, al estudiar el ejemplo de Valladolid, observa la evolución que se produce al dar cabida a grupos sociales como la burguesía, que intentarán imitar las fundaciones efectuadas por la nobleza; A. RUCQUOI, *Valladolid en la Edad Media*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 1997, tomo I, p. 356 y tomo II, pp. 320-321, 326. Entre otras cuestiones es significativa su constatación de que «la multiplicación de las capillas funerarias corresponde sin duda a una pérdida de la cohesión que caracterizaba a los linajes de la época anterior; las transformaciones originadas por la aparición de nuevos grupos ajenos al sistema urbano y el desarrollo económico de una villa convertida en capital permitían en efecto a las ramas secundarias de una familia hacer alarde de una independencia que se manifiesta tanto por la elección de una residencia específica como por la fundación de una capilla familiar distinta». Ella misma se refiere a las capillas privadas en su artículo A. RUCQUOI, «Le corps et la mort en Castille aux XIV^e et XV^e siècles». *Razo*, vol. 2 (1981), pp. 91-92.

⁴⁸ PH. ARIÈS, *op. cit.*, p. 47.

3.1. EL REY HA MUERTO

Escribía Strong que «los mayores espectáculos de los *rois thaumaturges* medievales no eran sus entradas reales, sino los espléndidos ritos religiosos en los que eran exhibidos ante su pueblo como el solemne ritual de una coronación o un funeral»⁴⁹. Si bien su planteamiento sobre la monarquía prosigue la orientación ya marcada por autores anteriores como Bloch, Brandenburg o Folz⁵⁰, con un concepto de reyes taumaturgos aplicable al caso francés, este no puede referirse al hispano, donde prevalece el concepto de reyes «justos»⁵¹. Lo que sí es cierto es que los funerales eran uno de los modos que el mundo medieval poseía para mostrar el poder, a diferencia de lo que ocurre a partir del Renacimiento, en el que las manifestaciones públicas de poder poseerán un carácter más laico. Guance ha llevado a cabo un análisis de los diversos debates historiográficos que se han producido en la valoración de la muerte del rey en Castilla⁵².

A través de las Crónicas se pueden intuir las ceremonias de exequias de los reyes castellanos. No obstante, en personajes tan controvertidos como Enrique IV, los relatos de defensores y detractores difieren de tal modo que si solo nos hubiese llegado una de las crónicas tendríamos una idea totalmente falsa de lo acontecido. Así, su enemigo Alonso de Palencia indica:

Parecía darse cuenta de la inminencia de su fin; pero ni pidió los sacramentos como católico, ni se acordó de hacer testamento o codicilo, según universal costumbre [...] Alguno hubo que acudió al religioso varón fray Juan de mazuelos, antiguo Prior del convento de Santa María del Paso, y a la sazón residente en este monasterio. Llegó presuroso; saludó al Rey; conoció que se aproximaba su fin y le aconsejó con prudentes y bondadosas palabras que se preparase a morir cristianamente. Pero el rey permaneció mudo. Postrado en pobre lecho, a medio vestir, y no despojado de las ropas cual corresponde a un enfermo; sólo cubierto con miserable túnica; en los pies, botines moriscos, pero al aire los muslos, respiraba angustiosamente y volvía sus apagados ojos hacia los que le rodeaban, imposibilitado de contestar a sus ruegos [...] Con la esperanza de moverlo a devoción colocaron un altar frente al agonizante: pero como si el destrozo de las entrañas le privase de todo sentido,

⁴⁹ R. STRONG, *Arte y poder*. Madrid, Alianza, 1988, p. 33.

⁵⁰ M. BLOCH, *Les Rois Thaumaturges*, Estrasburgo, Librairie Istra, 1924. A. ERLANDE-BRANDENBURG, *Le Roi est mort: etude sur les funeraïlles les sepultures et les tombeaux des rois de France jusqu'à fin du XIII siècle*. París, Arts et Metiers Graphiques, 1975. R. FOLZ, *Les saints rois au Moyen Age en Occident (VI-XIII siècles)*. Bruselas, Société des Bollandistes, 1984.

⁵¹ Véase M. NÚÑEZ RODRÍGUEZ, «El rey, la catedral y la expresión de un programa». *Espacio, tiempo y forma. Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, Serie VII, vol. 5 (1992), pp. 27-51. M. NÚÑEZ RODRÍGUEZ, «Non avemos mayor sobre nos en lo temporal: Alfonso X y la imagen de autoridad». *Temas Medievales*, vol. 3 (1993), pp. 29-48.

⁵² A. GUANCE, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*. Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1998, pp. 279-324. En él se recoge abundante bibliografía sobre el tema.



no solo se apercibió de nada y exhaló el último aliento antes de amanecer el día 12 de diciembre de 1474⁵³.

Por el contrario, su defensor Diego Enríquez del Castillo, ante su muerte inminente indica:

Oydo aquesto, mandaron llamar a fray Pedro Maçuelo, prior de San Gerónimo del Paso, con quien el rrey confesó por espacio de vna ora grande, y acabada la penitencia, el rrelioso le dixo que mirase como disponía su alma e donde se mandava enterrar. El rrey rrespondió sosegadamente que dexava por sus testamentarios e albaçes al cardenal de España, el duque de Arévalo, al marqués de Villena y al conde de Venavente, e les encomendava sus cosas e mandava que su cuerpo fuese llevado a Santa María de Guadalupe, y lo enterrasen debaxo de la sepultura de su madre, la rreyna; e que ansy mismo mandava que de sus joyas e tesoros fuesen pagados e satisfechos sus criados e servidores de los que les era en cargo. Dicho aquesto con mui chica pena espiró a las dos horas de la noche, que se contaron onze días del mes de dizienbre, año del Nasçimiento de Nuestro Salvador Jhesucristo de mil e quatroçientos e setenta e quatro años. Bibbió cuarenta e nueve años, onze meses y onze días; rreynó veynte e dos años, poco más o menos. Quedó tan desecho de las carnes que no fue neçesario enbalsamallo. Fue depositado en el monesterio de San Gerónimo del paso, que el rrey hizo. Donde le fueron hechas solepne exequias, segund a rrey pertenesçia, dixo la misa el cardenal de España con algunos perlados que allí estaban por asistentes con él en el altar⁵⁴.

A pesar de tratarse de un monarca denostado por los partidarios de Isabel, como señala Guiance, si bien no parece existir un ceremonial funerario específico de la monarquía castellana medieval, sí se planteó un ceremonial ritualizado de muerte real que ayudó a poseer una idea de la función monárquica con claro sentido propagandístico⁵⁵. En efecto, el monarca debe disponerse adecuadamente ante su próximo fin⁵⁶. En este sentido, imbuidos de la religiosidad de su tiempo, la confesión y la recepción de los sacramentos, así como la redacción del testamento, se convierten en un proceso propio del buen cristiano; de hecho, como indicó Chiffolleau, es igualmente reprochable morir intestado como hacerlo sin confesión⁵⁷. Los críticos con respecto a Enrique IV muestran su descuido en este sentido, mientras que sus defensores insisten en su confesión prolongada y en la designación de su lugar de sepultura y herederos.

⁵³ ALONSO DE PALENCIA, *Crónica de Enrique IV*, A. PAZ Y MELIÁ (ed.), Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 3 vols., 1953; tomo III, pp. 153-154.

⁵⁴ D. ENRÍQUEZ DEL CASTILLO, *Crónica de Enrique IV*, A. SÁNCHEZ MARTÍN (ed.), Valladolid, 1994, pp. 398-399.

⁵⁵ A. GUIANCE, *op. cit.*, p. 308.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 297.

⁵⁷ J. CHIFFOLEAU, *op. cit.*, pp. 76-77.

A pesar de lo parco de las crónicas, es importante destacar como en algunas ciudades se llevaron a cabo ceremonias fúnebres en honor del monarca. Así lo recoge Foronda⁵⁸ de las actas municipales de la ciudad de Ávila:

En Ávila Domingo diez y ocho días del mes de Diciembre del dicho año de 1474 se hicieron las honras en esta ciudad de Ávila en esta manera:

Fueron todos los que habían de ir enjergados á la Iglesia de San Juan y asimismo todos los escribanos del número desta ciudad los cuales fueron enjergados demás de los once de cada linaje á la justicia que era á la sazón Lugarteniente de Corregidor Juan Chacón é el alguacil Gonzalo de Babia, é vino por alférez Francisco Vázquez fijo de Fernán Blázquez de Duruelo cabalgando en un caballo enjergado todo, el cual caballo é un pendón negro en que estaban pintadas las armas reales; é luego salieron todos los enjergados de San Juan é llegaron á los lucillos é llevaban delante del alguacil cuatro escudos negros cuatro hombres de pié; é encima de los lucillos de San Juan quebró el uno dando grandes voces todos *á por buen Rey é buen Señor*, é de ahí subieron por la plaza del mercado chico arriba fasta la pescadería el alférez delante é muchos judíos é moros haciendo las guardias é fueron á la puerta de San Vicente, la cual á la sazón estaba tapiada, y ahí cabo la puerta el alguacil el quebró otro escudo dando grandes voces *á por buen Rey é buen Señor*, é dende volvieron por cabe la carnicería de los abades é sobieron por el postigo del Obispo é por cabo Santo Tomé é por cal de Estrada é á mercado grande, é ahí cabo la picota el dicho alguacil quebró otro escudo haciendo el dicho llanto, é dende entraron por la puerta de San Pedro é por la calle derecha por casa de Alvar González é fueron á la puerta de los apóstoles de la Iglesia mayor, é sobre aquellos mármoles el dicho alguacil quebró otro escudo haciendo el dicho llanto; é allí descabalgó el alférez é tomó el pendón é haciendo gran llanto todos entraron por la Iglesia adelante fasta el Altar mayor; é de fuera de las rejas del Altar fasta el coro estaba fecho un estrado con un bulto ó ataud todo cubierto de negro é muchas fachas de cera al derredor ardiendo, lo cual todo tenían fecho los Señores de la Iglesia; é el alférez púsose á los pies del estrado facia el coro con el pendón negro, é entonce comenzaron su misa de *Requien* muy solemnemente; é todos los judíos é judías ó moros haciendo sus guayas á los enjergados á derredor del estrado; é acabada la misa de *Requien* comenzaron á facer muy grandes llantos todos é aracias del pendón Real é rasgáronlo todo; é de allí salieron todos los enjergados á la capilla del Obispo don Sancho, é el alférez se vistió una ropa rozagante de seda terciopelo pavonada aforrada en paño de cestre verde é todos los caballeros que á la sazón estaban en la ciudad vistiéronse las mejores ropas que tenían, y el alférez tomó un pendón real de chamelote en que estaban pintadas las armas. Iba delante Diego del Aguila de Almoalla é su fijo de Blasco Núñez con sendos escudos dorados con las armas del Rey, é salieron é tomaron al estrado el cual estaba muy ricamente adornado de brocados todo al derredor, y los bancos de ricas alfombras al derredor del estrado; é el alférez subió con el dicho pendón encima del dicho estrado y con él Juan de Chacón, Lugarteniente de Corregidor é Blasco Núñez Regidor é Nuño Rengifo é yo; é comenzó á decir el dicho alférez é todos los que allí estábamos á altas voces «Castilla, Castilla por

⁵⁸ M. FORONDA Y AGUILERA, «Honras por Enrique IV y proclamación de Isabel la Católica en la ciudad de Ávila». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, vol. 63 (1913), pp. 427-434.



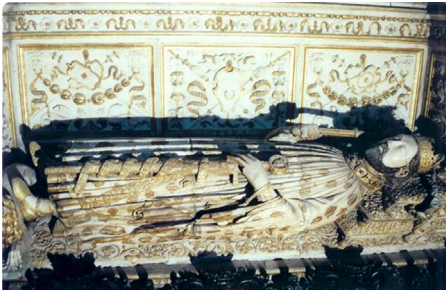


la muy alta é esclarecida Señora, nuestra Señora la Reina Doña Isabel», esto por tres veces. E después tornaron á decir otra vez «Castilla, Castilla por el muy alto é muy poderoso Señor, nuestro Señor el Rey Don Fernando su legítimo marido»; y luego, abajándose del dicho estrado, y saliéndose por la Iglesia los señores Canónigos comenzaron *Te Deum laudamus* á altas voces; é salieron con el pendón real por la puerta de los apóstoles donde estaban muchos momos que los moros desta ciudad tenían fechos é danzas de espadas, é allí dos toras de los judíos, é así tocando trompeta é tañendo tamboriles é haciendo grandes alegrías cabalgó el alférez en su caballo, é fueron por la calle del bachiller Juan de Avila y por la pescadería ó Mercado Chico é por cal de Caballeros é por la puerta de Pedro Dávila é por la de Gonzalo Dávila y así fasta la puerta del alcázar, é dende saliéronse todos, cristianos é judíos é moros á mercado grande, é el alférez é Juan Chacón é Blasco Núñez é Nuño Rengifo é Sancho del Águila y Diego del Águila de Almoalla, y el Alguacil é yo subimos á la torre del esquina é su hijo de Blasco Núñez, y allí púsose el pendón en lo más alto, é á par dél los dichos dos escudos; é luego desde encima de la torre el dicho Blasco Núñez comenzó á grandes voces á decir «Castilla, Castilla por la muy alta é muy esclarecida señora, nuestra Señora la Reina Doña Isabel», é todas por semejante y asimismo respondía toda la gente que estaba en mercado grande á par de la Magdalena, esto por tres veces; é después tornamos á decir otras tres veces: «Castilla, Castilla por el muy alto é muy esclarecido Señor, nuestro Señor el Rey Don Fernando»; é luego el dicho Juan Chacón pidió á mí el dicho escribano que ge lo diese así por testimonio signado como justicia, y el dicho Blasco Núñez Regidor, en nombre de la ciudad pidió que ge lo diese así todo como había pasado signado; y así nos bajamos y nos dejamos puestos el pendón y los escudos nueve días. Testigos que fueron presentes, Nuño Rengifo y Sancho del Águila y Diego del Águila Almoalla é Lope Macacho alcaide de la dicha torre del esquina.

Se ha recogido el texto casi en su totalidad, ya que resulta significativo de las ceremonias que se hacían tras la muerte de los reyes; entre ellas, como se puede apreciar, se levantaban monumentos efímeros, de los que en algunos casos los conjuntos funerarios son su petrificación. Sin embargo, son muy pocos los ejemplos conservados de sepulcros de monarcas bajomedievales castellanos⁵⁹, ya que en muchos casos fueron sustituidos por otros posteriores, como ocurre en la catedral de Sevilla con los de Fernando III y Alfonso X. Quizá sea Toledo el panteón regio más amplio en ejemplos góticos (láms. 10 y 11), si bien los más suntuosos son los que encarga Isabel para sus padres y hermano en la Cartuja de Miraflores⁶⁰.

⁵⁹ Un amplio estudio sobre este tema véase en D. CHAO CASTRO, *Iconografía regia en la Castilla de los Trástamara*. Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2005.

⁶⁰ J. YARZA LUACES, *La Cartuja de Miraflores. I: Los sepulcros*. Madrid, Cuadernos de Restauración Iberdrola, XIII, 2007.



Lám. 10. Sepulchro del rey don Enrique II en la catedral de Toledo (fotografía David Chao).



Lám. 11. Sepulchro del rey don Enrique III en la catedral de Toledo (fotografía David Chao).

3.2. LA IMAGEN DEL CABALLERO

Como Gibello ha señalado, la nobleza se entiende a menudo como sinónimo de clase privilegiada, pero los privilegios no crean al noble si no son transmisibles por vía hereditaria; es decir, es una característica de la aristocracia la continuidad de un estado preeminente a través del tiempo⁶¹.

En la sociedad de la Baja Edad Media se observa una estructuración jerárquica, y en el caso de la nobleza hay que destacar el valor de unas estructuras familiares ancladas sobre una tierra, un dominio, un castillo..., una sucesión agnaticia. También se considera el honor como piedra angular de transmisión en los linajes⁶², en muchos de los cuales se pone más acento sobre la sangre que sobre los poderes o los bienes. En el código de conducta de la nobleza castellana del final del medievo, se observan una serie de ritos, ceremonias e ideas que definen un estilo particular de vida. Según Palencia Herrejón, unos serían elementos identificativos: armas, onomástica, solar; otros, elementos dignificadores: el mito del origen, el honor; o los elementos funerarios: mandas piadosas, pompa funeraria, memoria del difunto⁶³.

Si bien desde el siglo XI, en diversas zonas de Europa, por contaminación de obras de imaginación y divertimento, se inventan líneas de ancestros míticos, es decir, héroes más cargados de gloria que de tierra o poder⁶⁴, en el caso castellano

⁶¹ V.M. GIBELLO BRAVO, *La imagen de la nobleza castellana en la Baja Edad Media*. Cáceres, Universidad de Extremadura, 1999, p. 103.

⁶² Sobre el honor en la nobleza bajomedieval castellana, véase V.M. GIBELLO BRAVO, pp. 69-78.

⁶³ J.R. PALENCIA HERREJÓN, «Elementos simbólicos de poder de la nobleza urbana en Castilla: los Ayala de Toledo al final del Medievo». *En la España Medieval*, vol. 18 (1995), pp. 163-179; p. 165 para la nota.

⁶⁴ L. GENICOT, *op. cit.*, pp. 40-43.



la codificación es más tardía. Aunque en la *Primera Crónica General* de Alfonso X se fijan unos fundadores para la nación hispánica⁶⁵, será desde mediados del siglo XIV a principios del XVI cuando la gloria de los nobles se codifica en la antigüedad, nacimiento y hazañas de los antepasados. En los primeros momentos⁶⁶ la búsqueda de un antepasado glorioso trataba de legitimar linajes recientes, marcar la antigüedad de otros que han sufrido decadencia económica, obviar procedencias por línea ilegítima, demostrar que sus exenciones fiscales se debían a concesiones que se remontaban tres generaciones, y no será hasta mediados del siglo XVI cuando, con la implantación de los estatutos de limpieza de sangre, algunos conversos se remontan a antepasados cristianos, como ha estudiado Soria Mesa⁶⁷. En efecto, la memoria tiene un margen: el recuerdo de padres e incluso abuelos suele coincidir con la experiencia que los hombres pueden evocar; son tres las generaciones sobre las que la sociedad tiene recuerdos. Pero la larga cadena de generaciones solo se va a vincular con los personajes pertenecientes a las familias poderosas⁶⁸. En la Baja Edad Media castellana se codifica, en consonancia con el desarrollo de la historiografía y la autobiografía, en un período en el que la nobleza trastamarista busca su origen, tratando de remontarse lo más lejos posible. La primera obra conservada de estas características es de 1371, escrita por Fernán Pérez de Ayala y titulada *Libro del linaje de los señores de Ayala, desde el primero que se llamó D. Vela hasta mí D. Fernán Peres*⁶⁹. Otras obras fundamentales entre mediados del siglo XV y principios del XVI son las *Generaciones y semblanzas* de Fernán Pérez de Guzmán (ca. 1450-70), el *Repertorio de príncipes* de Pedro de Escavias (1474-75), las *Bienandanzas y fortunas* de Lope García de Salazar (ca. 1450-70), o el *Recuento de las casas antiguas del reino de Galicia* de Vasco de Aponte (ca. 1530)⁷⁰.

Además de una construcción literaria de la memoria de la nobleza⁷¹, esta también se busca en la realización de un monumento funerario que evite su olvido, y en el que se ponga de manifiesto su condición a través de una indumentaria distintiva. Según Lalinde Abadía, la indumentaria es un símbolo de la discriminación

⁶⁵ I. BECEIRO PITA, «La conciencia de los antepasados y la gloria del linaje en la Castilla Bajomedieval», en R. PASTOR DE TOGNERI (ed.), *Relaciones de poder, de producción y de parentesco en la Edad Media y Moderna: aproximación a su estudio*. Madrid, CSIC, 1990, p. 332.

⁶⁶ I. BECEIRO PITA, «La legitimación del linaje a través de los ancestros», en *Memoria e Historia. Utilización política en la Corona de Castilla al final de la Edad Media*. Madrid, Sílex, 2010, pp. 77-79.

⁶⁷ E. SORIA MESA, *La nobleza en la España moderna. Cambio y continuidad*. Madrid, Marcial Pons, 2007.

⁶⁸ I. BECEIRO PITA, *op. cit.* (1990), p. 334.

⁶⁹ Real Academia de la Historia, Madrid, Colección Salazar, B.98. Véase I. BECEIRO PITA, *op. cit.*, p. 334. Asimismo, para el caso concreto de los Ayala, I. BECEIRO PITA, «El uso de los ancestros por la aristocracia castellana: el caso de los Ayala». *Revista de dialectología y tradiciones populares*, vol. L, núm. 2 (1995), pp. 53-82.

⁷⁰ Sobre ediciones de estas obras véase, I. BECEIRO PITA, *op. cit.* (1990), p. 335.

⁷¹ En relación con esta cuestión véase A. DACOSTA, J.R. PRIETO LASA y J.R. DÍAZ DE DURANA (eds.), *La conciencia de los antepasados. La construcción de la memoria de la nobleza en la Baja Edad Media*. Madrid, Marcial Pons, Ediciones de Historia, 2014.

jurídico-social que se manifiesta como lujo estamental, privilegio familiar, uniforme profesional o distintivo infamante⁷². A la nobleza se le autoriza, por ejemplo, el empleo de paños de oro o de sirgo⁷³; la calidad de las telas, los colores, son auténticos signos de jerarquía social⁷⁴. Pero, sobre todo, las categorías sociales se distinguen por una cierta «uniformización», que en el caso de caballero es la del hombre de armas⁷⁵. La nobleza se individualizará, pues, a través del arnés⁷⁶, que la diferencia de la caballería popular, cuyo uniforme es el sayal pardo o la «aljuba»⁷⁷. La armadura se convierte entonces en «una presentación externa constante, que favorece el estereotipo, produce impresión, estimula la solidaridad corporativa y, a través de un símbolo, despierta la apetencia por su posesión, encareciendo su importancia»⁷⁸. Esta idea se hace patente en la escultura funeraria, en la que tampoco debe olvidarse la dimensión religiosa que adquiere la armadura, vinculada con las palabras de san Pablo en la epístola a los Efesios⁷⁹. Como manifiesta Núñez,

... más allá del atractivo por el recuerdo póstumo (inmortalidad terrestre), aquellos prácticos de la bravura y destreza no dejan de mostrar su interés por la inmortalidad celeste y así, familiarizados con la doctrina de la institución caballeresca (con principios de doctrina moral o con los propios sermones que inducen a un nuevo estilo de vida y a cuanto a la práctica del principio de conciencia moral obliga), tal condominio quedará encauzado en una ofrenda de la vida como milicia y al servicio de una empresa trascendente en beneficio de la comunidad, mediante un respeto a la ley divina que ponga a prueba la virtud⁸⁰.

⁷² J. LALINDE ABADÍA, «La indumentaria como símbolo de la discriminación jurídico-social». *Anuario de Historia del Derecho Español*, vol. LII (1983), pp. 583-584.

⁷³ *Ibidem*, p. 585.

⁷⁴ CH. DE MERINDOL, «Signes de hiérarchie sociale à la fin du moyen âge d'après le vêtement. Méthodes et recherches», en M. PASTOUREAU (dir.), *Le vêtement. Histoire, archéologie et symbolique vestimentaires au Moyen Âge*. París, Cahiers du Léopard d'Or, 1989, pp. 181-222.

⁷⁵ G. DUBY, *op. cit.*, p. 179.

⁷⁶ M. CENDÓN FERNÁNDEZ, «El caballero y la fama póstuma. Algunos ejemplos de yacentes armados en la Galicia del siglo XV», en *Arquitectura e Iconografía artística militar en España y América (ss. XV-XVIII)*. Sevilla, Cátedra General Castaños de Historia Militar, 1999, pp. 649-666.

⁷⁷ J. LALINDE ABADÍA, *op. cit.*, pp. 592-593.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 592.

⁷⁹ En relación con san Pablo, quien en la epístola a los Efesios exhorta a revestirse con las armas de Dios: «Revestíos de las armas de Dios para poder resistir a las acechanzas del Diablo. Porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los Principados, contra las Potestades, contra los Dominadores de este mundo tenebroso, contra los Espíritus del Mal que están en las alturas. Por eso, tomad las armas de Dios, para que podáis resistir en el día malo, y después de haber vencido todo, manteneos firmes. ¡En piel, pues; ceñida vuestra cintura con la Verdad y revestidos de la Justicia como coraza, calzados los pies con el celo por el Evangelio de la paz, abrazando siempre el escudo de la Fe, para que podáis apagar con él todos los encendidos dardos del Maligno. Tomad también, el yelmo de la salvación y la espada del Espíritu, que es la Palabra de Dios; siempre en oración y súplica, orando en toda ocasión en el Espíritu, velado juntos con perseverancia e intercediendo por todos los santos» (Ef. 5, 11-19). *Biblia de Jerusalén*, (J. A. UBIETA, ed.), Bilbao, Desclée de Brouwer, 1976.

⁸⁰ M. NÚÑEZ RODRÍGUEZ, *La idea de la inmortalidad en la escultura gallega. La imagen funeraria del caballero en los siglos XIV-XV*. Orense, Diputación Provincial del Orense, 1985, p. 47.



A mediados del siglo xv se exigía del caballero dos cosas: practicar «el ejercicio de la guerra», porque, «no son todos cavalleros qy quantos cavalgan cavallos, ni quantos arman caballeros los reyes», ya que la guerra además de un enfrentamiento cruento se convierte en una excusa para ejercitar la destreza de los caballeros⁸¹; y guardar «la regla», porque «non faze el ávito al monxe»⁸². Este hábito, que no es otro que la armadura, no solo proporcionaba al caballero una mayor seguridad física sino también, y sobre todo, psicológica⁸³. Esta indumentaria evoluciona a lo largo de la Edad Media, al compás del perfeccionamiento de las armas⁸⁴; así, el incremento en el alcance y penetración del arco largo y la ballesta, y las arremetidas de las largas picas de la infantería, impulsaron la generalización de la armadura blindada a fines del siglo xiv⁸⁵. En la Península estas innovaciones en el arte de la guerra son introducidas durante la segunda mitad de siglo mientras que la armadura completa, denominada «armadura blanca», se generaliza en Castilla a partir del enfrentamiento entre Pedro I y Enrique de Trastámara⁸⁶. Con anterioridad, la indumentaria propia de los caballeros era de tipo talar, si bien su elemento distintivo eran las espuelas y la espada; así, por ejemplo, es inmortalizado el infante don Felipe (+1274), en Villalcázar de Sirga⁸⁷ (lám. 12).

Junto a la armadura, y como atributo del caballero, destaca en la escultura funeraria la representación de las armas⁸⁸. La pertenencia a un determinado grupo social exigirá el empleo de unas específicas; así la ballesta es el arma de infantería

⁸¹ Así, durante el cerco de Granada los caballeros de uno y otro bando organizan encuentros. L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Historia de España. Los Trastámara y los Reyes Católicos*. Madrid, Gredos, tomo VII, 1985, p. 331.

⁸² C. BARROS GUIMERÁNS, «Cómo vive el modelo caballeresco la hidalguía gallega bajo medieval: los pazos de Probén», en *Galicia en la Edad Media. Actas del Coloquio de Santiago de Compostela, La Coruña, Pontevedra, Vigo, Betanzos*. 13-17 julio 1987, Madrid, Sociedad Española de Estudios Medievales, 1990, pp. 231-246, p. 231 para nota.

⁸³ M. KEEN, *op. cit.*, p. 290.

⁸⁴ Por tanto, presenta cronologías diferentes no solo en cada país sino también según las zonas. Véanse las diferencias entre los distintos países a través de los ejemplos citados por D. NICOLLE, *Italian Medieval Armies (1300-1500)*. Londres, Opsrey Publishing, 1986. Asimismo CH. GRAVETT, *Knights at Tournament*, Londres, Opsrey Publishing, 1988.

⁸⁵ Fueron grandes adelantos en ella, las junturas articuladas, la nueva distribución del peso, y la sustitución del gran yelmo por el bacinete con visera. M. KEEN, *op. cit.*, p. 291.

⁸⁶ A. BRUHN DE HOFFMEYER, *Arms and Armour in Spain II. A Short Survey*. Cáceres, Instituto de Estudios sobre armas antiguas, 1982, pp. 173-174.

⁸⁷ J. YARZA LUACES, «Despesas fazen los omnes de muchas guisas en soterrar los muertos». *Fragmentos*, vol. 2 (1984), pp. 4-19; M.A. FRANCO MATA, «Iconografía funeraria gótica en Castilla y León (siglos XIII y XIV)», *De arte: revista de historia del arte*, vol. 2 (2003), pp. 47-86.

⁸⁸ A. BERNAL ESTÉVEZ, «Las armas como concepto fiscal y de diferenciación social en la Baja Edad Media (aplicación al caso de Ciudad Rodrigo)», en *Gladius*, I Simposio Nacional sobre «Las armas en la Historia», Cáceres, Universidad de Extremadura, 1988, p. 29. Un texto catalán de 1482, de Lluís Pallàs de Vilanova nos dice «ad tot compliment de armes de guerra de seguir, ço es, elmet ab bavera, plates, braçals, spallerols, manyopes, e armes de cames, falda e francalets; ab hacha e spasa e punyal. Perquè són aquelles ab què los antecessors nostres, cavallers antichs, an acostumat defendre la honor e les han deixat a nosaltres, per ésser diferenciades de aquelles ad les quals los rufians





Lám. 12. Sepulchro del infante don Felipe en Villalcázar de Sirga (fotografía J. Díez Arnal, <http://www.jdiezarnal.com/public/villalcazardesirgaiglesiasepulcro01.jpg>).

reservada a la población pechera, la coraza o el casquete de la caballería popular y la loriga o armadura de la nobleza. Entre las más frecuentemente representadas y dotada de mayor simbolismo está la espada⁸⁹, que era el arma más noble de un caballero, distintivo de su estamento⁹⁰ y símbolo cristiano⁹¹. Desde la segunda mitad del siglo XIV quedaron inmortalizados algunos de los principales caballeros con armadura y espada, la cual cuando acompaña al caballero en su lecho funerario suele llevar el

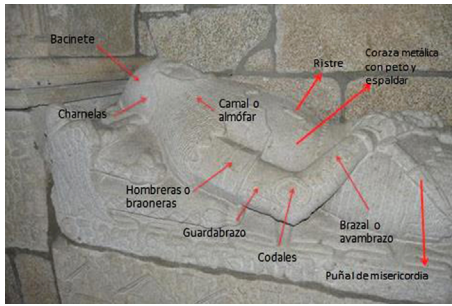
costumen de matar-se». M. DE RIQUER, *L'Arnès del cavaller: armes i armadures catalanes medievals*, Barcelona, Ariel, 1968, p. 175.

⁸⁹ Numerosos ejemplos de espadas en el arte y en restos arqueológicos, en A. BRUHN DE HOFFMEYER, *op. cit.*, pp. 31-74 y 188-195.

⁹⁰ La utilización de la espada tiene una función muy importante en la ceremonia de armar caballeros. Tal como recoge Palacios Martín, debido al simbolismo político de la espada, debe ponerse en juego en cualquier contrato vasallático que afecte a la soberanía de alguna de las partes; así, el acto de entrega de la espada, y el acto de ceñirla a la cintura poseerán significados específicos en función de quién lo entregue, si está sobre el altar, si el propio caballero la recoge («autoinvestidura»), etc. El mismo Palacios añade que «la simbología de la espada que el pensamiento político medieval había desarrollado, sobre todo por parte de la Santa Sede, confluye aquí con el valor particular que tiene para los reyes hispánicos como instrumento de la conquista en la que fundamentan el dominio soberano de sus tierras», B. PALACIOS MARTÍN, *op. cit.*, pp. 153-192. Por otra parte, don Juan Manuel en su *Libro de los Estados*, dice: «La espada significa tres cosas: la primera fortaleza, porque es de hierro; la segunda, justicia, porque corta de ambas las partes; la tercera, la cruz». A. BRUHN DE HOFFMEYER, *op. cit.*, p. 41.

⁹¹ Tal como expresa Lull: «Al caballero se le da la espada, que está hecha a semejanza de la cruz, para significar que así como Nuestro Señor Jesucristo venció en la cruz a la muerte en la que habíamos caído por el pecado de nuestro padre Adán, así el caballero debe vencer y destruir a los enemigos de la cruz con la espada. Y como la espada tiene doble filo, y la caballería está para mantener la justicia, y la justicia es dar a cada uno su derecho, por eso la espada del caballero significa que el caballero debe mantener con la espada la caballería y la justicia» R. LLULL, *Libro de la orden de caballería*, texto recogido en la selección realizada por C. VENTURA CRESPO, «Los caballeros medievales». *Cuadernos Historia* 16, vol. 115 (1985), p. v.

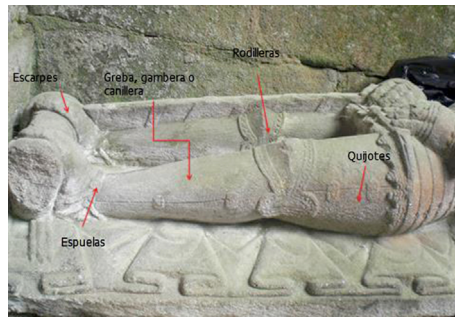




Lám. 13. Parte superior del arnés del caballero (elaboración propia).



Lám. 14. Parte intermedia de la armadura y armas del caballero (elaboración propia).



Lám. 15. Parte inferior de la armadura.

talabarte sobre la vaina⁹². Como complemento habría que señalar asimismo el puñal de misericordia⁹³, también llamado *daga* o *copagorja*⁹⁴, que servía para rematar a los heridos incurables caídos en combate. Representa una de las muchas virtudes que el caballero cristiano, en buena parte *Miles Christi*, ha de poseer; en la escultura funeraria este puñal suele aparecer envainado y colgado del lado derecho, posición que se corresponde con la habitual en la realidad.

Todos los elementos que componen el arnés y las armas del caballero quedan reflejados en los esquemas de las láminas 13, 14 y 15, de nuestra autoría.

⁹² La espada consta de *pomo* y *punta*, como partes extremas, el *mango* o *empuñadura*, la *cruz* y el *hierro*. Suele cubrirse con la *vaina*, que posee en su parte superior el *bocal* y en la inferior la *contera* o *aristol*, que a veces se encuentra reforzada por una guaspá. M. DE RIQUER, *op. cit.*, pp. 145-150 y 232-235.

⁹³ Sobre él proporciona numerosos ejemplos A. BRUHN DE HOFFMEYER, *op. cit.*, pp. 75-80, 198-204.

⁹⁴ M. DE RIQUER, *op. cit.*, pp. 153-154.

4. CONCLUSIONES

A través de la evolución del concepto de memoria y monumento, desde la Antigüedad, se ha pretendido una mejor comprensión del fenómeno de recuperación del sepulcro en la Baja Edad Media, en diversos aspectos. Por una parte como ejemplo para los que los contemplan, reflejando comportamientos que se consideran dignos de imitación: la práctica de la caridad, la humildad..., aspectos que no impiden una búsqueda de trascender al olvido como modelo. Por otra parte, la escultura funeraria es una petrificación del tiempo que impide la pérdida de la memoria de los grupos privilegiados que componen la sociedad medieval, si bien, progresivamente, se va ampliando a otros sectores. Y es que en los sepulcros queda plasmada la condición del difunto, reflejando un principio de desigualdad ante la muerte. La heráldica o la ubicación del sepulcro en lugares privilegiados dentro del templo servirán para marcar no solo la condición del individuo sino también la del grupo al que pertenece, en especial su linaje.

A modo de ejemplo de todo ello se han escogido dos de los grupos más destacados: los reyes, cuyas exequias y monumentos funerarios han ayudado a mantener su memoria, y los caballeros, cuya indumentaria es un reflejo claro de su condición, tanto de hombres de guerra como de *miles Christi*.

Ciertamente en el momento de la muerte hay una preocupación por conseguir la recompensa eterna, esto es, la inmortalidad celeste, y asimismo, que su memoria en la tierra perdure, la inmortalidad terrestre. En otras palabras, si bien la muerte identifica a la condición humana, la muerte del poderoso queda dignificada en un conjunto memorial que evitará la «muerte-olvido», la memoria que, en palabras de Petrarca, será «aquella que a los hombres salir hace/ del sepulcro de nuevo hacia la vida»⁹⁵.

RECIBIDO: julio 2016; ACEPTADO: octubre 2016



⁹⁵ E. MITRE FERNÁNDEZ, *La muerte vencida. Imágenes e Historia en el Occidente Medieval (1200-1348)*. Madrid, Encuentro, 1988, p. 84.

OBRAS CITADAS

- ARA GIL, Clementina Julia, *Escultura gótica en Valladolid y su provincia*. Valladolid, Diputación Provincial, Institución Cultural Simancas, 1977.
- ARIÈS, Philippe, «Richesse et pauvreté devant la mort au moyen âge», en *Essais sur l'histoire de la mort en Occident. Du moyen âge à nos jours*. París, Seuil, 1975.
- *El hombre ante la muerte*. Madrid, Taurus, 1984.
- BARRAL RIVADULLA, Dolores, «El medio urbano como expresión compleja de actitudes», en Manuel Núñez (coord.), *Arte y poder en la Galicia de los Trastámara: la provincia de La Coruña*. Santiago de Compostela, Tórculo Ediciones, 2000, pp. 173-232.
- «Menestrales, mentalidades y su reflejo en el arte bajomedieval gallego». *Semata. Comerciantes y artesanos*, vol. 12 (2001), pp. 387-410.
- BARROS GUIMERÁNS, Carlos, «Cómo vive el modelo caballeresco la hidalguía gallega bajo medieval: los pazos de Probén», en *Galicia en la Edad Media. Actas del Coloquio de Santiago de Compostela, La Coruña, Pontevedra, Vigo, Betanzos*. 13-17 julio 1987, Madrid, Sociedad Española de Estudios Medievales, 1990, pp. 231-246.
- BEAUNE, Colette, «Mourir noblement à la fin du Moyen Age», en *La mort au moyen âge*. Estrasburgo, Association des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, 1977, pp. 125-143.
- BECEIRO PITA, Isabel, «La conciencia de los antepasados y la gloria del linaje en la Castilla Bajomedieval», en Reyna Pastor de Togneri (ed.), *Relaciones de poder, de producción y de parentesco en la Edad Media y Moderna: aproximación a su estudio*. Madrid, CSIC, 1990, pp. 329-349.
- «El uso de los ancestros por la aristocracia castellana: el caso de los Ayala». *Revista de dialectología y tradiciones populares*, vol. L, núm. 2 (1995), pp. 53-82.
- «La legitimación del linaje a través de los ancestros», en *Memoria e Historia. Utilización política en la Corona de Castilla al final de la Edad Media*. Madrid, Sílex, 2010.
- BEJARANO RUBIO, Amparo, «La elección de sepultura a través de los testamentos medievales murcianos». *Miscelánea medieval murciana*, vol. XIV (1987-88), pp. 333-350.
- BERNAL ESTÉVEZ, Ángel, «Las armas como concepto fiscal y de diferenciación social en la Baja Edad Media (aplicación al caso de Ciudad Rodrigo)», en *Gladius*, I Simposio Nacional sobre «Las armas en la Historia». Cáceres, Universidad de Extremadura, 1988, pp. 21-30.
- BLOCH, Marc, *Les Rois Thaumaturges*. Estrasburgo, Librairie Istra, 1924.
- BRUHN DE HOFFMEYER, Ada, *Arms and Armour in Spain II. A Short Survey*. Cáceres, Instituto de Estudios sobre armas antiguas, 1982.
- CARDERERA Y SOLANO, Valentín, «Reseña histórico-artística de los sepulcros nacionales desde los primeros reyes de Asturias y León hasta el reinado de los Reyes Católicos». *BRAH*, tomo LXXIII (1918), pp. 224-258.
- CENDÓN FERNÁNDEZ, Marta, *Iconografía funeraria del obispo en la Castilla de los Trastámara*. Publicación en microficha, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico, 1996.
- «La muerte en Galicia durante la Edad Media», en *Galicia Terra Unica. Galicia románica e gótica*. Ourense, Xunta de Galicia, 1997, pp. 315-323.



- «El caballero y la fama póstuma. Algunos ejemplos de yacentes armados en la Galicia del siglo xv», en *Arquitectura e Iconografía artística militar en España y América (ss. xv-xviii)*. Sevilla, Cátedra General Castaños de Historia Militar, 1999, pp. 649-666.
- «El poder episcopal a través de la escultura funeraria episcopal en la Castilla de los Trastámara». *Quintana*, vol. 5 (2006), pp. 173-184.
- «La muerte mitrada. El sepulcro episcopal en la Galicia de los Trastámara». *Semata*, vol. 17, monográfico dedicado a *Muerte y ritual funerario en la historia de Galicia*. Santiago de Compostela 2006, pp. 155-178.
- «El obispo ante la muerte en la Castilla de los Trastámara». *Archivo Iberoamericano*, vol. 67 (julio-diciembre 2007), pp. 677-708.
- «La indumentaria episcopal como reflejo de poder en la escultura funeraria bajomedieval», en *Imágenes de poder en la Edad Media*. Estudios *in memoriam* del Prof. Dr. Fernando Galván Freile, León, Universidad de León, 2011, pp. 101-120.
- CHAO CASTRO, David, *Iconografía regia en la Castilla de los Trastámara*. Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2005.
- CHIHAI, Pavel, *Immortalité et décomposition dans l'art du moyen âge*. Madrid, Fondation culturelle roumaine, 1988.
- CHIFFOLEAU, Jacques, *La Comptabilité de l'au-del : les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age: vers 1320-vers 1480*. Roma, Ecole Française de Roma, 1980.
- DACOSTA, Arsenio, José Ramón PRIETO LASA Y José Ramón DÍAZ DE DURANA (eds.), *La conciencia de los antepasados. La construcción de la memoria de la nobleza en la Baja Edad Media*. Madrid, Marcial Pons, Ediciones de Historia, 2014.
- DE ANDRÉS, Gonzalo, *Recordanzas en tiempo del Papa Luna (1407-1435)*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987.
- DE MERINDOL, Christian «Signes de hiérarchie sociale à la fin du moyen âge d'après le vêtement. Méthodes et recherches», en M. Pastoureau (dir.), *Le vêtement. Histoire, archéologie et symbolique vestimentaires au Moyen Âge*. París, Cahiers du Léopard d'Or, 1989, pp. 181-222.
- DE RIQUER, Martí, *L'Arnès del cavaller: armes i armadures catalanes medievals*. Barcelona, Ariel, 1968.
- DEL ARCO Y GARAY, Ricardo, *Sepulcros de la Casa Real de Castilla*. Madrid, Instituto Jerónimo Zurita. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954.
- DUBY, Georges, *Fondements d'un nouvel humanisme 1280-1440*. Ginebra, Editions d'Art Albert Skira, 1966.
- ERLANDE-BRANDENBURG, Alain, *Le Roi est mort : étude sur les funérailles les sépultures et les tombeaux des rois de France jusqu'à fin du XIII^e siècle*. París, Arts et Metiers Graphiques, 1975.
- ESPAÑOL BELTRÁN, Francesca, «Lo macabro en el gótico hispano». *Cuadernos de Arte Español*, Historia 16, Madrid, 1992.
- ENRÍQUEZ DEL CASTILLO, Diego, *Crónica de Enrique IV*. A. Sánchez Martín, (ed.), Valladolid, 1994.
- FOLZ, Robert, *Les saints rois au Moyen Age en Occident (vi-xiii siècles)*. Bruselas, Société des Bollandistes, 1984.
- FORONDA Y AGUILERA, Manuel, «Honras por Enrique IV y proclamación de Isabel la Católica en la ciudad de Ávila». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, vol. 63 (1913), pp. 427-434.



- FRANCO MATA, María Ángela, «Iconografía funeraria gótica en Castilla y León (siglos XIII y XIV)». *De arte: revista de historia del arte*, vol. 2 (2003), pp. 47-86.
- GIBELLO BRAVO, Víctor M., *La imagen de la nobleza castellana en la Baja Edad Media*. Cáceres, Universidad de Extremadura, 1999.
- GIORDANO, Oronzo, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid, Gredos, 1983.
- GÓMEZ BÁRCENA, María Jesús, *Escultura gótica funeraria en Burgos*. Burgos, Diputación, 1988.
- «La liturgia de los funerales y su repercusión en la escultura gótica funeraria en Castilla», en M. Núñez Rodríguez y E. Portela Silva (eds.), *La idea y el sentimiento de la muerte en la Historia y en el Arte de la Edad Media*. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1988, pp. 31-50.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, *Diplomatario Andaluz de Alfonso X*. Sevilla, El Monte, Caja de Huelva y Sevilla, 1991.
- GRAVETT, Christopher, *Knights at Tournament*. Londres, Opsrey Publishing, 1988.
- GUIANCE, Ariel, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*. Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1998.
- HERKLOTZ, Ingo, «*Sepulcra*» e «*Monumenta*» del Medioevo. Roma, Edizioni Rari, Nantes, 1990.
- KEEN, Maurice, *La caballería*. Barcelona, Ariel, 1986.
- LALINDE ABADÍA, Jesús, «La indumentaria como símbolo de la discriminación jurídico-social». *Anuario de Historia del Derecho Español*, vol. LII (1983), pp. 583-602.
- Los códigos españoles. Código de las Siete Partidas*, Antonio de S. Martín, Madrid, tomo I, 1872.
- MITRE FERNÁNDEZ, Emilio, *La muerte vencida. Imágenes e Historia en el Occidente Medieval (1200-1348)*. Madrid, Encuentro, 1988.
- NICOLLE, David, *Italian Medieval Armies (1300-1500)*. Londres, Opsrey Publishing, 1986.
- NÚÑEZ RODRÍGUEZ, Manuel, «La indumentaria como símbolo en la iconografía funeraria». *Fragmentos*, vol. 10 (1984), pp. 72-84.
- *La idea de la inmortalidad en la escultura gallega. La imagen funeraria del caballero en los siglos XIV-XV*. Orense, Diputación Provincial del Orense, 1985.
- «Iconografía de humildad: el yacente de Sancho IV». *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, tomo III (1985), pp. 171-172.
- «Le vêtement de l'humilité: l'iconographie funéraire des gisants de Sanche IV, Henri III et Robert d'Anjou». *Razo, Cahiers du Centre d'Etudes Médiévales de Nice*, vol. 7 (1987), pp. 115-131.
- «La indumentaria como símbolo en la iconografía funeraria», en Núñez Rodríguez y E. Portela Silva (eds.), *La idea y el sentimiento de la muerte en la Historia y en el Arte de la Edad Media*. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1988, pp. 9-19.
- «Los 'GISANTS SCULPTES' de Fontevraud y la estrategia simbólica de la iconografía funeraria como expresión de poder», en *Poder y sociedad en la Galicia medieval*. Santiago de Compostela, Tórculo, 1992, pp. 75-109.
- «El rey, la catedral y la expresión de un programa», en *Espacio, tiempo y forma. Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, Serie VII, vol. 5 (1992), pp. 27-51.
- «*Non avemos mayor sobre nos en lo temporal: Alfonso X y la imagen de autoridad*». *Temas Medievales*, vol. 3 (1993), pp. 29-48.



- OLIVERA SERRANO, César, *Beatriz de Portugal. La pugna dinástica Avis-Trastámara*. CSIC, Santiago de Compostela, 2005.
- PALENCIA, Alonso de, *Crónica de Enrique IV*. A. Paz y Meliá (ed.), Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 3 vols., 1953.
- PALENCIA HERREJÓN, Juan Ramón, «Elementos simbólicos de poder de la nobleza urbana en Castilla: los Ayala de Toledo al final del Medievo». *En la España Medieval*, vol. 18 (1995), pp. 163-179.
- PANOFSKY, Erwin, *Tomb Sculpture: Its Changing Aspects from Ancient Egypt to Bernini*. Londres, Thames and Hudson, 1964.
- PARDO Y PARDO, José Benito, «Orígenes de la ciencia del blasón». *Hidalguía*, vol. 46 (mayo-junio 1961), pp. 46-389.
- RUCQUOI, Adeline, «Le corps et la mort en Castille aux XIV^e et XV^e siècles». *Razo*, vol. 2 (1981), pp. 89-98.
— *Valladolid en la Edad Media*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 1997, 2 tomos.
- RUIZ MALDONADO, Margarita, «El sepulcro de Doña Beatriz de Portugal en Sancti Spiritus (Toro)». *Goya*, vol. 237 (1993), pp. 142-148.
- SÁNCHEZ AMEIJERAS, Rocío, «Un espectáculo urbano en la Castilla medieval: las honras fúnebres del caballero». *Semata. El rostro y el discurso de la fiesta*, vol. 6 (1994), pp. 141-158.
- SÁNCHEZ SAUS, Rafael, *Caballería y linaje en la Sevilla medieval*. Cádiz, Excma. Diputación Provincial de Sevilla, Servicio de publicaciones Universidad de Cádiz, 1989.
- SORIA MESA, Enrique, *La nobleza en la España moderna. Cambio y continuidad*. Madrid, Marcial Pons, 2007.
- STRONG, Roy, *Arte y poder*. Madrid, Alianza, 1988.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis, *Historia de España. Los Trastámara y los Reyes Católicos*. Madrid, Gredos, tomo VII, 1985.
- TORRES FONTES, Juan, «El corazón de Alfonso X el Sabio en Murcia». *Murgetana*, vol. 1 06 (2002), pp. 9-15.
- VAUCHEZ, André, *La spiritualité du moyen âge occidental. VIII-XII siècles*. París, Presses Universitaires de France, 1975.
- VIOLLET-LE-DUC, Eugène, «Tombeau», en *Dictionnaire d'Architecture*, tomo IX, París 1868, p. 21.
- YARZA LUACES, Joaquín, «Despesas fazen los omnes de muchas guisas en soterrar los muertos». *Fragmentos*, vol. 2 (1984), pp. 4-19.
— «La imagen del rey y la imagen del noble en el siglo XV castellano», en A. Rucquoi, *Realidad e imágenes de poder. España a fines de la Edad Media*. Ambito, Valladolid, 1988, pp. 267-292.
— *La Cartuja de Miraflores. I: Los sepulcros*. Madrid, Cuadernos de Restauración Iberdrola, XIII, 2007.



LA MEMORIA MEDIEVAL DE PROUST. ILUMINACIONES DEL PASADO

José M.^a Fernández Cardo
Universidad de Oviedo

RESUMEN

Revisión y lectura intertextual de diferentes aspectos que relacionan la obra de Marcel Proust con Chrétien de Troyes, las construcciones góticas (catedrales de Amiens y Rouen), la pintura de algunos pintores de la última parte del Medievo y una representación de la memoria documentada en la retórica medieval. La mediación se establece de la mano del escritor inglés (estudioso de las catedrales francesas) John Ruskin, padre «espiritual» de Marcel Proust en su itinerario de búsqueda del estilo de escritura, que de modo definitivo terminará encontrando en *A la búsqueda del tiempo perdido*. Es precisamente en el último volumen de la obra proustiana donde el narrador establece una relación particularmente sugerente con el libro de las horas de Fouquet, libro de imágenes cuya mención constituye el preámbulo para el enunciado de la teoría de la metáfora, inscrita en el propio texto narrativo, en el último de sus volúmenes, en *El tiempo recobrado*.

PALABRAS CLAVE: Marcel Proust, Chrétien de Troyes, Jean Fouquet, John Ruskin, memoria, catedral gótica, libro de horas, metáfora.

ABSTRACT

«Proust's medieval memory. Illuminations of the past». This article is meant to be an intertextual revision and interpretation of different aspects which relate Marcel Proust's work to Chrétien de Troyes: gothic cathedrals (Amiens and Rouen), the works of late medieval painters, and a representation of memory as documented on medieval rhetoric. The connection is established through John Ruskin, Marcel Proust's «spiritual» father in his quest for a writing style, which he eventually found in *In Search of Lost Time*. It is precisely in this last volume that the narrator establishes a particularly suggestive relation with Fouquet's book of hours, a work with illustrations whose reference is the anticipation of metaphor theory in the very narrative text of the last volume, *Time Regained*.

KEYWORDS: Marcel Proust, Chrétien de Troyes, Jean Fouquet, John Ruskin, memory, gothic cathedral, book of hours, metaphor.



La imagen juega aquí una función que en términos genettianos llamaríamos proléptica, en la medida en que anticipa un acontecimiento posterior, ya que en último término prefigura lo que viene a ser el desenlace de esta breve aventura

Dulce M.^a GONZÁLEZ DORESTE¹

La relación que aquí se establece, que bien pudiera presentirse como peligrosa, es sobre todo de naturaleza *exótica*, en el sentido más propio del término, en la medida en que ciertamente se trata de poner en contacto objetos muy alejados en el tiempo, en el espacio, en la concepción y hasta en el soporte material. En este tipo de relación exótica importa también la clarificación del punto de mira, el interés del espectador (y del lector), lo que traducido al propósito que ahora me ocupa significa optar por remontar la corriente, poniendo el acento en la lectura que Proust hace de la Edad Media, o bien por tratar de explicar la escritura proustiana a través de la utilización de piezas artísticas de extracción medieval. Como no estoy plenamente convencido de permanecer en los límites rigurosos de una u otra opción, y a pesar de sentir una mayor inclinación personal por la segunda, trataré de moverme en esa especie de terreno resbaladizo compartido por ambas.

Un reciente trabajo de Vincent Ferré, publicado en 2013, con motivo del centenario de la primera publicación de *Du côté de chez Swann* (el primero de los volúmenes que integran *À la Recherche*), «La sensation du moyenâge, ou le chiennerrant de Combray»², plantea una serie de consideraciones útiles a este propósito. Me conformaré con traer a colación aquí un par de ellas que me parecen de interés. La primera se relaciona con un concepto del uso de lo medieval y de la Edad Media que puedo compartir: lo que generalmente se llama Edad Media es un conjunto de ideas, un conjunto de representaciones imaginarias, provisionales, parciales de mundos pasados a través de un conjunto de objetos, pero no un depósito de elementos estables capaces de ser identificados de forma clara en una novela moderna, digamos del siglo xx. La segunda, en relación estrecha con la novela proustiana: retrotraer la historia de Swann y del protagonista al esquema de la *quête* supone desconocer los elementos inasequibles de la Edad Media, y también los aspectos irreductiblemente diferentes de la literatura medieval.

Dicho lo que precede, se impone la cita necesaria de un texto de partida, canónico en cuestión de los antecedentes medievales de lo que se ha dado en llamar

¹ D.M.^a GONZÁLEZ DORESTE, «El texto medieval o la fabulación esquizofrénica de la escritura y de la imagen», en VV.AA., *Figuración y narración*. Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1996, pp. 61-76.

² EN A. COMPAGNON, K. YOSHIKAWA y M. VERNET (dirs.), *Swann le centenaire*. París, éd. Hermann, 2013, pp. 239-253.



la *memoria involuntaria*, *Le roman de Perceval ou le conte du Graal* de Chrétien de Troyes, versos 4194-4210³:

Quant Percevaus vit defolee
La noïfsor quoi la jante jut
Et le sanc qui ancor parut,
Si s'apoiadesor sa lance,
Pour esgarder celes anblance,
Que li sans et la noïsen sanble
La fresche color li resanble
Qui ert an la face s'amie;
Si panse tant que il s'oblie,
Qu'autres i estoit an son vis
Li vermauzsor le blanc assis
Con cez trois gotes de sanc furent,
Qui sor la blanche noif parurent.
An l'esgarder que il feisoit
Li ert avis, tant li pleisoit,
Qu'il veïst la color novele
De la face s'amie bele

En este texto, en resumen, lo que se cuenta es que el color de las gotas de sangre sobre la nieve trae a la memoria de Perceval «la color bermeja» del rostro de su amada Blancaflor. Doctores tiene la literatura medieval que han estudiado el pasaje y su significado hasta la saciedad, que yo naturalmente no soy quién para enmendar. Me conformaré con mencionar aquí a Poirion, quien escribiera a propósito de este pasaje que no se podía sugerir mejor la relación entre la memoria y la sensación, y citaré al respecto el profundísimo artículo de Pierre Gallais, publicado ya en 1978, «Le sang sur la neige (le conte et le rêve)»⁴, donde la lectura ahonda en interpretaciones varias relacionadas con las raíces del cuento popular, el psicoanálisis, la desfloración y, por qué no decirlo, hasta en las huellas del denominado complejo de Electra, sobre todo si se considera el exceso de amor dispensado por la madre del caballero Perceval. Es innegable que el pasaje del cuento del Grial de Chrétien constituye una de las primeras manifestaciones, dentro de la Literatura Francesa con mayúscula, de la relación sinestésica en tanto que percepción sensorial cromática que reaviva el recuerdo, relación que en *À la Recherche* adquiere las dimensiones retóricas de la

³ Texto a partir de las ediciones de A. HILKA (Halle, 1932) y J. DUFOURNET (París, GF-Flammarion, 1997). Y aprovecho para rendir aquí un particular homenaje a María Aurora Aragón Fernández, medievalista destacada y catedrática emérita de Filología Francesa de la Universidad de Oviedo, a la que agradezco el haberme puesto sobre la pista de este texto en una conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de esa Universidad en el mes de septiembre de 2013, en la que relacionaba a propósito de la memoria varios textos de Chrétien de Troyes, Rousseau, Chateaubriand y Proust.

⁴ P. GALLAIS, «Le sang sur la neige (le conte et le rêve)». *Les Cahiers de Civilisation Médiévale* (1978), pp. 37-42.



metonimia por la que se accede a la gran metáfora que es la escritura proustiana, y que ilustra sobradamente el archiconocido pasaje de la *madeleine*. E incluso cabría ir más lejos en la red de analogías intertextuales: El doble protagonismo en el cuento de Chrétien de Perceval y Gauvain, en la medida en que uno de los héroes reemplaza al otro, tendría un correlato como poco llamativo en el estatuto del personaje de Swann como doble de Marcel, el narrador. El estudio de un ilustre proustiano, profesor de la Universidad de Ginebra, Jean Rousset, en *Forme et Signification*⁵, vendría a corroborar lo que aquí se sugiere... Del mismo modo podríamos insistir igualmente sobre algunas analogías relacionadas con las funciones del personaje de la madre en el cuento de Chrétien y en la obra proustiana, donde como se sabe es la madre la que le ofrece la taza de té en el pasaje por excelencia de la memoria involuntaria, al que me he referido antes denominándolo de la *madeleine*.

La magdalena tal como Proust la describe ha despertado toda una red de resonancias medievales: descrita como concha venera justo al principio del camino, precisamente en el momento en que el narrador se dispone a iniciarse en la búsqueda, la *quête*, que culminará en *Le temps retrouvé*, pero que empieza propiamente en el momento en que «tout Combray sort de la tasse de thé»; a partir de ese instante narrativo casi todo puede explicarse, incluso el calificativo que el narrador aplicaba a Venecia, «tout encombrée d'Orient». El asunto merecería sin duda un desarrollo más amplio, y para eso remito al trabajo del profesor Francisco González que lleva por título «Du côté de Saint-Jacques: le singulier pèlerinage de La Recherche»⁶, aun a riesgo de dejar en el tintero otras implicaciones significativas relacionadas con la metáfora de la concha venera y el Nacimiento de Venus, que vendría a ilustrar de manera sobrada en pleno Quattrocento el cuadro de Sandro Boticcelli.

Pero con todo y con eso, es decir las relaciones establecidas que se acaban de enumerar, no es este el propósito fundamental de este trabajo. Más de algún lector avisado podría sostener, no exento de razones, que esta sucesión de correspondencias no va más allá del espacio de lo puramente ornamental. Así que, a partir de ahora, retomaré el camino indicado por el título y volveré del lado de la *memoria medieval*... Y para recorrerlo no me queda más remedio que adicionar memoria medieval y arquitectura, y hablar necesariamente de la arquitectura de la catedral gótica⁷, y en consecuencia retomar el famoso texto de una carta de Proust en la que compara la estructura de *À la Recherche* con los elementos arquitectónicos de las catedrales góticas. El texto es suficientemente conocido, pero no por ello debe ser obviado en el camino del peregrinaje que yo mismo me he impuesto; me refiero a este fragmento de la carta escrita por Proust en 1919 a Jean de Gaigneron en el que Proust dice que cuando le hablan de catedrales no puede menos que emocionarse a causa de la intuición que ha adivinado lo que él nunca había dicho a nadie ni escrito antes.

⁵ París, Jose Corti, 1966.

⁶ En T. GARCÍA-SABELL, D. OLIVARES, A. BOILÈVE-GUERLET y M. GARCÍA (eds.), *Les chemins du texte*. Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1998, pp. 275-284.

⁷ Vid. L. FRAISSE, Luc, *L'oeuvre cathédrale. Proust et l'architecture médiévale*. París, José Corti, 1990.



Hubiera querido dar a las distintas partes de su libro títulos como *Atrio 1, Vidrieras del Ábside*, para dar una respuesta a la crítica estúpida de falta de construcción, cuando el verdadero mérito de su libro es la reunión sólida de las partes más pequeñas, añadiendo que si ha renunciado a estos títulos de arquitectura es porque los ha considerado excesivamente pretenciosos⁸.

No cabe pensar que se trata de una veleidad puntual de Proust, que habría encontrado en la catedral gótica la mejor imagen para hablar de la composición de su obra. El asunto está más interiorizado de lo que pudiera parecer a primera vista, si no es que viene de lejos. La confirmación nos la proporciona el recientísimo libro de Michel Schneider⁹, que lleva por título *L'auteur, l'autre. Proust et son double*. En 1921, un año antes de morir, cuando entra en la fase final de *Le Temps retrouvé*, escribe una carta a un tal Thiébauld Sisson, joven crítico literario, completamente desconocido, que intenta escribir un artículo sobre su obra. Proust le propone que él mismo va a escribir el artículo, con la condición de que cuando se publique figure como firmante del artículo el mencionado Thiébauld Sisson. No es la única vez que autores consolidados realizan faenas de esta guisa... Un texto de estas características, o lo que es lo mismo la crítica de la obra realizada por el propio autor, es indudable que significa de otra manera, y que significa mucho, al menos para los historiadores de la literatura. Pues bien, en ese texto sobre su propia obra, el artículo escrito por él mismo que lleva por título «L'esthétique de Marcel Proust», Proust vuelve a aludir a la construcción del libro según el modelo catedralicio, y, cuando se refiere a la necesidad de suprimir o conservar una escena de *Du côté de chez Swann*, introduce el siguiente comentario:

Esta escena era corta. A Proust le gustaba poco, Swann se sostenía sin ella. Quiso cortarla para agradar a su maestro, pero se dio cuenta que esta escena, en absoluto indispensable en el primer volumen, sujetaba totalmente el sexto y el séptimo, que se hubieran venido abajo sin ese pilar [...]. Los volúmenes que esa escena apuntala todavía no han sido publicados, pero harán entender su necesidad arquitectónica¹⁰.

El emparejamiento de la arquitectura y la memoria es uno de los *leitmotifs* que recorren la historia de la cultura medieval, con una incidencia clara en el discurso retórico siempre que el orador quería recordar la sucesión de secuencias o fragmentos que componían el sermón. La imagen arquitectónica venía a constituir así una especie de útil mnemotécnico de primera fiabilidad. Los orígenes del binomio, como casi siempre, se remontan a la Grecia clásica: un relato mítico protagonizado por el poeta Simónides de Ceos, personaje del siglo v o vi antes de Cristo. Había sido contratado para recitar durante un banquete el elogio del anfitrión, un noble de Tesalia, que

⁸ El texto original que aquí traduzco y parafraseo se halla reproducido en el principio del libro de LucFraise, citado en la nota precedente, al principio del «Avant-propos».

⁹ París, Gallimard, 2014.

¹⁰ La traducción del texto, recogido en el libro de Michel Schneider citado en la nota anterior, es mía.



no quedó del todo complacido y que no quería pagarle la cantidad estipulada por haber dedicado mucho espacio a la glosa de las virtudes de los dioses Cástor y Pólux. Poco después de la recitación, el poeta abandona el recinto porque le avisan de que le están esperando afuera dos jóvenes. Simónides sale, pero no encuentra a nadie, y en ese momento se produce la catástrofe: la casa se desploma. Cabe, pues, inferir que quienes habían llamado al poeta no eran otros que los propios Cástor y Pólux, que habían venido para recompensarle por su elogio, salvándole la vida. Todos murieron dentro de la casa, la identificación de los cuerpos de las víctimas resultaba imposible para las familias, sólo Simónides fue capaz de reconocerlos al recordar el lugar que ocupaban durante el banquete. Así se inventaría el arte de la memoria, situando las imágenes dentro de un espacio arquitectónico.

El arte de la memoria en su versión clásica constituye una de las cinco partes de la retórica antigua, cuya formulación más acabada es la *Rhetorica ad Herennium*, tratado del siglo I a.C. que se atribuyó a Cicerón y que es ampliamente citado en la Edad Media. El truco funciona de manera relativamente sencilla: las imágenes más llamativas del discurso se colocan mentalmente en las habitaciones de un espacio conocido, y, cuando se trate de recordarlas, bastará con recorrer el espacio de referencia. Señala al respecto Guillaume Perrier en su interesante trabajo «Architecture médiévale et art de la mémoire dans *À la Recherche du temps perdu*, de Marcel Proust»¹¹, publicado en el 2011, que bajo la influencia de teólogos como santo Tomás de Aquino el arte de la memoria se convierte en un sistema de representación que responde a la necesidad de memorizar algunas nociones teológicas, como la lista de los Vicios y de las Virtudes, los tormentos del Infierno o las recompensas del Paraíso. Es el propio Michel Perrier el que llama la atención sobre el hecho de que las reglas del arte de la memoria han influido de modo particular en la capilla de la Arena de Padua, que Proust visita en 1900, y cuyos frescos pintados por Giotto han dejado más de una huella en *À la Recherche*, porque, como es bien conocido de los proustianos de pro, Giotto es sobre todo el pintor de Swann. La pregunta que sigue es si realmente la idea de la arquitectura mental del arte de la memoria juega un papel determinante en la distribución espacial de la novela proustiana. En ese sentido conviene recordar que la geografía proustiana es sobre todo «Bilateral», Du côté de chez Swann y du côté des Guermantes, pero tampoco estaría de más reparar en el hecho de que algunos personajes de *À la Recherche* tienen carácter alegórico y en consecuencia capacidad para sugerir analogías entre la estructura de la novela y la de la capilla de Giotto, y mucho más si se tiene en cuenta, como señala el mismo Guillaume Perrier en el trabajo citado, que es el propio Proust el que anuncia que en 1914 publicará un capítulo que llevaría por título «Les Vices et les Vertus de Padoue et de Combray», que no llegará a realizar, pero aquí nos conformamos con la formulación expresa de tal intención.

¹¹ Études Littéraires, vol. 42, núm. 1 (2011), pp. 13-22.



Decía hace un momento que Giotto¹² en la obra proustiana era sobre todo el pintor de Swann. El narrador en busca de su propia identidad no comparte la admiración de su doble ficcional, y recuerda que las reproducciones de los Vicios y de las Virtudes que colgaban de las paredes del cuarto de estudio, regalo de Swann, le resultaban más bien repulsivas: «Durante mucho tiempo no me produjo placer alguno en nuestro cuarto de estudio [...] la contemplación de esta Caridad sin caridad, esta Envidia que parecía una ilustración en un libro de medicina de la opresión de la glotis o de la campanilla por un tumor de la lengua o por la introducción del instrumento del cirujano»¹³.

En el texto que acabo de citar no resulta difícil de escuchar la voz del hijo de médico que era Proust, así que me valdré de esta pequeña argucia para operar la transición biográfica en busca de la fascinación real que Marcel la persona, o si se quiere el personaje histórico que murió en 1922, sentía por la Edad Media y en particular por la arquitectura gótica. Y en ese sentido no queda más remedio que ocuparnos durante un rato de su padre espiritual, es decir de John Ruskin, el sabio inglés que escribió *La Bible d'Amiens*, que Proust tradujo, prologó y anotó. La reunión aquí del padre real y del padre espiritual no resultaría en ningún modo arbitraria si tenemos en cuenta que la pérdida de uno y otro guardan una especie de secreta relación para el joven Proust que a la sazón busca su propio camino de escritura, en el que la traducción de *La Bible d'Amiens* adquiere un valor iniciático absoluto. Ruskin fallece en 1900 y su padre, Adrien Proust, en 1903, y *La Bible d'Amiens* se publica en 1904. La muerte de Ruskin ha producido sus efectos en el joven aprendiz de escritor, que entonces tenía 28 años: escribe varios artículos sobre el erudito inglés, incorporados más tarde al importantísimo Prefacio de la traducción, y viaja a los lugares de culto ruskinianos, Normandía, Picardía y Venecia (y de modo particular se detiene en la catedral de Rouen y la «pequeña figura», la catedral de Amiens y la Virgen Dorada, y la arquitectura doméstica veneciana). El estudio, detallado y apasionado, de Cynthia Gamble, que lleva por título «Adrien Proust et John Ruskin: la mort inspiratrice du travail proustien»¹⁴, es de obligada referencia par al cuestión que ahora nos ocupa.

Con el paso del tiempo, apenas tres años, parece que la fascinación del joven Marcel por Ruskin está decayendo. La madre del escritor en ciernes, seriamente preocupada por el porvenir de un hijo que no terminaba de centrarse, y que, por cierto, le ha proporcionado una primera versión al francés del libro de Ruskin sobre el pórtico de la catedral de Amiens —los conocimientos de Proust de la lengua inglesa no eran suficientes—, se sirve de una estratagema para que su hijo vuelva a

¹² Vid. E. KARPELES, *Le musée imaginaire de Marcel Proust. Tous les tableaux de «À la Recherche du temps perdu»*, tr. Pierre Saint-Jean. París, Thames & Hudson, 2009.

¹³ *À la Recherche du temps perdu*, vol. 1, *Du côté de chez Swann*, éd. J.-Y. TADIÉ, 1987, Gallimard, La Pléiade, pp. 80-81. Todos los textos citados de Proust en este trabajo han sido extraídos del correspondiente volumen de la mencionada edición de Jean-Yves Tadié. La traducción de este texto y de todos los que siguen dentro de este artículo es mía.

¹⁴ *Bulletin Marcel Proust*, vol. 54 (2004), pp. 37-59.





ocuparse de la traducción del libro del sabio inglés. Es el propio Proust quien se lo cuenta de esta manera a Anna de Noailles en una carta: «Cuando mamá se entera de que había renunciado a Ruskin, se le mete en la cabeza que eso era lo que papá deseaba y que esperaba el día en que por fin el libro se publicara»¹⁵. Estas y otras circunstancias, que ahora no hacen al caso y que nos llevarían a elucubraciones biográficas sobre el autor de *À la Recherche*, contribuyen a explicar la dedicatoria que precede a la traducción proustiana de *La Bible d'Amiens*, que traduzco: «En memoria de mi padre, golpeado por la enfermedad mientras trabajaba el 24 de noviembre de 1903 y fallecido el 26 de noviembre. A él le dedico esta traducción. Marcel Proust. Luego viene el tiempo del trabajo...; luego el tiempo de la muerte, que en las vidas felices es muy corto. John Ruskin».

¿Cómo se explica que Proust se haya iniciado a la escritura con el sabio inglés John Ruskin? Antes de las traducciones de John Ruskin sólo había publicado *Les plaisirs et les jours*, en 1896. Trabaja por entonces en una novela que no termina de convencerle, en exceso autobiográfica, considerada hoy como laboratorio de pruebas para la escritura definitiva (me refiero a *Jean Santeuil*). La influencia de su círculo de amistades y el hecho cierto de que *La Bible d'Amiens* no ha sido traducida impulsan al joven Proust a dedicarse de lleno al libro del escritor inglés, y digo dedicarse porque bajo el término de traducción Proust ha hecho mucho más, no sólo ha escrito prólogos importantísimos para esa obra sino que al reescribir a Ruskin ha creado su propio y definitivo estilo. Dice Yves-Michel Ergal, el autor en 2007 de una magnífica y probablemente definitiva edición de la traducción de *La Bible d'Amiens*¹⁶, que Proust al traducir la lectura de «la biblia de piedra» descifrada por Ruskin a través de los pórticos de la catedral d'Amiens se está exponiendo a que se le clasifique en el grupo de los tradicionalistas cristianos, en una época como era aquella de chauvinismo ambiental y de antisemitismo violento, de discusiones sobre la separación de la Iglesia y el Estado, y en la que habría que recordar que el patrimonio, los tesoros desconocidos y los valores de «la champagne» eran particularmente reivindicados en Francia. *The Bible of Amiens* había sido escrita por el erudito esteta inglés entre 1880 y 1885, en la misma línea de *Piedras de Venecia*, libro de arte, de historia y de visita turística y casi mística. Dije antes que Proust había visitado Venecia en 1900, en compañía, añadido ahora, de su madre. Y Venecia en *À la Recherche* es uno de los lugares míticos, tan mítico como Combray: ya se citó antes Venise «encombrée d'Orient», y la doble lectura... Evocaciones todas destinadas a resaltar la relación del entorno de la catedral de Amiens con el paisaje veneciano: si hay en Francia una catedral gótica que parezca que está en Venecia esa es la de Amiens, ubicada en un entorno de canales. No es casual que Amiens se denomine «la pequeña Venecia del Norte». Es el propio Proust el que escribe en el «Préface» de la traducción de *La*

¹⁵ *Correspondance de Marcel Proust*, vol. III, ed. P. KOLB (20 vols.). París, Plon, 1970-1993, p. 448. Fragmento de la carta en C. GAMBLE (*op. cit.*). La traducción es mía.

¹⁶ M. PROUST, «Préface du traducteur», en Y.-M. ERGAL (ed.), *La Bible d'Amiens de John Ruskin*. París, Editions Bartillat, 2007.

Bible d'Amiens: «Et voici qu'en effet les pierres d'Amiens ont pour moi la dignité des pierres de Venise, et comme la grandeur qui avait la Bible»¹⁷.

Pero si las esculturas de la catedral de Amiens bien valen una Biblia, del mismo modo que la obra escrita originalmente por Ruskin bien merece este trabajo de reescritura por parte de Proust, además de los abultados comentarios que se suceden bajo epígrafes sucesivos de la palabra prólogo, no es menos cierto que al menos uno de estos comentarios es digno de consideración detenida, dentro de esta relación peligrosa entre la obra proustiana y la Edad Media que se intenta llevar a buen puerto. Al hilo de la loa que Proust escribe sobre el escritor inglés en el prefacio hay algunos párrafos cuya importancia es de primer orden para este propósito, párrafos que no se refieren a la catedral de Amiens, sino a un detalle del pórtico de los Libreros de la catedral de Rouen, objeto también de estudio por parte del erudito británico. Proust traduce para la ocasión una página de Ruskin extraída del capítulo de «The lamp of life», el último del libro *Seven Lamps of Architecture*, la traduce él mismo y la comenta; se trata de la página en que se habla de una diminuta figura de piedra esculpida en el mencionado Pórtico de las Librerías de la catedral de Rouen, una figura de unos pocos centímetros, perdida entre cientos de otras pequeñas figuras. Cuando Ruskin muere, en 1900, el joven Proust ha sentido el deseo de ir a ver «sur place» la figurita en cuestión. Y aquí necesariamente no cabe sino ceder la palabra al propio Proust porque el resumen o la paráfrasis desvirtuarían todas las implicaciones que el comentario tiene. Bien se diría que más que de un comentario se trata de una revelación:

Y fui a Rouen como obedeciendo a un pensamiento testamentario, y como si Ruskin al morir hubiera en alguna medida confiado a sus lectores a la pobre criatura a la que al hablar de ella le dio la vida y que acababa, sin saberlo, de perder para siempre al que había hecho tanto por ella como su primer escultor. Pero cuando llegué cerca de la inmensa catedral y delante de la puerta en que los santos se calentaban al sol, más alto, desde las galerías en que brillaban los reyes hasta las supremas alturas de piedra que yo creía inhabitadas y donde, aquí, un ermitaño esculpido vivía aislado, dejando a los pájaros permanecer sobre su frente, mientras que más allá un cenáculo de apóstoles escuchaba el mensaje de un ángel que se posaba cerca de ellos, replegando sus alas, bajo un vuelo de palomas que desplegaban las suyas y no lejos de un personaje que, llevando un niño sobre la espalda, volvía la cabeza con un gesto brusco y secular; cuando vi, colocados delante de sus atrios o inclinados en los balcones de sus torres, a todos los huéspedes de piedra de la ciudad mística respirar el sol o la sombra matinal, comprendí que sería imposible encontrar en medio de este pueblo sobrehumano una figura de algunos centímetros. Fui al pórtico de las Librerías. Pero ¿cómo reconocer la pequeña figura entre centenares de ellas? De repente, una joven escultora de talento y con porvenir, Mme. L. Yeatman, me dijo: «Ahí hay una que se le parece». Miramos un poco más abajo, y allí estaba. No mide diez centímetros. Está deshecha, y sin embargo está su mirada, la piedra conserva el agujero que corresponde a la pupila y le da esta expresión que me la ha

¹⁷ *Ibidem*, p. 41.





hecho reconocer. El artista muerto desde hace siglos ha dejado allí, entre otros miles, esta persona pequeña que muere un poco cada día, y que estaba muerta desde hace mucho tiempo, perdida en medio de la multitud de los otros, para siempre. Pero la había puesto allí. Un día, un hombre para el que no existe la muerte, para el que no existe el infinito material ni el olvido, un hombre que, al colocar lejos de sí esta nada que nos oprime para alcanzar las metas que dominan su vida, tan numerosas que no podrá alcanzarlas todas mientras que parece que a nosotros nos faltan, este hombre ha llegado, y entre estas olas de piedra en que cada encaje de espuma se parecía a los otros, al ver allí todas las leyes de la vida, todos los pensamientos del alma, nombrándolos por su nombre, dijo: «Ved, esto es esto, esto es aquello». Al igual que en el día del Juicio, que no lejos de allí está representado, hace escuchar en sus palabras como la trompeta del arcángel y dice: «Los que han vivido vivirán, la materia no es nada». Y, en efecto, al igual que los muertos que no lejos el tímpano representa despiertos al sonido de la trompeta del arcángel, levantados, habiendo recuperado su forma, reconocibles, vivos, he aquí que la pequeña figura ha revivido y recuperado su mirada, y el Juez ha dicho: «has vivido, vivirás»¹⁸.

Al lector asiduo de *À la Recherche* sólo le cabe señalar que los ingredientes principales del denominado primer *seuil* de la obra proustiana se encuentran presentes en el texto que acabo de citar. Todo el pasaje de la magdalena que hace posible que «tout Combray sorte de la tasse de thé» está implícito en él. Aquí como allí se necesita la presencia de una mediadora, Mme. L. Yeatman, que actúa como la madre del narrador en el pasaje de la magdalena, para que los sucesivos intentos lleguen a dar fruto de manera repentina; aquí el narrador del texto no deja de utilizar una de sus fórmulas favoritas, el *tout à coup* (*de repente*), que casi constituye la muestra más ejemplar del estilo formulario proustiano antes de que el milagro del descubrimiento revelador se produzca, o sea la resurrección a la nueva vida narrativa que constituye la obra de arte, literaria o escultórica.

En este texto del prefacio de *La Bible d'Amiens*, relativo al pequeño motivo de la catedral de Rouen (de la que conviene alejarse cuanto antes para no caer en la tentación, o sea, el un nudo de relaciones intertextuales que podrían apartarnos del objeto primero de este trabajo, porque la catedral de Rouen es la de Flaubert, es la que tiene la vidriera con la leyenda del relato queda origen al cuento de *Saint Julien l'Hospitalier*, tan conocido por Proust que ha incorporado alguno de sus ingredientes en un pasaje de *À la Recherche*, bien estudiado por Mireille Naturel¹⁹, que por ahora más vale que dejemos en el olvido si queremos no perdernos por el camino, pero quería al menos evocarlo para que quede claro que en los orígenes de los autores emblema de eso que se llama la modernidad dentro de la literatura francesa también actúan las referencias medievales)... Quería decir que en ese texto el pequeño objeto escultórico había recobrado la vida porque había sido percibido por dos miradas separadas por unos cuantos siglos, la del artista medieval que lo

¹⁸ *Ibidem*, pp. 63-64.

¹⁹ M. NATUREL, *Proust et Flaubert: un secret d'écriture*. Rodopi, Amsterdam/Nueva-York, 2007.

esculpió y la de Ruskin que reparó en él, y que sirvió para que Proust, a pesar de la dificultad inicial, también lo percibiera. Todo esto resulta mucho más comprensible y adquiere su verdadera dimensión significativa a luz de las conclusiones que extrae el narrador de *À la Recherche* en *Le temps retrouvé*: «Algunos espíritus que aman el misterio quieren creer que los objetos conservan algo de los ojos que los miraron, que los monumentos y los cuadros sólo se nos muestran bajo el velo sensible que les han tejido el amor y la contemplación de tantos adoradores, durante siglos», porque las cosas, una vez que las percibimos, se convierten dentro de nosotros en algo inmaterial, igual que las preocupaciones o las sensaciones que en aquel momento teníamos. Para el narrador proustiano la percepción de los monumentos, de los cuadros y de los libros funciona de la misma manera. El pequeño motivo del Pórtico de las Librerías era de naturaleza escultórica, formaba parte de un monumento gótico, pero además estaba situado en ese pórtico concreto, así llamado por ser el espacio que dentro de la catedral ocupaba la biblioteca. Dos párrafos más adelante, después del último texto que acabo de citar de *Le temps retrouvé*, es el mismísimo narrador el que dice que si un día se le ocurriera convertirse en bibliófilo, como el príncipe de Guermantes, se compondría una biblioteca absolutamente singular, y que tendría para él mucho más valor que si acumulara primeras ediciones o libros antiguos. Una vez más se hace necesario reproducir el texto para evitar tergiversaciones y la disolución de los matices sutiles que el texto exhala:

La Biblioteca que me compondría de ese modo tendría incluso un valor todavía más grande; pues los libros que leí hace tiempo en Combray, en Venecia, enriquecidos ahora por mi memoria con grandes iluminaciones que representan la iglesia de Saint-Hilaire, la góndola amarrada al pie de San Jorge el Mayor sobre el Gran Canal incrustado de zafiros centelleantes, se habrían hecho dignos de esos «libros de imágenes», biblias historiadas, libros de horas que el aficionado no abre nunca para leer el texto sino para quedar encantado una vez más con los colores que allí ha añadido un imitador de Foucquet y que constituyen todo el mérito de la obra²⁰.

El lector no puede aquí evitar dejarse llevar por lo que el texto dice y sugiere (ya se sabe que el texto proustiano es un artefacto semiótico de naturaleza esencialmente plural), y el primer movimiento es el de subrayar, o reparar, la palabra *enluminures* (*iluminaciones*) que da paso a una cadena de parientes genéricos, como son los libros de imágenes, las biblias historiadas y los libros de horas, entre los que naturalmente tiene que mencionar el de Foucquet, del siglo xv, y cuya lámina identificadora por excelencia, la primera, es nada más y nada menos que la del evangelista escritor, desde luego mucho más escritor que los otros tres, el que empezara su texto con aquello de que en principio eral el Verbo, además de atribuírsele el Apocalipsis, un texto por excelencia de ensoñación simbólica, metafórica o simplemente poética:

²⁰ *À la Recherche* du temps perdu, vol. iv, *Le temps retrouvé*, ed. J.-Y. Tadié. Gallimard, La Pléiade, 1987, p. 466.



san Juan, el escritor iluminado, en la isla de Patmos, en un retiro en todo comparable al de Proust confinado para siempre en su lecho de escritura.

El libro de horas de Foucquet tampoco puede dejar de emitir señales significantes, imposibles de acallar, cuando precisamente aparece convocado y citado en este otro gran libro, una obra que ocupa cuatro volúmenes en la edición de la Pléiade y cuyo principal asunto es de naturaleza temporal: su grito es tanto o más estridente que el de las Sirenas que llamaban a Ulises en la Odisea... Recordaremos que el libro de horas que Proust cita, denominado de Foucquet, es el libro de horas manuscrito de Étienne Chevalier, tesorero del rey Carlos VII, obra de Jean Foucquet, compuesto entre 1452 y 1460. Hoy en gran parte perdido, sólo se conservan de él 49 hojas que contienen 47 miniaturas, y la primera de ellas de entre las conocidas que componían el libro es precisamente la que representa a san Juan en Patmos. El libro de horas, como es bien sabido, era un libro de carácter litúrgico destinado a los fieles laicos, que de este modo podían seguir la liturgia de las horas, del mismo modo que hacían los clérigos que utilizaban para lo mismo el breviario.

La palabra «hora» en el conjunto de la obra proustiana, *summa litteraria* dedicada al paso del tiempo, ofrece un elevadísimo número de ocurrencias. Ahora que la tecnología pone en nuestras manos determinados medios podemos afirmar, por ejemplo, sin temor a equivocarnos, que en *Du côté de chez Swann* se registran 198 ocurrencias de la voz *heure*, en su variante singular y plural. Y el cómputo se ha hecho sólo en el primer volumen a modo de muestra... Tan importante es la palabra «hora» que hasta aparece en la primera línea de la obra, cerrando la primera frase, canónica donde las haya: «*Longtemps, je me suis couché de bonneheure*»... Una página más allá de la mención del libro de horas de Foucquet el narrador hace esta observación que tiene todos los visos de constituirse en clave de lectura determinante: «UNA HORA NO ES SÓLO UNA HORA, ES UN RECIPIENTE LLENO DE PERFUMES, DE SONIDOS, DE PROYECTOS Y DE CLIMAS»²¹. Y lo que me ha llamado mucho más la atención es que esta máxima del narrador viene inmediatamente seguida del fragmento que yo (anónimo discípulo de la mayoría de los críticos de renombre que han escrito sobre *À la Recherche*) siempre he tenido por el más significativo de *Le temps retrouvé* en materia de estética literaria y por la gran declaración teórica de Proust sobre el estilo del escritor, la relación de la literatura y la realidad y su particular concepción de la metáfora:

Lo que llamamos realidad es una especie de relación entre las sensaciones y los recuerdos que nos rodean simultáneamente —relación que suprime una simple visión cinematográfica, la cual se aleja más de lo verdadero cuanto más pretende limitarse a él— relación única que el escritor debe recuperar con el fin de encadenar para siempre en su frase los dos términos diferentes. Podemos hacerse suceder indefinidamente en una descripción los objetos que figuraban en el lugar descrito, la verdad no existirá hasta el momento en que el escritor tome dos objetos diferentes, establezca su relación, análoga en el mundo del arte a la que es la relación única de

²¹ *Ibidem*, pp. 467-468 (en el original en minúsculas).



la ley causal en el mundo de la ciencia, y los encierre dentro de los anillos necesarios de un bello estilo. Incluso, igual que en la vida, cuando al aproximar una cualidad común a dos sensaciones, extraiga su esencia común reuniéndolas una y otra para sustraerlas a las contingencias del tiempo, en una metáfora²².

CODA

Si no hubiera sido por la encomienda de la Dra. Dulce María González Doreste, que me invitó a participar en el xxv Seminario del IEMYR, nunca me habría dado cuenta de que la gran revelación de la escritura proustiana había sido generada precisamente por la mención de un manuscrito del siglo xv iluminado por el gran pintor Foucquet, que el narrador de *À la Recherche* escribe lógicamente con la grafía antigua, con CQ. Y tampoco convendría perder de vista que este pintor se llamaba Juan, grafiado Jehan en el francés antiguo, y que su espacio artístico es precisamente el de la fusión del gótico francés y las formas provenientes del temprano renacimiento italiano, en el que se inscriben nombres de la talla de Giotto en el Trecento y de Botticelli en el Quattrocento. *Tout à coup* la relación ha sido establecida, de otro modo para mí se hubiera perdido para siempre.

RECIBIDO: octubre 2015; ACEPTADO: julio 2016



²² *Ibidem*, p. 468.

OBRAS CITADAS

- CHRÉRIEN DE TROYES, *Le roman de Perceval ou le conte du Graal*. Ed. A. Hilka, Halle, 1932.
- *Le roman de Perceval ou le conte du Graal*. Ed. J. Dufournet, París, GF-Flammarion, 1997.
- FERRÉ, Vincent, «La sensation du moyenâge, ou le chienerrant de Combray», en A. Compagnon, K. Yoshikawa y M. Vernet (dirs.). *Swann le centenaire*, París, Hermann, 2013, pp. 239-253.
- FRAISSE, Luc, *L'oeuvre cathédrale. Proust et l'architecture médiévale*. París, José Corti, 1990.
- GALLAIS, Pierre, «Le sang sur la neige (le conte et le rêve)». *Les Cahiers de Civilisation Médiévale* (1978), pp. 37-42.
- GAMBLE, Cynthia, «Adrien Proust et John Ruskin: la mort inspiratrice du travail proustien». *Bulletin Marcel Proust*, vol. 54 (2004), pp. 37-59.
- GONZÁLEZ DORESTE, Dulce M.ª, «El texto medieval o la fabulación esquizofrénica de la escritura y de la imagen», en VV.AA., *Figuración y narración*. Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1996, pp. 61-76.
- GONZÁLEZ, Francisco, «Du côté de Saint-Jacques: le singulier pèlerinage de La Recherche», en Teresa García-Sabell, Dolores Olivares, Annick Boilève-Guerlet, Manuel García (eds.), *Les chemins du texte*. Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1998, pp. 275-284.
- KARPELES, Eric, *Le musée imaginaire de Marcel Proust. Tous les tableaux de «À la Recherche du temps perdu»*. Tr. Pierre Saint-Jean, París, Thames & Hudson, 2009.
- NATUREL, Mireille, *Proust et Flaubert: un secret d'écriture*. Rodopi, Amsterdam/Nueva York, 2007.
- PERRIER, Guillaume, «Architecture médiévale et art de la mémoire dans *À la Recherche du temps perdu*, de Marcel Proust». *Études Littéraires*, vol. 42, núm.1 (2011), pp. 13-22.
- PROUST, Marcel, *À la Recherche du temps perdu, vol. 1, Du côté de chez Swann*. Ed. Jean-Yves Tadié, Gallimard, La Pléiade, 1987.
- *Correspondance de Marcel Proust*, vol. III. Ed. Philip Kolb, París, Plon, 1970-1993.
- «Préface du traducteur», en Yves-Michel Ergal (ed.), *La Bible d'Amiens de John Ruskin*. París, Editions Bartillat, 2007.
- ROUSSET, Jean, *Forme et Signification*. París, Jose Corti, 1966.
- SCHNEIDER, Michel, *L'auteur, l'autre. Proust et son double*. París, Gallimard, 2014.



MEMORIA DE UNA EDAD MÍTICA: ARTURO RECREADO EN EL SIGLO XII

Paloma Gracia Alonso
Universidad de Granada

RESUMEN

El artículo traza el desarrollo del mito artúrico en el siglo XII, desde el punto de vista de la creación de la memoria. Examina el valor que ese pasado tiene en el texto fundacional del mito, esto es, la *Historia Regum Britanniae*, donde Godofredo de Monmouth reinventa el pasado y crea un tiempo mítico que inscribe en la historia. Avanzado el siglo XII, la novela de Chrétien despojó a Arturo de contenido histórico, desdibujando los límites temporales de su reinado. La suma del Graal y la capacidad de la materia artúrica para expresar verdades de religión permitirían que poco más tarde, hacia el año 1200, Robert de Boron reescribiera una sección de la *Historia Regum Britanniae* bajo el modelo bíblico y convirtiera la historia del linaje de Arturo en símbolo de la historia de la humanidad entera.

PALABRAS CLAVE: literatura artúrica, *Historia Regum Britanniae*, Robert de Boron, Chrétien de Troyes, historiografía.

ABSTRACT

«Recollection of a mythical age: Re-creating Arthur in the 12th century». This article presents the development of the Arthurian myth throughout the twelfth century from the perspective of the creation of memory. It assesses the value the past was granted in the seminal text *Historia Regum Britanniae*, where Geoffrey of Monmouth re-enacted the past in creating a mythical time he inserted in the frame of the story. It is late in the twelfth century when Chrétien de Troyes' novel deprived Arthur of his historical essence, by blurring the temporal boundaries of his kingdom. The addition of the Grail legend and the very capacity of the Arthurian matter to express religious truths would allow Robert de Boron, around the year 1200, to re-write a section of the *Historia Regum Britanniae* after the biblical model, and thus to turn the story of the Arthurian lineage into a symbol of the history of all humankind.

KEYWORDS: Arthurian literature, *Historia Regum Britanniae*, Robert de Boron, Chrétien de Troyes, historiography.





Este trabajo traza el desarrollo del mito artúrico en el siglo XII, particularmente desde el punto de vista de la creación de la memoria y de su utilización. Examina especialmente el valor que ese pasado tiene en el texto fundacional del mito, esto es, la *Historia Regum Britanniae*, donde Godofredo de Monmouth establece el origen y el final del linaje de los reyes de Britania. El origen en Bruto, señalado por Godofredo, y el final impuesto por la derrota definitiva de los britanos frente a sus invasores son reemplazados a fines de ese mismo siglo por Robert de Boron, que estableció el inicio de la era artúrica en tiempos de Jesucristo, mientras que fijó su término en la conclusión de la aventura del Graal y, siguiendo el relato de Godofredo, en el final del reinado de Arturo.

En la Edad Media, la fábula impregna la historiografía. El historiador tiene la capacidad de reinventar el pasado, de crear un tiempo mítico y de inscribirlo en el tiempo histórico. En el siglo XII se construyen a la par la historia de Arturo y la historia de la peregrinación de Carlomagno a Jerusalén; más adelante, la crítica será más eficaz y una cultura histórica más ampliamente difundida hará de la historia algo menos maleable¹. La situación es particular en el territorio donde se forja el mito artúrico, pues si bien es cierto que lo que los textos narran no coincide con lo verdaderamente acontecido, es decir, no se hacen eco de una memoria para preservarla y transmitirla, esto ocurre solamente en lo que respecta a la inserción de Arturo en el contexto de una sucesión de reyes, que es naturalmente una ficción. Junto a unos pocos elementos históricos y una parte imaginada, esas primeras obras recogen una memoria hasta entonces no escrita: es la memoria de la cultura celta, donde Arturo y Merlín son figuras importantes.

La difusión oral de la mitología celta tuvo como consecuencia que acabara siendo preservada por los monjes, lo que dio lugar a una mixtura cultural, entre cristiana y pagana, y entre bíblica, clásica y celta, que es la que ofrecen los primeros textos artúricos, notablemente las obras de Nenio y de Godofredo de Monmouth, característica de la historiografía de su tiempo. Lo que deriva de fuentes conocidas, escritas, es obvio; pero en cuanto a lo que no, es difícil discernir entre lo que procede de la tradición y lo que fabularon. Seguramente no fue tanto una fantasía pura, sino una reelaboración de fuentes orales a las que dieron un tratamiento propio, como es característico de los autores medievales, consistente en amplificar, primero; pero también en adaptar estéticamente dichas fuentes a los nuevos gustos y, sobre todo, modelarlas conforme a la obligación de dotar todo relato de un sentido moral².

Ya Julio César señaló, en su *Bellum Gallicum*, el carácter oral del conocimiento de los druidas: «No tienen por lícito escribir lo que aprenden, no obstante que casi en todo lo demás de negocios públicos y particulares se sirven de caracteres griegos. Por dos causas, según yo pienso, han establecido esta ley: porque ni quieren divulgar su doctrina, ni tampoco que los estudiantes, fiados en los escritos,

¹ B. GUENÉE, *Histoire et Culture historique dans l'Occident Médiéval*. París, Aubier, 1980; P. RICOEUR, «Histoire et vérité», París, Éditions de Seuil, 1955, p. 352.

² Ph. WALTER, *Merlin ou le savoir du monde*. París, Imago, 2000, p. 12.

descuiden en el ejercicio de la memoria»³. Los druidas que estaban en la cúspide de la élite social se dedicaban al sacerdocio, a la especulación teológica y filosófica, y a la práctica de rituales y sacrificios; esta categoría de druidas desapareció con el avance del cristianismo, no así la de los bardos, dedicados a la palabra y al canto, cuya producción no era puesta por escrito; se trataba preferentemente de poesías dedicadas a la alabanza de sus señores, pero también de narraciones heroicas recitadas en las cortes. Los textos conservados son medievales y raramente se remontan más allá del siglo IX. Algunos recogen tradiciones antiguas, historias de dioses y de diosas, a los que el cristianismo ha despojado de su carácter divino, pero que conservan sus rasgos maravillosos; es precisamente en ese siglo cuando la actividad de los narradores fue mayor y de esa época habrían datado las narraciones relacionadas con Arturo⁴.

La invasión romana, y la cristianización que conllevaría más tarde, supuso que la cultura aborigen —también la originada en sus élites culturales— se fusionara, primero, con la cultura de los conquistadores romanos y, después, con la de los evangelizadores. Es posible que al fin del siglo V hubiera existido un tal Arturo o Artorio, un jefe militar que habría destacado en las batallas contra los invasores anglosajones. Nada hay seguro; los historiadores más antiguos y más próximos a estas fechas no aluden, por tanto, en ningún momento a este Arturo —Gildas (*De Excidio et Conquestu Britanniae*, s. VI) y Beda (*Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, s. VIII)—, pero sus historias son tan fabulosas y tan parciales que esto no significa demasiado. Gildas habla de un tal Ambrosius Aurelianus, jefe romano que habría participado en la duodécima batalla de los britanos contra los sajones (la del monte Badon). Beda no dice nada, pero era de origen anglosajón, por lo que no tendría especial interés en los héroes britanos. Solamente la *Historia Britonum* dedica una parte a los «Hechos de Arturo» o *Arturiana*. Su autor, llamado supuestamente Nenio, que habría reescrito materiales compilados a fines del siglo VI, enumera las batallas de Arturo contra los sajones. Histórico o no, todo hace pensar que en fechas anteriores al momento en que Nenio escribe, que es hacia el año 830, había una leyenda constituida en torno a Arturo. Probablemente incluso antes del año 700 debía ya existir un repertorio de leyendas locales, de contenido heroico, que amalgamaba temas propios de las leyendas celtas en torno a Arturo: su mujer, Ginebra, un hada; el viaje a Avalón herido de muerte, la isla del Más Allá, el reino de los muertos de la mitología celta; y la espada Escalibur, un arma mágica como lo son las de los cuentos celtas. Arturo habría catalizado en torno a sí los elementos de una serie de leyendas, cuyos ingredientes se retrotraen a tiempos ancestrales, que se revelan cuando se cotejan las narraciones artúricas con la lite-

³ Trad. de J. GOYA MUNIÁIN y M. BALBUENA. Barcelona, Ediciones Orbis, 1986, p. 100.

⁴ G. TORRES ASENSIO, *Los orígenes de la literatura artúrica*. Barcelona, Edicions Universitat de Barcelona, 2003, p. 70: «Druides a bello abesse consuere neque tributa una cum reliquis pendunt; militiae vacationem omniumque rerum habent immunitatem. Tantis excitati praemiis et sua sponte multi in disciplinam conveniunt et a parentibus propinquisque mittuntur», libro 6, cap. 14, ed. de T. RICE HOLMES, Oxford, Clarendon Press, 1914.





ratura mitológica irlandesa de la Edad Media, que se ha preservado en una forma más o menos cercana a la original. Otros textos dieron cabida a Arturo: los *Annales Cambriae*, cuya compilación se habría extendido probablemente entre la primera mitad del siglo X y principios del siglo XI, obra de un clérigo del sur de Gales. Los *Annales* siguen el modelo de noticias breves propio del género; hay dos breves referencias relativas a Arturo: su participación en la montaña del Monte Badon, en la que habría portado un crucifijo de Jesucristo, y su combate y muerte en la batalla de Camlann, contra Mordred. Más adelante, William de Malmesbury, que escribió unos *Gesta Regum Anglorum* entre los años 1119 y 1124, adoptó parte de las noticias contenidas en la *Historia Britonum* para explicar la historia insular previa a la conquista sajona: la batalla del Monte Badon y la intervención de Arturo, que llevaba bordada la imagen de la Virgen sobre sus hombros. Menciona también las leyendas locales sobre Arturo, que no le ofrecen credibilidad ninguna y que habría conocido probablemente a través de los contadores cuyo oficio era narrar relatos en las cortes: «Este Arturo —decía William de Malmesbury—, sobre el que hoy deliran las bagatelas de los britanos, es digno en verdad de que no soñaran sobre él fábulas falaces, sino que lo divulgaran historias verídicas»⁵.

Fue especialmente en Inglaterra y Normandía donde, durante el segundo y el tercer cuarto del siglo XII, el interés por la historia tuvo una intensidad mayor. Además de la citada *Gesta Regum Anglorum* de Guillaume de Malmesbury, se compuso un buen número de obras de carácter historiográfico: así la *L'Estoire des Engles* de Godofredo Gaimar, y las crónicas de Henry de Huntington, y en ese contexto hay que emplazar la *Historia Regum Britanniae*. Godofredo de Monmouth habría compuesto su obra hacia el año 1136, en prosa latina y destinada a un público reducido de clérigos. De probable origen aristocrático, la actitud probritana de Godofredo hace pensar en su pertenencia a una familia armoricana, que habría atravesado el canal de la Mancha en tiempo de la conquista Normanda. Manejó fuentes escritas sobre la historia del pueblo britano: conocía la obra de Gildas, Beda y la *Historia Britonum* atribuida a Nenio. Dice por dos veces que su obra es traducción de un viejo libro en lengua britana que su amigo Walter, archidiácono de Oxford, le habría regalado, y que narraba, siguiendo el orden cronológico, las acciones de los reyes desde Bruto, el primer rey de los britanos, hasta Cadvaladro. De dar crédito a estas palabras, esa fuente habría podido contener la historia de Arturo puesto que abarca los años de su reinado. No obstante, la existencia de ese libro es poco probable: es más fácil que Godofredo hubiera recurrido al tópico de la traducción de un libro escrito en una lengua extraña si bien nada impide que su amigo le hubiera dado un manuscrito que contuviera quizá una genealogía de reyes o similar con la que trazar su historia. Con seguridad, Godofredo habría conocido tradiciones orales sobre

⁵ «Hic Artur de quo Britonum nugae hodieque delirant; dignus plane quem non fallaces somniarent fabulae, sed veraces praedicarent historiae», trad. citada de G. TORRES ASENSIO, *op. cit.*, pp. 87 y 88, en que recoge las citas de los *Annales* referidas a Arturo, y p. 104, donde transcribe y traduce la cita de William.

Arturo o Ginebra: cuentos y folclore celtas, cuyos temas y atmósfera maravillosa característica habrían sido difundidos por los contadores de cuentos que viajaban de ciudad en ciudad, no solamente por la zona de lengua anglonormanda sino también al otro lado del canal de la Mancha.

Del éxito de la *Historia Regum Britanniae* dan fe los más de 200 manuscritos conservados actualmente. Respecto a la consideración de la obra y la veracidad de su autor, aunque es cierto que algunos autores de su tiempo lo criticaron, la mayoría lo admiraron y dieron por cierto los hechos narrados por él. Recibió críticas feroces por parte de algunos historiadores: William de Newburgh, que escribió aproximadamente entre 1066 y 1198 una *Historia Rerum Anglicarum*, lo atacó de manera sistemática y demoleadora, y dedicó una larga crítica a subrayar sus falsedades e incongruencias; sin embargo, las anotaciones en los márgenes de algunos de sus manuscritos, índices y afines, dan idea de que la obra fue leída minuciosamente y trabajada como se trabaja una obra que es considerada una autoridad⁶. La *Historia Regum Britanniae* fue tenida pues por un texto historiográfico, y esa es la consideración que pone en evidencia las obras junto a las que fue copiada: buena para muchos, mala para algunos, pero historia, lo que habría sido favorecido por el uso de los recursos propios de la misma y por el hecho de estar escrita en latín.

La intención de que la *Historia* fuera juzgada como tal fue algo relativamente bien conseguido; otra cosa más difícil de determinar es cuál fue el objetivo último de Godofredo al componerla. Es evidente que Godofredo quiso narrar la historia de los britanos previa a la dominación sajona; escribir una historia local que tuviera una forma atractiva. Sus intereses políticos de orden general son obvios: conseguir la legitimación moral de la conquista mediante la fabricación de un mito; la construcción de una identidad colectiva mediante un origen prestigioso, que consideraba a los britanos herederos de los troyanos, equiparándolos a los romanos, y convertía su territorio en un espacio apto para la *translatio imperii*⁷; vincular la aristocracia anglonormanda a Bruto y a Arturo, dotando a Inglaterra de un rey equiparable a Carlomagno, así como presentar a los normandos como los libertadores de los britanos, que habrían permanecido bajo el yugo sajón hasta su llegada. Pero Godofredo podría haber estado movido por intenciones políticas más concretas, como parecen evidenciar las dedicatorias de sus prólogos y sus cambios: a Esteban de Blois, rey de Inglaterra entre 1135 y 1154, o a Robert de Gloucester, hijo bastardo de Enrique I de Inglaterra, uno de los más firmes apoyos de Matilde en sus aspiraciones al trono.

Como es característico de la historiografía medieval, la *Historia Regum Britanniae* es susceptible de ser leída como un texto moral, que ofrece ejemplos de conducta. Subraya la idea de los cambios de la fortuna, pues el tiempo, como los éxitos y los fracasos, es cíclico; la nación surge de las cenizas de Troya y, tras el

⁶ E. FARAL, *La légende arthurienne: études et documents*. París, Honoré Champion, 1929, vol. 2, pp. 396-397.

⁷ É. DESCHELLETTE, «L'identité à l'épreuve du mythe: la fabrique des origines, d'Énée à Brutus», *Questes*, vol. 24 (2002), pp. 66-84.





período áureo de Arturo, declina sucumbiendo a los invasores sajones⁸. También es susceptible de una lectura netamente religiosa: la de que la sustitución de la historia por la fábula persigue el acomodo de esta al de la historia sagrada. Esa es la tesis central del hermoso trabajo de Susan S. Schwartz⁹: que Godofredo empleó la tradición historiográfica cristiana siguiendo el modelo agustino de la Caída del hombre, el pecado y la Retribución. Los paralelismos entre Arturo y David, incluso entre Merlín y Samuel, permiten entender la era de Arturo como la etapa dorada del reino de Israel y comprender las invasiones sajonas como el flagelo de la divinidad, castigo por su Caída. Esta etapa dorada que culmina con Arturo a las puertas de Roma se cierra cuando conoce la traición de Mordred, que le obliga a interrumpir la conquista de Roma y a regresar. Desde esta perspectiva, la guerra contra Mordred, la muerte de Arturo, las guerras civiles y el posterior declive moral de la nación, dan sentido a ese flagelo de la divinidad que suponen las invasiones: azotado el país por las epidemias y la hambruna, los britanos huyen abandonando su tierra, lo que supone el triunfo definitivo de los sajones. Así la historia profana se amolda a la Historia Sagrada, de la que no es más que una variación.

Cuando la materia artúrica pasó a narrarse en lengua romance, lograr la credibilidad de los lectores fue mucho más difícil; los autores de novelas o *romans*, aunque al igual que Godofredo continuaron persistiendo en la afirmación de que sus narraciones eran verídicas y emplearon iguales procedimientos para lograr su objetivo, tuvieron que imputar sus composiciones a autores reputados; aun así, sus obras no tuvieron cabida en los manuscritos en que se copiaba la historia. Ni siquiera el *Roman de Brut*, a pesar de ser fundamentalmente un traslado de la *Historia Regum Britanniae* de Godofredo al francés, sería copiado junto a él, sino que sería mayoritariamente copiado junto a los *romans* de tema antiguo, esto es las historias de Tebas, de Eneas y de Troya, adaptadas a la lengua romance¹⁰.

Entre la *Historia Regum Britanniae* y la obra de Robert de Boron transcurren aproximadamente cuarenta años. Han ocurrido muchas cosas importantes en relación con el mito artúrico, vinculadas la mayoría al éxito de Godofredo de Monmouth, que había sido inmediato (además de que sería larguísimo y profundo). No han pasado ni veinte años cuando Robert Wace, que había nacido en la isla de Jersey y que fue canónigo en Bayeux y autor de distintas obras, traslada la *Historia Regum Britanniae* al anglonormando. Wace dedica su *Brut* a Leonor de Aquitania, y es probable que su composición hubiera sido alentada por Enrique II de Inglaterra,

⁸ R.W. HANNING, *The Vision of History in Early Britain: From Gildas to Geoffrey of Monmouth*. Nueva York y Londres, Columbia University Press, 1966, cap. 5 «Geoffrey of Monmouth's *Historia Regum Britanniae*: Great men on a great wheel», pp. 121-172.

⁹ S.M. SCHWARTZ, «The founding and self-betrayal of Britain: An Augustinian approach to Geoffrey of Monmouth's *Historia regum Britanniae*». *Medievalia et Humanistica*, vol. 10 (1981), pp. 33-53.

¹⁰ B.N. SARGENT-BAUR, «Veraces historiae aut fallaces fabulae?», en N.J. LACY (ed.), *Text and Intertext in Medieval Arthurian Literature*. Nueva York y Londres, Garland, 1996, pp. 25-39; reimpr. en New York y Abingdon, Routledge, 2012.

esposo de Leonor, que habría podido brindarle financiación. La materia se ha cruzado con el nacimiento de un nuevo género literario: el *roman* y ahora la historia de los reyes de Britania se cuenta en 15.000 octosílabos. En esa forma característicamente cortesana y esa lengua (una variedad del francés) se difundió fácilmente por el continente. Lo maravilloso y lo novelesco cobran especial relevancia, mucho mayor que la que tenían en Godofredo, pues Wace incorpora nuevos elementos de carácter maravilloso. Introduce los motivos de la Tabla Redonda y del bosque de Broceliande, el espacio donde se retira Merlín. Pero el *Brut* empieza en el punto en que empezaba la *Historia Regum Britanniae* y terminaba en Cadvaladro, y su adaptación está, en general, muy cercana a Godofredo por lo que hace al propósito general de la obra.

En el marco de la novela cortés del último tercio del siglo XII, la materia cambia profundamente y pierde su relación con la historia¹¹. Aparte de alguna nota dispersa en que Chrétien de Troyes alude a los tiempos precedentes a Arturo, las novelas —básicamente dos: *Li chevalier de la charrette* sobre Lanzarote y *Li contes del Graal* sobre Perceval y la aventura del Graal— se desarrollan en el presente de su reinado, que parece desdibujado en su dimensión temporal, así como en su geografía. La época de Arturo parece un tiempo más mítico que real, que sirve de marco a la reflexión sobre los ideales cortesanos a partir de uno de los caballeros de su corte. El héroe de estas novelas no es Arturo, sino algún joven caballero perteneciente a la corte: su reino sirve de espacio a la aventura, donde el caballero probará su valor. Aunque Arturo es un monarca excepcional y poderoso, generoso y justo, no destaca militarmente, sino que queda en la sombra, aglutinando a caballeros mucho más brillantes que él. Más que un rey y una corte reales, Arturo dará marco a un ideal de vida, que se establece en un tiempo mítico y en una geografía maravillosa.

En *Li contes del Graal*, escrito hacia 1180 o 1190, Chrétien amplía el marco temporal de sus obras previas, pues la narración cubre muchos años de la vida de su protagonista, Perceval. A pesar de los posibles orígenes celtas del tema del Graal, es el primer Graal de la historia y hay muchas dudas sobre la interpretación de la obra, que quedó inacabada. Incluso es resbaladiza la naturaleza del Graal, que se presenta al lector, como a su joven protagonista Perceval, en dos momentos distintos: en el primero, parece un objeto pagano, maravilloso, inmerso en una atmósfera de maravilla celta, mientras que en el segundo, de labios de un ermitaño, es el propio Chrétien el que da una lectura cristiana al objeto, e introduce la idea del pecado y de la condena del muchacho.

Aunque en el desarrollo de la narración el papel de Arturo es escaso y sirve más como un emblema de la caballería (con probable valor negativo), la adición del Graal a su reino, novedad de Chrétien, marcará profundamente la evolución del mito. Ese vínculo determina la obra de Robert de Boron, que, como el resto de

¹¹ F. WOFZETTEL, «Temps et histoire dans la littérature arthurienne», en J.-C. FAUCON (ed.), *Temps et Histoire dans le roman arthurien*. Toulouse, Editions Universitaires du Sud, pp. 9-31, traza de forma brillante la diferencia que se abre entre la novela de Chrétien y la obra de Robert de Boron desde el punto de vista de la historia.



autores, conoce los textos previos, escribe inmediatamente después de Chrétien y cierra el itinerario que abarca este trabajo.

Fue, al parecer, hacia 1200 cuando Robert, originario de Boron, una pequeña ciudad del Franco Condado, comenzó a escribir su trilogía: una parte dedicada a la historia del Graal y el linaje de José de Arimatea encargado de su custodia, otra a Merlín, y una última protagonizada por Perceval. Tras el paréntesis de Chrétien de Troyes y aunque ahora narrada, como Wace, en versos franceses de ocho sílabas, la historia vuelve al primer plano.

Primero Robert de Boron compuso una historia del Graal o José de Arimatea (*Roman de l'estoire du Graal* o *Joseph d'Arimathie*), que describía cómo José de Arimatea recogía la sangre de Jesucristo crucificado en el vaso utilizado en la última Cena y narra la historia del Graal y su llegada a Britania. Más tarde compuso un *Merlín*: una continuación de la historia del santo vaso en los tiempos de Arturo, que se iniciaba con el relato del nacimiento del profeta y se extendía al reinado de Uterpendragón y a los primeros años de Arturo. También debió de ser el autor de un *Perceval*, del que no tenemos más testimonio que una redacción en prosa no sabemos hasta qué punto fiel al original; de esta se desprende que Robert habría integrado el Graal en la historia de las guerras de Arturo, siguiendo los relatos de Godofredo de Monmouth y de Wace. Perceval acomete con éxito la aventura del Graal, y termina haciéndose cargo de su custodia. La narración describe los últimos acontecimientos del reinado de Arturo: la guerra contra los romanos y contra Mordred, tras la cual Arturo se retira finalmente a Avalón. Las tres obras compuestas por Robert de Boron eran secciones de un todo titulado *Li livres dou Graal*.

Tras el paréntesis de Chrétien de Troyes en el que el tiempo es el de la aventura y no el de la historia, de la que se ha desvinculado, y en que el reinado de Arturo es un emblema más que una etapa en el devenir de la historia de un linaje y de una nación, Robert de Boron devuelve a la historia el máximo protagonismo. El historiador no es él, sino Merlín, entre cuyas dotes está la de dictar la memoria de los britanos. Respecto a la tradición, ha seguido los pasos de Godofredo de Monmouth escribiendo la historia de los britanos y sigue los de Chrétien de Troyes al incorporarla figura de Perceval y, sobre todo, del Graal; pero respecto a Godofredo y a Wace, modifica el principio de la historia, que ya no comienza en un descendiente de los héroes troyanos, sino en la Santa Cena. La historia de Britania se ha sacralizado y resulta un remedo de la historia del pueblo de Israel, que reemplaza la custodia del Arca de la Alianza por la del Graal; un remedo, en definitiva, de la historia de la humanidad, que tiene la venida de Jesucristo a la tierra como inicio y la Parusía como final. Respecto a Chrétien de Troyes, Robert apenas ha tomado el esquema de la aventura de Perceval, pues el Graal es ahora rotundamente cristiano: es el vaso que contiene la sangre de Jesucristo.

Robert de Boron se propuso dar una visión nueva a la historia artúrica que Chrétien solo deja entrever, muy diferente de las ofrecidas por Godofredo de Monmouth o Wace. Para Godofredo, la etapa artúrica de la historia de Britania era su culminación, de ahí que introduzca la degradación moral de sus reyes y su destrucción en guerras fratricidas solamente después de la desaparición de Arturo, degeneración que explicaría el éxito sajón como un castigo de la divinidad, en consonancia con la



actitud característica de un historiador medieval. Para Robert de Boron, sin embargo, el reinado de Arturo supone la etapa culmen del hombre, previa a la Parusía¹². El tema de la Redención es el eje del *Joseph d'Arimatea*: varios episodios reiteran el principio de que el hombre es redimido de cualquier pecado que cometa si purifica su alma¹³. El reinado de Arturo no es simplemente una época áurea desde el punto de vista de la pujanza militar sino el reinado en que la aventura del Graal dará a fin¹⁴. Merlín es el hijo de un diablo, pero también un remedo de Moisés, y dicta la historia del Graal, esto es, el libro de José de Arimatea.

La obra de Robert de Boron fue rápidamente vertida a la prosa. A fines del siglo XII, solamente la literatura religiosa y los textos jurídicos se escribían en prosa romance, por lo que la prosa se asociaba a la verdad. Así, si Robert de Boron había estructurado la historia artúrica según el modelo bíblico, su forma debía ser la de la prosa. La expresión en prosa de la materia artúrica se asocia, pues, a su mistificación: el ambiente mítico entre celtizante y cristiano de *Li Contes del Graal* de Chrétien de Troyes es remplazado por la religiosidad profunda y el ascetismo del *Perceval* de Robert de Boron. Es más, son los temas graálicos los que inauguran el uso de la prosa en el *roman*: la concurrencia no parece un hecho fortuito, bien al contrario, si la búsqueda del Graal se interpreta como la búsqueda de Dios, la historia de su custodia es la de la humanidad entera; si tras los linajes artúricos se halla el linaje de la humanidad y el Graal se identifica con el misterio divino, entonces, como en la Biblia, su vehículo de expresión debe ser la prosa.

Dos de las secciones del *Li livres dou Graal*: el *Joseph d'Arimatea* y el *Merlin*, pasaron a formar parte de los grandes ciclos artúricos del siglo XIII: los dos que llamamos *Vulgata* y *Post-Vulgata*, este segundo imputado falsamente a Robert de Boron. Los dos se escribieron bajo el modelo de Robert: ambos se inician en tiempos de José de Arimatea, introducen a Merlín al final de la historia de Vortigern y trazan la historia de los reyes de Britania hasta Arturo, en cuyo tiempo la aventura del Graal da a fin, y ambos terminan explicando la destrucción del Rey.

La historia de Britania fabulada fundamentalmente por Godofredo tendría una recepción inmensa, que resultó ser doble: de un lado la *Historia Regum Britanniae* acabaría por integrarse en algunas compilaciones de enorme influencia (así en la *General estoria* de Alfonso X, que acoge una larga sección); de otro, en su vertiente más novelesca y a partir del modelo de Robert de Boron, tuvo una repercusión mayor si cabe, profunda y de enorme duración: en España, por ejemplo, la reina Católica era lectora fervorosa de la historia del santo Graal y todavía en Sevilla, en 1535, se imprimiría un *Merlín* junto a una *Demanda del santo Grial*.

¹² F. BOGDANOW, «Robert de Boron's Vision of Arthurian History». *Arthurian Literature*, vol. 14 (1996), pp. 19-52; hay traducción francesa en D. HÜE (ed.), *Fils sans père: Etudes sur le 'Merlin' de Robert de Boron*, Orléans, Paradigme, 2000, pp. 51-76.

¹³ R. TRACHSLER, *Merlin l'enchanteur. Etude sur le Merlin de Robert de Boron*. París, Sedes, 2000, p. 69 y la bibliografía allí citada.

¹⁴ De ahí la natural sustitución del origen troyano por la época de Jesucristo: *ibidem*, p. 65.



Godofredo habría creado un tiempo mítico, fabricado una memoria colectiva de algo nunca existido; pero cuya utilidad política y verdad moral le aseguraron un lugar en la historiografía de la Edad Media. A la par que la historiografía acogió la historia de Britania desde Bruto a Cadvaladro, la joven novela despojó a Arturo de contenido histórico convirtiéndolo en una época desdibujada en sus límites temporales; un reinado ideal en un tiempo ideal. La suma del Graal y la capacidad de la materia para expresar verdades de religión aseguraron a Godofredo que una parte de la *Historia Regum Britanniae* —la que se extiende desde Vortigern hasta Arturo— se escribiera bajo el modelo bíblico en el primero de los ciclos artúricos, inicialmente en verso, después en prosa convirtiendo la historia del linaje de Arturo en símbolo de la historia de la humanidad entera.

RECIBIDO: enero 2016; ACEPTADO: mayo 2016



BIBLIOGRAFÍA

- BOGDANOW, Fanni, «Robert de Boron's vision of Arthurian history». *Arthurian Literature*, vol. 14 (1996), pp. 19-52.
- DESCHELLETTE, Émilie, «L'identité à l'épreuve du mythe: la fabrique des origines, d'Énéas à Brutus». *Questes*, vol. 24 (2002), pp. 66-84.
- FARAL, Émilie, *La légende arthurienne: études et documents*. París, Honoré Champion, 1929.
- GUENÉE, Bernard, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. París, Aubier, 1980.
- HANNING, Robert W., *The Vision of History in Early Britain: From Gildas to Geoffrey of Monmouth*. Nueva York y Londres, Columbia University Press, 1966.
- JULIO CÉSAR, *La guerra de las Galias*. Trad. J. Goya Muniáin y M. Balbuena. Barcelona, Edicions Orbis, 1986. Ed. latina Thomas Rice Holmes, Oxford, Clarendon, 1914.
- RICOEUR, Paul, *Histoire et vérité*. París, Éditions de Seuil, 1955.
- SARGENT-BAUR, Barbara N., «Veraces historiae aut fallaces fabulae?», en N.J. Lacy (ed.), *Text and Intertext in Medieval Arthurian Literature*. Nueva York y Londres, Garland, 1996, pp. 25-39; reimpr. New York y Abingdon, Routledge, 2012.
- SCHWARTZ, Susan M., «The founding and self-betrayal of Britain: an Augustinian approach to Geoffrey of Monmouth's *Historia regum Britanniae*». *Medievalia et Humanistica*, vol. 10 (1981), pp. 33-53.
- TORRES ASENSIO, Gloria, *Los orígenes de la literatura artúrica*. Barcelona, Edicions Universitat de Barcelona, 2003.
- TRACHSLER, Richard, *Merlin l'enchanteur. Etude sur le Merlin de Robert de Boron*. París, Sedes, 2000.
- WALTER, Philippe, *Merlin ou le savoir du monde*. París, Imago, 2000.
- WOFZETTEL, Friedrich, «Temps et histoire dans la littérature arthurienne», en J-C. FAUCON (ed.), *Temps et Histoire dans le roman arthurien*. Toulouse, Editions Universitaires du Sud, pp. 9-31.



REVISORES

Claudio GARCÍA TURZA

Dan MUNTEANU COLAN

Denis MENJOT

Etelvina FERNÁNDEZ GONZÁLEZ

Eva María GÜIDA

Isabel de RIQUER PERMANYER

Javier HERRERO RUÍZ DE LOIZAGA

Jesús CANTERA ORTIZ DE URBINA

José María BALCELLS DOMÈNECH

Juan GIL

Marcos MARTÍNEZ

María del Cristo GONZÁLEZ MARRERO

María Jesús VIGUERA MOLINS

Michel BOCHACA

Miguel Ángel LADERO QUESADA

Santiago GONZÁLEZ FERNÁNDEZ-CORUGEDO

PROCESO DE EVALUACIÓN
CUADERNOS DEL CEMYR (2016)

La dirección de la revista agradece la inestimable colaboración de quienes muy amablemente han accedido a participar en el sistema de doble evaluación ciega, llevando a cabo el trabajo de lectura y valoración anónima de los artículos que han llegado a la Redacción de *Cuadernos del Cemyr* para optar a ser incluidos en el presente número.

--«Tiempo y memoria en las fuentes documentales de la Edad Media»

Pedro Sánchez-Prieto Borja: Recepción: enero 2016, aceptación: diciembre 2016.

--«Memoria de la *Maiestas Domini* del mundo clásico a la Edad Media»

José Martínez Gázquez: Recepción: febrero 2016, aceptación: octubre 2016.

--«El invento bizantino de las minúsculas griegas frente a las unciales helenas tradicionales»

Germán Santana Henríquez: Recepción: noviembre 2015, aceptación: enero 2016.

--«De la glosa a la glota: creación e identidad del inglés norteño en el siglo x»

Julia Fernández Cuesta: Recepción: septiembre 2016, aceptación: diciembre 2016.

--«Tiempo, historia, memoria en Al-Andalus»

María Jesús Viguera Molins: Recepción: noviembre 2015, aceptación: octubre 2016.

--«Crear memoria y utilizarla judicial y políticamente. Entre el imaginario del hidalgo y la realidad del dominio señorial en la cornisa cantábrica: la Puebla de Escalante (Cantabria) al final de la Edad Media»

José Ramón Díaz de Durana: Recepción: diciembre 2015, aceptación: mayo 2016.

--«La memoria pétrea en la Castilla bajomedieval: reyes y caballeros»

Marta Cendón Fernández: Recepción: julio 2016, aceptación: octubre 2016.

--«La memoria medieval de Proust. Iluminaciones del pasado»

José M^a Fernández Cardo: Recepción: octubre 2015, aceptación: julio 2016.

--«Memoria de una edad mítica: Arturo recreado en el siglo XII»

Paloma Gracia Alonso: Recepción: enero 2016, aceptación: mayo 2016.

Informe anual del proceso editorial de *Cuadernos del Cemyr*

El promedio de tiempo de publicación desde la llegada de los artículos a la Redacción de la revista hasta su impresión (pasando por el proceso selección, lectura, evaluación y corrección de pruebas) es de once meses y medio. Los evaluadores/as son miembros de diversas facultades de centros nacionales e internacionales.

Estadísticas:

Nº de artículos recibidos en la redacción para esta edición: 9

Nº de artículos aceptados: 9

Promedio de evaluadores/as por artículo: 2

Promedio de tiempo entre llegada y aceptación de artículos: 6 meses

Promedio de tiempo entre aceptación y publicación: 5 meses

El 100% de los manuscritos enviados a *Cuadernos del Cemyr* ha sido aceptado para su publicación.