

**2012 EMH**

**ESTUDIOS  
MEDIEVALES  
HISPÁNICOS**

**1**



## DIRECTOR

Dr. Carlos de Ayala (UAM)

## CONSEJO DE REDACCIÓN

Dr. Fermín Miranda (UAM). Secretario

Dra. María Teresa Carrasco (UAM)

Dr. Javier del Hoyo (UAM)

Dr. Carlos Megino (UAM)

Dra. María Jesús Zamora (UAM)

## CONSEJO EDITORIAL

Dra. Concepción Abad (UAM-Madrid); Dr. Enrique Cantera Montenegro (UNED-Madrid); Dr. Mariano de la Campa (UAM); Dr. Alberto Canto (UAM); Dr. Luis Miguel Duarte (UP-Oporto); Dra. Inés Fernández-Ordóñez (UAM); Dr. Patrick Henriët (EPhE-París); Dr. Philippe Josserand (UN-Nantes); Dr. Juan Francisco Jiménez Alcázar (UM-Murcia); Dr. Juan José Larrea (UPV-Vitoria); Dra. Gema Martín Muñoz (UAM); Dr. Luis Filipe Oliveira (UAlg-Faro); Dra. Gema Palomo (UAM); Dra. Eloísa Ramírez Vaquero (UPNA-Pamplona); Dr. Martín Ríos Saloma (UNAM-México DF); Dr. Juan Carlos Ruiz Souza (UCM-Madrid); Dr. Flocel Sabaté (ULI-Lleida); Dr. Alfredo Vicent (UAM).

Estudios Medievales Hispánicos

Año 1, 2012.

Periodicidad anual.

ISSN. En tramitación.

Edita: Máster Universitario en Estudios Medievales Hispánicos.

Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Madrid.

Campus de Cantoblanco. E-28049 MADRID.

Correo-e: [master.emh@uam.es](mailto:master.emh@uam.es).

Web: [http://www.ffil.uam.es/master/medievales\\_hispanicos/publicaciones.htm](http://www.ffil.uam.es/master/medievales_hispanicos/publicaciones.htm).

© EMH autoriza la libre difusión de sus colaboraciones, siempre que se citen la autoría y la procedencia.



Máster Universitario en Estudios  
Medievales Hispánicos

# **ESTUDIOS MEDIEVALES HISPÁNICOS**



**AÑO 1, NÚMERO 1  
2012  
MADRID, ESPAÑA**



Carlos de Ayala Martínez, <i>Presentación</i> .....	5
Eduardo Baura García, <i>El origen del concepto historiográfico de la Edad Media Oscura. La labor de Petrarca</i> .....	7
Pablo Dorronzoro Rodríguez, <i>Los obispos del reinado de Alfonso VI. Aproximación metodológica</i> .....	23
Virginia Gutiérrez Álvarez, <i>Tres visiones de la noche medieval: cotidiana, diabólica y espiritual</i> .....	59
Érika López Gómez, <i>La cancellería de Alfonso XI: documentación y escritura. Una aproximación a través de los fondos de Órdenes militares en el Archivo Histórico Nacional</i> .....	87
Alicia Inés Montero Málaga, <i>Identidad e identidades: la identidad política en la historia urbana medieval. Balance historiográfico y perspectivas de análisis</i> .....	121
Diana Olivares Martínez, <i>Iconografía de la escultura románica en la provincia de Soria: las representaciones de simios como caso de estudio</i> .....	143
Iván Pérez Marinas, <i>Los mozárabes de Córdoba del siglo IX: sociedad, cultura y pensamiento</i> .....	177
Jorge Pizarro Rivas, <i>La Crónica de los reyes de Navarra de García López de Roncesvalles</i> .....	221
Javier Sebastián Moreno, <i>La ceca burgalesa y la difusión de su moneda como indicador de la dominación de Burgos en el área regional: análisis comparado</i> .....	243
<i>Normas de presentación de originales y de edición</i> .....	261



## Presentación

Hace ahora un año, a instancias de los propios estudiantes del Máster Universitario en Estudios Medievales Hispánicos, pusimos en funcionamiento unas *Jornadas de Investigación en Estudios Medievales Hispánicos*. Su primera edición tuvo lugar en abril de 2011, y esperamos llevar a cabo la segunda en las mismas fechas del presente curso académico. Sin lugar a dudas, las Jornadas han sido la mejor carta de presentación de nuestro máster. De algún modo reflejan su misma razón de ser, la de traducir en términos de divulgación científica los resultados de la investigación llevada a cabo por nuestros alumnos como fruto de esta experiencia interdisciplinaria que la Universidad Autónoma de Madrid ofrece a cuantos medievalistas quieran perfeccionar su vocación investigadora en la fragua de una seria metodología académica.

El primer número de la revista *Estudios Medievales Hispánicos* que ahora inauguramos recoge una buena parte de las aportaciones de nuestros estudiantes a aquellas primeras jornadas. La heterogeneidad de sus contenidos es la prueba patente de la apuesta interdisciplinaria que en su momento hicimos, y que hoy ha pasado a constituir la exigencia de cuantos estudios de posgrado quieren abrirse camino en el competitivo medio universitario en que nos desenvolvemos. Y es que la interdisciplinariedad no es una manera de acercarse al medievalismo, es la única vía capaz de garantizar una aproximación exhaustiva y, por tanto, auténticamente científica. Vivir de espaldas a los avances que en nuestro ámbito de atención cronológica despliegan especialistas de ramas de conocimiento ajenas a la nuestra, es negarse a la comprensión misma de la realidad a la que nos dedicamos profesionalmente.

Por todo ello queremos ofrecer desde ya mismo a todos los medievalistas en formación, provenga ésta de la especialidad que provenga, un nuevo cauce de difusión de conocimientos. Ahora recogemos las contribuciones de las jornadas académicas cuyo desarrollo estimulamos desde el máster, y ese seguirá siendo el núcleo de las aportaciones de esta revista, pero estaremos abiertos en un futuro inmediato a ampliar las modalidades de participación. Con ello no pretendemos aportar nada radicalmente novedoso. Nos conformamos con sumarnos al esfuerzo colectivo de hacer comprensible a nuestra sociedad

contemporánea las claves de su pasado medieval. Y lo hacemos desde el convencimiento de que una revista electrónica, cuyos contenidos están sujetos a los pertinentes filtros de exigencia evaluadora, es un magnífico foro de actualización de conocimientos. Creemos sinceramente que cualquier esfuerzo en este sentido responde a la irrenunciable responsabilidad académica de quienes, desde la universidad pública, hemos convertido nuestro pasado en un vocacional servicio a la sociedad a la que pertenecemos y a la que nos debemos.

**Carlos de Ayala Martínez**  
**Director**



# EL ORIGEN DEL CONCEPTO HISTORIOGRÁFICO DE LA EDAD MEDIA OSCURA. LA LABOR DE PETRARCA

Eduardo Baura García

**Resumen:** La Edad Media es una época cuya mención suele traer aparejadas connotaciones despectivas. Aunque resulte sorprendente, hoy día este prejuicio historiográfico se encuentra lejos de desaparecer, y ello nos ha llevado a preguntarnos cómo y por qué nació este concepto de «Edad Media». El hecho de que sus creadores fueran los artistas y literatos del renacimiento italiano exige que dicha investigación sea realizada con una metodología de carácter netamente interdisciplinar, ya que ésta se adecua mejor a la diversidad de campos culturales y artísticos cultivados por los autores estudiados. El análisis de la labor de Petrarca en la creación de la idea y el concepto de «Edad Media» servirá como ejemplo de esta propuesta de investigación.

**Palabras clave:** Historiografía, Edad Media, Renacimiento, Petrarca.

## THE ORIGIN OF THE HISTORIOGRAPHICAL CONCEPT OF THE DARK MIDDLE AGES. THE CONTRIBUTION OF PETRARCH

**Abstract:** The Middle Ages is an epoch whose only mention usually entails contemptuous connotations. Surprisingly, nowadays this historiographical prejudice does not seem to disappear, and this leads us to inquire about how and why this concept of «Middle Ages» was born. Its designers were the artists and writers of the Italian renaissance, and it demands this research to be accomplished with an entirely interdisciplinary methodology, that fits in properly with the diversity of cultural and artistic fields that are cultivated by the authors who are the object of this survey. The analysis of the contribution of Petrarch to the creation of the idea and the concept of «Middle Ages» will come in useful as an example of this research proposal.

**Key words:** Historiography, Middle Ages, Renaissance, Petrarch.

---

\* Entregado: 30/11/2011. Aceptación definitiva: 21/02/2012

## 1. INTRODUCCIÓN

### 1.1. Justificación del tema

La Edad Media es sin duda el período histórico que más prejuicios, simplificaciones y generalizaciones ha merecido. Cuando se hace referencia a esta época, a menudo mediante el tan manido adjetivo «medieval», carente de significación alguna –¿el hombre «medieval» del siglo VI es el mismo que el hombre «medieval» del siglo XIII?<sup>1</sup> ¿Se puede englobar con el mismo término al «medieval» Carlomagno y al «medieval» santo Tomás?–, se hace siempre con una connotación claramente despectiva: lo medieval es sinónimo de incultura, irreflexión, violencia y atraso en todos los ámbitos.

Desde el final de los llamados siglos medievales, la única época en la que dicha visión negativa dejó de estar en boga se corresponde con la mitad del siglo XIX, gracias al redescubrimiento de lo medieval por medio del Romanticismo. Las novelas de Sir Walter Scott y los cuadros de Caspar David Friedrich entre otros presentan un melifluo Medievo caracterizado, en palabras de Giuseppe Sergi, por «torneos, la vida de corte, elfos y hadas, caballeros fieles y príncipes magnánimos»<sup>2</sup>.

Esta ingenua y benigna imagen de la Edad Media, sin embargo, no prosperó debido a que coincidió en el tiempo con un recrudescimiento de la visión despectiva –tan generalizadora y exagerada como la concepción anterior–, por medio de autores tan renombrados como Jules Michelet y Jakob Burckhardt, grandes propagandistas del renacimiento italiano<sup>3</sup>. Estos estudiosos, en su empeño por ensalzar los logros de los artistas del *Quattrocento* y el *Cinquecento*, decidieron cargar las tintas contra el período inmediatamente anterior, esto es, la Edad Media, para así valorar más entusiásticamente si cabe las creaciones de unos hombres que, desde esa óptica, habrían logrado un renacer de la cultura partiendo de una situación de absoluta aridez en las artes y las letras.

---

<sup>1</sup> Para comprender el alcance de tal simplificación, resulta esclarecedor efectuar un símil con nuestra propia época: imaginemos que dentro de unos siglos se volviese a dividir la historia, y que a resultas de esta nueva periodización quedase abarcado en una misma época el tiempo transcurrido entre, por ejemplo, 1500 y 2500. ¿Nos parecería una división cronológica seria? ¿No tendríamos acaso la impresión, acertada sin duda, de que englobar tantos siglos, en los que ocurrieron tantos acontecimientos de toda índole, dentro de una misma época carece de sentido?

<sup>2</sup> SERGI, G., *La idea de Edad Media*, Crítica, Barcelona, 2001, pp. 22-23.

<sup>3</sup> Se ha optado por utilizar esta formulación del término, en minúsculas y añadiendo el adjetivo «italiano», porque, tal y como se ha puesto de manifiesto desde hace décadas, el italiano no fue el único acontecimiento cultural de estas características: la existencia de los llamados renacimientos carolingio, otoniano y del siglo XII hace, pues, aconsejable abandonar la tradicional expresión «Renacimiento» y optar por una más exenta de connotaciones ideológicas como la de «renacimiento italiano».

Esta propaganda favorable al renacimiento italiano y contraria al Medievo se instaló en la mentalidad europea desde entonces, hasta el punto de que, como es fácilmente comprobable, todavía hoy día se mantiene mayoritariamente incontestada. Y ello no sucede únicamente en los círculos más ajenos al conocimiento histórico: incluso personas que gozan de un alto nivel cultural se muestran firmemente convencidas de que la Edad Media fue una época que no produjo más que guerras, opresión –casi siempre representada por la oscurantista Iglesia– y barbarie por doquier. Así pues, esta nefasta imagen del Medievo es, en palabras de Rodríguez de la Peña, «un cadáver historiográfico que se resiste a morir»<sup>4</sup>.

Sin embargo, desde mediados del siglo XX algunos historiadores, conscientes de que la visión de la Edad Media no se correspondía en absoluto con lo que realmente sucedió en este milenio de la Historia, comenzaron a publicar estudios en los que, a la luz de sus investigaciones sobre este período, rebatían esa simplista crítica. En esa labor, que ha sido continuada durante los últimos decenios, destacan algunos nombres como los de Christopher Dawson, Jacques Le Goff, Régine Pernoud y Giuseppe Sergi<sup>5</sup>.

Por ello, consideramos que en esta temática el principal interés no reside tanto en continuar derribando la visión despectiva del Medievo, algo ya realizado y además con una notoria brillantez, sino en explicar de dónde procede dicha contaminación historiográfica: cómo se produjo, cuándo y dónde comenzó, así como cuál fue su desarrollo, quiénes fueron los principales autores implicados en esta labor y, sobre todo, cuáles fueron los motivos que les llevaron a crear –y atacar simultáneamente– la «Edad Media».

Esa es precisamente la finalidad de la investigación propuesta<sup>6</sup>, y por tanto del presente artículo, cuyo objetivo es doble: en primer lugar, explicar la temática y la metodología adecuada de cara a una investigación de estas características, y en segundo lugar, mostrar mediante un ejemplo cómo se podría hacer este tipo de estudio. En concreto, se ha elegido la figura de Francesco Petrarca, cuya labor ideológica y propagandística le sitúan como el principal artífice de la idea historiográfica de la «Edad Media», así como de sus consiguientes connotaciones despectivas.

---

<sup>4</sup> RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, M. A., *Los reyes sabios*, Actas, Madrid, 2008, p. 7.

<sup>5</sup> Algunos de los principales estudios reivindicadores de la Edad Media son los siguientes: LE GOFF, J., *La civilización del Occidente medieval* (Paidós, Barcelona, 1999), *Una larga Edad Media* (Paidós, Barcelona, 2008); PERNOUD, R., *Para acabar con la Edad Media* (Medievalia, Barcelona, 3ª ed., 2003) y SERGI, G., *Ibíd.*

<sup>6</sup> Dicha investigación que se realizará en la Tesis Doctoral, aunque las complejidades inherentes al campo estudiado, así como el gran interés que suscita, nos permiten afirmar que el estudio de esta cuestión se prolongará en el tiempo más allá de la realización de dicho trabajo doctoral.

## 1.2. Metodología

### 1.2.1. *El punto de partida: los estudios existentes*

Como en toda investigación académica que se precie, el comienzo lógico y obligado pasa por partir de los trabajos que se hayan realizado hasta ese momento en el campo de estudio en cuestión. Centrándonos en el tema que nos atañe, el de la creación del término y del concepto de la Edad Media, hay que señalar que, por extraño que parezca, se trata de un asunto que ha merecido un muy reducido interés por parte de los estudiosos.

De este modo, nos encontramos con que los trabajos que han abordado este tema son muy escasos y datan en su mayor parte de mediados del siglo XX –lo cual, por otro lado, no les resta un ápice de validez, ya que se trata de estudios muy interesantes e imprescindibles para adentrarse en esta cuestión–. En ese sentido, son prototípicos los trabajos de Gordon, Mommsen y Ferguson, aunque dichos autores tienden a ceñirse a realizar una presentación de la temática abordada, más que una investigación profunda y prolongada en el tiempo de la misma<sup>7</sup>.

Por si ello fuera poco, el investigador castellanoparlante que quiera adentrarse en este campo de estudio se encuentra con una dificultad añadida: apenas si existen trabajos realizados en lengua castellana sobre la creación de la noción de Edad Media. Y, aparte de las ocasionales traducciones de obras foráneas, en el panorama hispánico, los escasos estudios que hay no son exhaustivos, sino que se limitan a resumir la cuestión, recogiendo las investigaciones de otros autores extranjeros<sup>8</sup>. Se trata, por tanto, de

<sup>7</sup> Las tres monografías más exhaustivas son la de Marcel Beck (BECK, M., *Finsteres oder romantisches Mittelalter*, Artemis, Zürich, 1950), Lucien Varga (VARGA, L., *Das Schlagwort vom «finsteren Mittelalter»*, Scientia, Baden, 1978) y la más reciente de Jacques Heers (HEERS, J., *La invención de la Edad Media*, Critica, Madrid, 2000). Con respecto a los artículos, destacan los ya tradicionales de Lehmann (LEHMANN, P., «Vom Mittelalter und von der lateinischen Literatur des Mittelalters», *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, 1914, vol. 5, pp. 1-25), Gordon (GORDON, G., «Medium aevum and the Middle Ages», *S. P. E.*, Tract. N° XIX, Oxford, Oxford University Press, 1925) y Mommsen (MOMMSEN, T. E., «Petrarch's conception of the dark ages», *Speculum*, vol. XVII, 1942, pp. 426-42). También son importantes los estudios de Huizinga (HUIZINGA, J., *Das Problem der Renaissance*, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin, 1991, 1ª ed. de 1930) y Ferguson (FERGUSON, W. K., *The Renaissance in historical thought*, Toronto University Press, Toronto, 1948).

<sup>8</sup> El libro colectivo coordinado por Benito Ruano (BENITO RUANO, E. (coord.), *Tópicos y realidades de la Edad Media*, 3 vols., Real Academia de la Historia, Madrid, 2007) contiene dos acercamientos a esta cuestión, llevados a cabo por Ladero Quesada (LADERO QUESADA, M. Á., «Tinieblas y realidades de la Edad Media», vol. I, pp. 49-90) y por Valdeón (VALDEÓN BARUQUE, J., «El concepto de Edad Media: del infierno a la gloria», vol. III, pp. 211-231). Igualmente recomendables son los apuntes llevados a cabo por el profesor Rodríguez de la Peña (RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, M. A., «¿*Media tempestas?* Las raíces cristianas de Europa y

artículos –ni una sola monografía– muy útiles a la hora de acercarse a este campo de estudio, pero que de cara a la profundización en la materia obligan al investigador a recurrir necesariamente a los trabajos en otros idiomas, preferentemente en inglés y alemán.

El análisis detenido de estos trabajos existentes revela que los diferentes autores están de acuerdo en una serie de conclusiones que permiten al investigador partir de algunas bases ciertamente sólidas. En primer lugar, y como no podía ser de otra forma por razones cronológicas, es indudable que fueron los primeros autores del renacimiento italiano los que dieron forma al concepto de Edad Media: si bien es cierto que el término como tal no surge hasta finales del siglo XV<sup>9</sup>, ya a mediados del XIV encontramos referencias a la idea de que tras la decadencia del Imperio Romano, el esplendor de la cultura clásica habría sido sustituido por unos siglos de barbarie y desastres a todos los niveles. Como se verá posteriormente, parece claro que fue Francesco Petrarca (1304–1374) el primer autor en desarrollar estas tesis<sup>10</sup>.

Los expertos en la materia coinciden igualmente en señalar que, tras los renacentistas italianos, que proclamaron ufanos que la época de oscuridad había tocado a su fin gracias a las cotas artísticas y culturales por ellos alcanzados, la propaganda antimediieval habría traspasado las fronteras transalpinas para extenderse por toda Europa. Tras decenios de consolidación de estos supuestos, serían los reformistas alemanes del siglo XVI los que habrían recogido esa idea de una Edad Media tenebrosa e infame y la habrían utilizado para sus propias reivindicaciones.

En efecto, los autores luteranos presentaron el Medievo como un período oscurantista en el que la Iglesia Católica, su rival a todos los niveles, además de oprimir tiránicamente al pueblo, había pervertido el mensaje de Cristo, dando lugar a una Iglesia corrupta y necesitada de una profunda y radical renovación. Por tanto, a la acusación de suponer un milenio de abso-

---

la Leyenda Negra de la Edad Media», en RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, M. A.; LÓPEZ ATANES, F. J. (eds.), *Traditio Catholica*, CEU Ediciones, Madrid, 2009, pp. 15-43).

<sup>9</sup> Lehmann, Gordon y Ferguson, entre otros, han investigado cuándo surgieron dichos términos: el primer testimonio de la expresión «*media tempestas*» data de 1469, mientras que «*media aetas*» aparece por primera vez en 1518 y «*medium tempus*», trece años después. Habrá que esperar a 1604 para encontrar el término canónico «*medium aevum*», y a 1688 para que Christopher Keller utilizase el Medievo como un nombre que define un período histórico comprendido entre el reinado de Constantino y la caída de Bizancio, tal y como lo expresó en el título de su obra *Historia Medii Aevi a temporibus Constantini Magni ad Constantinopolim a Turcis captam deducta* (Cfr. LEHMANN, P., «Vom Mittelalter», pp. 3-11; FERGUSON, W. K., *The Renaissance*, p. 74 y GORDON, G., «*Medium aevum*», pp. 10-11).

<sup>10</sup> El trabajo de Mommsen, citado más arriba, reviste especial interés para comprender el protagonismo de Petrarca en la creación y crítica de la Edad Media.

luta degradación de la cultura, a la Edad Media se le colgaba otro sambenito, igualmente en boga aún hoy día: el de constituir una época caracterizada por la opresión, el abuso y la corrupción de la fe cristiana por parte de la Iglesia.

Sin embargo, más allá de estas consideraciones generales, los estudios consultados no arrojan luz sobre los detalles de esta evolución. Se echa en falta un estudio sistemático en el que se analicen a fondo los autores del renacimiento italiano –sus obras, sus epistolarios, sus contactos con otros escritores y artistas de la época–, para poder establecer quiénes de entre ellos contribuyeron a la propaganda contra la Edad Media y por qué razones lo hicieron, así como para poder averiguar cómo se produjo la expansión de esta idea despectiva del Medievo a lo largo y ancho de la Europa de los siglos XV y XVI.

### 1.2.2. *Criterios novedosos de la presente investigación*

La naturaleza del asunto investigado ha sido la que ha determinado la metodología empleada. En este sentido, el hecho de que el objeto de estudio sea la creación de una teoría historiográfica y su desarrollo a lo largo del tiempo nos lleva a plantear la investigación desde un criterio eminentemente cronológico. Entendemos que esa metodología es la que más fácilmente permitirá averiguar cuándo surgió dicha concepción despectiva de la Edad Media y cómo fue evolucionando y propagándose hasta hoy día, así como cuáles fueron los diferentes motivos de dicha propaganda historiográfica en cada uno de los países y épocas.

Como se apuntó anteriormente, una vez analizados los escasos trabajos que hasta ahora han abordado este asunto, el siguiente paso de la investigación, y el más novedoso, consistirá en estudiar a fondo las obras de los literatos y tratadistas más importantes del renacimiento italiano en adelante. Ello se realizará partiendo de una serie de supuestos metodológicos que en nuestra opinión son los que mejor se adecuan a la naturaleza de la presente investigación.

En primer lugar, el estudio no se ceñirá a los autores y las obras más importantes desde la óptica actual, ya que a menudo dicha relevancia no coincide con la que tuvieron en su época de composición. La experiencia nos dice que a lo largo de la historia han sido numerosos los textos que han ido perdiendo o ganando importancia con el paso del tiempo, de modo que las que hoy día consideramos como obras canónicas y universalmente conocidas en realidad no tuvieron necesariamente por qué serlo en su momento.

Para evitar dicho anacronismo, que nos alejaría irremisiblemente de la posibilidad de conocer qué obras fueron las más conocidas y por tanto las más influyentes en su momento de composición, en esta investigación se seguirán siempre los criterios de relevancia según se dieron en las diferentes épocas. Para ello, se acudirá constantemente a estudios críticos acerca de los autores y su recepción, así como a aquellos que revelan el volumen de copias realizadas de las obras en cuestión, los catálogos de las bibliotecas, etc.

Asimismo, con vistas a conocer de primera mano y fielmente cómo se produjo la expansión y la evolución de la noción de «Edad Media», se estudiarán los epistolarios, los diarios y los registros de las bibliotecas privadas de los diferentes autores estudiados, para saber cuáles fueron las relaciones –personales o a través de la lectura– entre ellos y poder averiguar así posibles cauces de difusión de la propaganda «antimedieval».

En segundo lugar, pese a que el campo de estudio consista en la creación y evolución de un concepto historiográfico, la investigación no se limitará al estudio de las obras de carácter histórico –crónicas, anales, memorias...–, sino que se ampliará a las obras literarias, los tratados artísticos, los ensayos filosóficos y teológicos, etc. El ejemplo prototípico de Petrarca y el resto de artistas del renacimiento italiano demuestra que en el caso del concepto de «Edad Media», como en muchos otros parecidos, una noción historiográfica no tiene por qué tener su origen en profesionales del estudio de la Historia, sino que sus verdaderos artífices bien pueden ser artistas, filósofos o literatos. Por ello, se intentará analizar todos aquellos textos en los que se recoja la noción despectiva de los siglos medievales, pertenezcan a la disciplina a la que pertenezcan.

No obstante, esta decisión, además de suponer un notable incremento del campo de estudio, exige a su vez el despliegue de una serie de técnicas y herramientas metodológicas que se alejan de las comúnmente utilizadas en la disciplina historiográfica. Dado que en su mayor parte se estudiarán las obras literarias de los autores renacentistas y humanistas, siempre que sea posible se consultarán los estudios filológicos acerca de los autores y las obras en cuestión.

Poniendo de nuevo como ejemplo el caso de Petrarca, la investigación no se ceñirá a la lectura de sus obras y epístolas, sino que tendrá como elemento fundamental la consulta de aquellos trabajos que puedan arrojar más luz sobre su biografía y pensamiento, y principalmente de aquellos que permitan comprender mejor cuándo, cómo y con qué finalidad realizó el poeta de Arezzo sus diferentes obras, así como su influencia en autores contemporáneos y posteriores.

El acercamiento a este tipo de estudios dará a buen seguro nuevas pistas acerca de la temática que más interesa en esta investigación: el tratamiento de Petrarca de la idea de «Edad Media» y su difusión a lo largo y ancho de todo el fenómeno renacentista europeo.

### 1.3. Límites cronológicos y espaciales de la investigación

Esta última referencia al contexto continental introduce la mayor novedad temática de la presente investigación. Como se explicó en el punto anterior, los escasos autores que se han acercado a este campo de estudio coinciden en señalar que el renacimiento italiano fue la cuna de la noción historiográfica de la «Edad Media». Sin embargo, del contexto italiano la gran mayoría de estos estudiosos pasan directamente a hablar del desarrollo del concepto «medieval» durante la Reforma luterana, cuando no durante la Ilustración.

En nuestra opinión, este salto cronológico y espacial es demasiado abrupto, y responde más a la voluntad de analizar sólo los principales focos de la propaganda «antimedieval» que al hecho de que ésta se produjera única y exclusivamente en el renacimiento italiano y posteriormente en la Reforma protestante. Por ello, en este estudio se parte de la hipótesis de que hubo unos nexos de unión –tanto cronológicos como espaciales– entre las ideas desarrolladas en la Italia de los siglos XIV y XV y las recogidas en la Europa central y septentrional de los siglos XVI y XVII.

Los primeros estadios de la investigación han arrojado una serie de indicios que señalan la participación en este proceso de los autores del llamado humanismo europeo, es decir, aquellos literatos, artistas, filósofos y teólogos que a lo largo y ancho del continente europeo recogieron las ideas de los renacentistas italianos, creando con ello un bagaje cultural e ideológico que presumiblemente sería a su vez aprehendido y aprovechado por los reformistas alemanes.

En concreto, revela un especial interés el estudio del llamado «humanismo español»: se sabe que los autores hispánicos de los siglos XV y XVI admiraron las creaciones literarias y artísticas de la Italia renacentista, y trataron de imitarlas en sus diferentes ámbitos culturales<sup>11</sup>. Ello induce a pensar que, junto a sus testimonios artísticos, los humanistas españoles recibieron e interiorizaron también sus ideas culturales e historiográficas, y que entre ellas bien podría estar la de esa Edad Media oscura e ignorante que habría tocado a su fin gracias a las luces del renacimiento italiano.

---

<sup>11</sup> El conocido como «petrarquismo» –la imitación de los metros, el estilo y los temas de Petrarca por parte de los poetas españoles del siglo XVI– es un claro ejemplo de ello.



De lo anteriormente explicado se deduce que los límites temporales de tal investigación deberían ser el siglo XIV, como inicio de la investigación – Petrarca, gran creador de la noción de «Edad Media», vivió entre los años 1304 y 1374–, y el XVI, como fin de la misma, concretamente la Reforma luterana y sus principales autores e ideólogos. No obstante, dichos límites cronológicos no son óbice para que se lleve a cabo un análisis preliminar de algunos de los conceptos y las teorías medievales que en el campo de la filosofía, la teología, la literatura y la historiografía pudieron sentar un precedente de la noción de «Medieval» o de los atributos que los autores renacentistas le fueron atribuyendo a dicho milenio.

En cuanto al criterio geográfico, la investigación ha de abarcar toda la realidad europea. Ello se debe a que, tal y como se ha apuntado, el desarrollo del concepto de «Edad Media» no conoció fronteras y se propagó por toda Europa, pasando de una nación a otra y estando en boga en muchas de ellas simultáneamente. Por tanto, si dicha evolución careció de limitaciones geográficas, ¿qué sentido tendría, más allá de la comodidad del investigador, que éste acotase y con ello amputase artificialmente dicho desarrollo?

Pese a que todas las elecciones metodológicas hacen que la investigación propuesta sea sin duda extensa y compleja –bibliografía casi exclusivamente foránea, interdisciplinariedad, tres siglos de duración, toda Europa como campo de estudio...–, nos parece que se trata en todos los casos de decisiones necesarias, y de las que se espera no sólo que no resten rigor a la investigación, sino que se lo proporcionen en un mayor grado.

Y es que estamos convencidos de que, en el ámbito de la historia de las ideas, la elección de un campo de estudio amplio y complejo no redundará ni mucho menos en una menor calidad de la investigación. Es más, creemos que, siempre y cuando cumplan con el rigor exigible a todo estudio, debe reivindicarse la realización de este tipo de trabajos, tan olvidados en los últimos tiempos, ya que las ideas que se extienden y desarrollan a lo largo del tiempo y el espacio son las que verdaderamente marcan el curso de la historia.

## 2. PETRARCA Y EL OSCURECIMIENTO DEL TIEMPO POSTERIOR A ROMA

### 2.1. Precedentes

#### 2.1.1. *Términos bíblicos*

Como sucede con todos los conceptos, pertenezcan al campo al que pertenezcan, la noción de «Edad Media» no fue inventada de la nada por parte de los renacentistas italianos, sino que éstos se hicieron eco de una

serie de precedentes en forma de términos e ideas historiográficas que hunden sus raíces en la misma *Biblia*. Este es el caso de la descripción de una época como «oscura» o «tenebrosa», calificativos que como veremos a continuación habrían de utilizar los humanistas para criticar la Edad Media, pero que se encuentran ya en el Nuevo Testamento, en este caso para definir a la era en la que imperaba el paganismo.

Según esta concepción, dicha época habría sido sustituida por una nueva inaugurada con la venida de Cristo, quien irradió luz a los corazones de los hombres. Ese es el sentido que tiene el siguiente versículo del Evangelio de San Lucas: «Por la entrañable misericordia de vuestro Dios, nos visitará el sol que nace de lo alto, para iluminar a los que viven en tinieblas»<sup>12</sup>. Posteriormente, San Pablo reforzaría esa idea al dirigirse a la comunidad cristiana de Éfeso con las siguientes palabras: «Antes, sí, erais tinieblas, pero ahora, como cristianos, sois luz»<sup>13</sup>.

### 2.1.2. *Conceptos teológicos e historiográficos medievales*

En esa misma línea cabe destacar una noción apuntada por san Agustín, y que sería desarrollada a lo largo de todo el Medievo, hasta convertirse en una concepción teológica e historiográfica básica dentro del pensamiento de esta época. Dicha tesis agustiniana se situaría a dos niveles: en el primero de ellos, el meramente humano, consiste en la idea de que la existencia en esta tierra tiene un sentido eminentemente de espera: se trata de un tiempo previo a la verdadera vida, de la que disfrutarán los hombres una vez se haya agotado su peregrinar por este mundo. La existencia terrenal, pues, no sería más que un paso *intermedio* hacia la vida futura.

En el segundo nivel, el teológico-historiográfico, esta idea alcanza cotas más generales, y que atañen al sentido de la historia: para san Agustín, así como para la mayoría de pensadores medievales, la historia se dividía en seis edades, que abarcan desde la Creación hasta el fin de este mundo<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> *Lc I, 78-79.*

<sup>13</sup> *Ef 5, 7-8.*

<sup>14</sup> Dichas edades son las siguientes: de la Creación al Diluvio Universal; del Diluvio a Abraham; de Abraham a David; de David al cautiverio de Babilonia; del cautiverio al nacimiento de Cristo; y del nacimiento de Cristo al fin de los tiempos. San Agustín las cita en numerosos pasajes, como en *De catechizandis rudibus* (XII, 39), *De diversis questionibus* (LVIII) y *De civitate dei* (XXII, 30). No obstante, no se trató del único sistema de periodización, pues hubo otros como el de las tres eras (*ante legem, sub lege* y *sub gratia*, cuya tercera y última edad coincidía con la sexta del esquema anterior) y las diversas manifestaciones del sistema de las tres edades (del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo). Acerca del apasionante tema de la división de la historia en edades durante el Medievo –sobre el que hemos realizado un estudio, «*Aetates mundi sunt...: Una aproximación a la periodización de la historia en la Edad Media* (ss. IV-XIII)», actualmente en prensa–, son especialmente recomendables las obras de Heussi (HEUSSI, K., *Altertum, Mittelalter und Neuzeit. Ein Beitrag zum Problem*

Tras la encarnación y la muerte y resurrección del Hijo de Dios, habría dado comienzo la sexta y última edad, al final de la cual se produciría la segunda venida de Cristo y, posteriormente, el fin de los tiempos.

Por tanto, esta última era de la historia tiene el carácter de una edad intermedia entre la primera venida de Cristo, ya producida, y la segunda –la esperada *Parousía*–, que precedería al fin del mundo. A dicha naturaleza mediadora es a la que hace referencia san Agustín cuando, en su *De civitate dei*, utiliza la expresión «*in hoc interim saeculo*», término que para Gordon constituye un importante precedente de la posterior noción de «Edad Media»<sup>15</sup>.

Esta idea de que la edad que estaban viviendo no era más que un mero paso intermedio previo a la verdadera vida celestial fue expresada por los autores medievales en numerosos textos, e impregnó la mentalidad teológica e historiográfica de todo un milenio. Un ejemplo de ello son los términos «*medium annorum*» y «*medio tempore*», hallados en versiones de la *Vulgata* del siglo XIII<sup>16</sup>.

Con esta infravaloración hacia su propio tiempo, los pensadores medievales contribuyeron sin quererlo a la posterior denigración de la Edad Media por parte de los renacentistas italianos, para quienes, nos imaginamos, no debió de resultar muy difícil malinterpretar los conceptos de «última edad» y «edad intermedia» manejados por los medievales y convertirlos en un argumento en su contra<sup>17</sup>. De este modo, bien puede decirse con el ilustre medievalista Jacques Le Goff que «la Edad Media sienta, ella misma, las bases de su depreciación»<sup>18</sup>.

---

*der historischen Periodisierung*, Mohr, Tübingen, 1921) y Bodmann (BODMANN, G., *Jahreszahlen und Weltalter. Zur Grundlegung von Zeit-und Raumvorstellungen in der mittelalterlichen Chronistik*, Campus, Frankfurt am Main – New York, 1992). Para conocer más a fondo la doctrina de las seis edades dentro del pensamiento de san Agustín contamos con dos estudios interesantes: el de Ferrater Mora (FERRATER MORA, J., «San Agustín o la visión Cristiana», en *Cuatro visiones de la historia universal*, Alianza, Madrid, 2006 (1ª ed., 1982), pp. 35-61) y el de Markus (MARKUS, R. A., *Saeculum: history and society in the theology of Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970).

<sup>15</sup> SAN AGUSTÍN, *De civitate dei*, XI, 1. Cf. GORDON, G., «Medium aevum», p. 6.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>17</sup> Un ejemplo interesante de cómo los humanistas italianos recogieron estas nociones historiográficas lo hallamos en una carta de Petrarca, en cuyo encabezamiento el poeta escribió así la data: «*Apud Mediolanum Insubrium, Kalendis Sextilibus anno etatis ultime MCCCLII*» (PETRARCA, F., *Epistolae familiares XXIV*, 9; ed. bilingüe latín-alemán: *Epistolae Familiares XXIV. Vertrauliche Briefe. XXIV*, Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, Mainz, 1999, p. 128).

<sup>18</sup> LE GOFF, J., *En busca de la Edad Media*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 44-45 (ed. original: *À la recherche du Moyen Âge*, 2003).

## 2.2. Petrarca o el pesimismo contemporáneo

La relevancia de la que ha gozado la figura de Francesco Petrarca (1304 – 1374) a lo largo de los siglos hace innecesaria su presentación. No obstante, algo que sí es conveniente poner de relieve es que este poeta nacido en Arezzo, y conocido principalmente por su *Canzoniere* y por haberse convertido en la primera gran figura literaria del renacimiento italiano, vivió una época sumamente compleja desde todos los puntos de vista.

La convivencia con dichas dificultades, que resumiremos a continuación, provocó que las palabras de Petrarca estuvieran siempre rodeadas de un halo de pesimismo, tanto en lo que se refería a su ámbito personal como, sobre todo, al campo cultural y artístico. El máximo testimonio de esta negatividad con respecto a la era en la que le tocó vivir lo encontramos en su testamento literario, la epístola *Alla posterità*: «Si el amor a los míos no me lo impidiera, siempre hubiera deseado nacer en cualquier otra época, y olvidar esta»<sup>19</sup>.

Desde el punto de vista político, la situación de la península transalpina durante el siglo XIV distaba mucho de ser la idónea, pues tras la caída de Roma y las numerosas convulsiones experimentadas durante siglos, se había convertido en un territorio fragmentado en múltiples repúblicas, a menudo en guerra entre sí, y muchas de las cuales estaban controladas enteramente por poderes extranjeros, principalmente por el imperio germano.

A dicha inestabilidad en lo político se le sumó la terrible experiencia de la Peste Negra, que devastó buena parte de Italia y que en el caso de Petrarca pudo haber tenido efectos más funestos si cabe, ya que se piensa que dicha epidemia segó la vida de su amada Laura, a quien dedicó los más sentidos poemas del *Canzoniere*<sup>20</sup>.

Igualmente nefasta era, en opinión de Petrarca, la situación en que se encontraban la religión y la moralidad a mediados del siglo XIV. El poeta, que recibió las órdenes eclesiásticas menores, vivió durante varios años en Aviñón, donde se encontraba por aquel entonces la sede pontificia. Durante esta estancia, la impresión que el Papado francés causó en Petrarca no fue precisamente positiva: lo describió como la nueva «impía Babilonia»<sup>21</sup>. Y, con

---

<sup>19</sup> Edición utilizada: PETRARCA, F., *Dichtungen. Briefe. Schriften*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1980, p. 30.

<sup>20</sup> MANN, N., «Introducción» en PETRARCA, F., *Cancionero*, vol. II, Cátedra, Madrid, 1989, p. 913.

<sup>21</sup> PETRARCA, F., *Canzoniere*, rima XCIV. Ed. utilizada: *Cancionero*, Madrid, Novelas y Cuentos, 1968, pp. 97-98.

el fino humor que le caracterizaba, acusó al clero aviñonense de brindar servicios «más que a Palas y a Jove, a Amor y a Baco»<sup>22</sup>.

No obstante, el principal motivo de pesimismo que encontró Petrarca consistió en la comparación de la Italia de su tiempo con la Roma clásica, que, a diferencia de su propia época, habría alcanzado en su opinión las más elevadas cotas en todos los ámbitos. La desbordante admiración que sentía el poeta de Arezzo por dicha cultura no era novedosa, sino que ya décadas antes había sido expresada por el genial Dante con estas palabras:

«Puesto que nunca hubo ni habrá una naturaleza más dulce en el ejercicio del señorío, más firme en su sostenimiento ni más sutil en lograrlo que la naturaleza del pueblo latino (como puede verse por la experiencia) y especialmente en ese bendito pueblo en el cual fue infundida la noble sangre troyana, Dios escogió a este pueblo para tal misión (...) Las piedras de sus murallas son dignas de reverencia y el suelo en donde ella se asienta vale más de lo que los hombres puedan proclamar y comprobar»<sup>23</sup>.

Sin embargo, Petrarca dio un paso más: no se quedó, como hizo el autor de la *Divina Commedia*, en la mera alabanza de Roma, sino que basándose en ella la utilizó como argumento para criticar la época en la que le había tocado vivir. Concretamente, si hubo un ámbito en el que el laureado poeta se manifestara especialmente pesimista en comparación a la Roma clásica, ése fue el del cultivo de las artes y las letras en la Italia de su tiempo.

Según esta idea, tras la decadencia de Roma, la creación artística y literaria habría caído en un profundo y continuado declive, del que todavía, en pleno siglo XIV, no había podido recuperarse. No en vano, en una de sus cartas, Petrarca expresa su deseo de que las Musas sean «revocadas del exilio»<sup>24</sup>. y en otra se lamenta amargamente ante Cicerón de esta circunstancia: «Créeme, Cicerón: si escuchases en qué estado se encuentran nuestros asuntos, prorrumpirías en lágrimas y llantos»<sup>25</sup>.

Esta convicción de que la decadencia del Imperio Romano de Occidente había supuesto la degradación de las artes y las letras, y de que éstas por tanto necesitaban ser restablecidas, sería uno de los motores ideológicos del renacimiento italiano. De hecho, los autores de los siglos XV y XVI acabarían, de hecho, contemplándose a sí mismos como los llamados a restituir a

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, rima XCCCVII, ed. cit., p. 119.

<sup>23</sup> DANTE, *Il Convivio*, Tratado IV, Capítulos IV-V.

<sup>24</sup> «*Ab exilio revocatis*». PETRARCA, F., *Epistolae variae*, 48. Cfr. Varga, L., *Das Schlagwort*, p. 42.

<sup>25</sup> «*Credi enim michi, Cicero, si quo in statu res nostre sint audieris, excident tibi lacrimae, quamlibet vel celi vel erebi partem tenes*». PETRARCA, F., *Epistolae Familiares XXIV*, 4 (ed. cit., p. 68).

las Musas al lugar que les correspondía, y del que supuestamente llevaban siglos apartadas.

### 2.3. La fractura de la historia

Como vemos, por tanto, desde el punto de vista cultural Petrarca todavía se sentía partícipe de esa en su opinión nefasta época, que habría comenzado con la decadencia de Roma, que él materializó y situó concretamente en el momento de la conversión de Constantino al cristianismo, es decir, en la primera mitad del siglo IV<sup>26</sup>. Desde dicha fecha, sólo habría transcurrido una época en la historia de la humanidad, una edad, la edad cultural que se habría prolongado durante prácticamente mil años, alcanzando y marcando igualmente la era del propio Petrarca.

De este modo, el poeta aretino expresó en sus escritos dicha bipolaridad histórica entre una edad pretérita llena de luces y otra inmediatamente posterior, que llegaría hasta el presente y que estaría caracterizada por la oscuridad. Es el caso de una de las cartas que componen su epistolario *De rerum senilium libri*, dirigida a su amigo el fraile dominico Giovanni Colonna, con quien en el pasado solía pasear por la ciudad eterna departiendo sobre la historia y sus acontecimientos:

«Nuestra conversación a menudo volvía a la historia, que habíamos dividido aparentemente de tal manera que parecíamos expertos: tú en la historia antigua [*antiquis*] y yo en la historia moderna [*novis*]; y antiguos eran denominados aquellos sucesos que habían tenido lugar antes de que el nombre de Cristo fuera celebrado en Roma y adorado por los emperadores romanos; modernos, en cambio, los sucesos desde ese tiempo al presente»<sup>27</sup>.

Sin embargo, Petrarca no se ciñó a hacer referencia a las dos etapas culturales –que para él daban forma de manera natural y automática a dos edades históricas– acontecidas en el pasado y en el presente, sino que su reflexión alcanzó también al futuro. La desgraciada situación en la que en su opinión se encontraban el arte y la literatura de su tiempo le llevó a desear fervientemente la aparición de una nueva edad en la que dichas disciplinas culturales habrían de alcanzar de nuevo cotas memorables. Así lo expresó en sus *Epistolae metricae*: «Hubo una edad más afortunada y

---

<sup>26</sup> Este tipo de opiniones, contradictorias en alguien que ostentaba las órdenes menores, son las que han llevado a algunos autores como Neumann a defender que Petrarca, al igual que otros muchos literatos y artistas de la época, decidió recibir dichas órdenes no tanto por un deseo ferviente de dedicarse a la labor pastoral como sí con el objetivo de poder disponer de más tiempo y mayor libertad para cultivar la poesía (Neumann, F., «Nachwort» en PETRARCA, F., *Epistolae familiares XXIV*, ed. cit., p. 305.

<sup>27</sup> PETRARCA, F., *Epistolae familiares*, VI, 2 (ed. utilizada: PETRARCA, F., *Letters on familiar matters. I-VIII*, Italica Press, New York, 2005, p. 294).

probablemente volverá a haber otra de nuevo; en el medio, en nuestro tiempo, ves la confluencia de las desdichas y de la ignominia»<sup>28</sup>.

Lo más relevante de este paso es que según esta nueva concepción, ya no son dos las edades históricas en las que se divide el acontecer humano, sino tres, de las cuales las dos primeras son etapas estrictamente históricas —pues ya han sucedido—, mientras que la última de ellas es metahistórica —ya que pertenece al terreno de lo que aún no ha ocurrido pero está por acontecer—.

Nos encontramos, así, con una triple división epocal, en la que cada una de las tres eras tiene características diferentes: la primera de ellas, correspondiente al clasicismo, se habría caracterizado, según Petrarca, por el auge de las letras y las artes; la segunda, que abarcaba su propio tiempo, seguía sumida en la decadencia cultural que se había iniciado a finales del siglo IV; por último, la tercera y futura edad habría de suponer una recuperación, un «renacimiento» artístico y literario de los modelos latinos imperantes en la primera época.

Así pues, entre los logros alcanzados en la primera y la tercera de las edades, en medio de ellas —*in medium*, en palabras de Petrarca—, se hallaría una larga época de deterioro cultural, que desde una perspectiva global no supondría más que un prolongado paso intermedio cuyo único sentido histórico consistiría en separar las dos épocas verdaderamente válidas desde el punto de vista del desarrollo intelectual y artístico.

Dicha era intermedia —la expresión «edad media» cobra aquí su verdadero sentido— sería, pues, el vértice inferior de ese desarrollo universal en forma de «v» que durante siglos habría de marcar la concepción de la historia cultural y, en última instancia, humana. Dicha sucesión, acompañada de su esperanza de que llegase pronto la tan anhelada tercera edad, fue expresada por Petrarca en su extenso poema titulado *Africa* con estas emotivas palabras:

«Mi destino es vivir en medio de variadas y confusas tormentas. A ti, en cambio, si —como espera y desea mi alma— me sobrevives muchos años, te aguardan quizá tiempos mejores; este sopor de olvido no ha de durar eter-

---

<sup>28</sup> «Vivo, sed indignans quod nos in tristia fatum / secula dilatos peioribus intulit annis. / Aut prius aut multo decuit post tempore nasci; / nam fuit, et fortassis erit, felicius evum. / In medium sordes, in nostrum turpia tempus / confluisse vides, gravium sentina malorum / nos habet». PETRARCA, F., «Ad Franciscum priorem sanctorum apostolorum de Florentia», en *Epistolae metricae*, III, 33. (ed. cit.: compilación de las obras latinas de Petrarca, disponible en <http://petrarca.scarian.net/index.html> [consultado el 20/02/2012]). Traducción basada en MOMMSEN, T. E., «Petrarch's conception», p. 240.

namente. Disipadas las tinieblas, nuestros nietos podrán caminar de nuevo en el puro resplandor del pasado»<sup>29</sup>.

Había nacido la tenebrosa Edad Media. Con ello, se había producido una profunda y radical ruptura histórica, en los dos sentidos del adjetivo «histórico»: por un lado, se trataba de una fractura de la historia, ya que dividía el discurrir cultural del hombre en tres épocas de características y valoración bien definidas; por el otro, constituyó una creación ideológica de gran relevancia, no en vano, pese a su inexistente adecuación a la realidad, la vigencia de esta concepción ideológica habría de prolongarse durante siglos, hasta alcanzar los tiempos actuales. Solo resta confiar en que no los rebase, y ello sólo podrá conseguirse, desde nuestro punto de vista, mediante una rigurosa investigación acerca de cómo, cuándo y, ante todo, por qué motivos y con qué finalidad se creó la Edad Media.

---

<sup>29</sup> «*Michi degere uitam / impositum uaria rerum turbante procella./ At tibi fortassis, si —quod mens sperat et optat— / es post me uictura diu, meliora supersunt / secula: non omnes ueniet Letheus in annos / iste sopor! Poterunt discussis forte tenebris / ad purum priscumque iubar remeare nepotes*». PETRARCA, F., *Africa*, XI, 451-457 (ed. bilingüe latín-alemán de B. Huss y G. Regn, Dieterisch'sche Verlagsbuchhandlung, Maguncia, 2007, pp. 674-676).



# LOS OBISPOS DURANTE EL REINADO DE ALFONSO VI: APROXIMACIÓN METODOLÓGICA

Pablo Dorronzoro Ramírez

**Resumen:** La prosopografía es una herramienta de investigación histórica que siempre ha sido aplicada de una forma muy esquemática, aquí trataremos de redefinirla ofreciendo una perspectiva más biográfica y utilizándola para el estudio de los obispos durante el reinado de Alfonso VI, con la figura del pontífice ovetense Arias Cromaz como ejemplo práctico.

**Palabras clave:** Prosopografía, Obispo, Alfonso VI, Arias Cromaz

## BISHOPS IN THE REIGN OF ALFONSO VI: METHODOLOGICAL APPROACH

**Abstract:** The prosopography is a tool of historical research that has always been applied in a very schematic way, here we try to redefine it by offering a biographical perspective and using it to study the bishops during the reign of Alfonso VI, with the figure of Arias Cromaz as a practical example.

**Key words:** Prosopography, Bishop, Alfonso VI, Arias Cromaz.

---

\* Entrega: 05/12/2011. Aceptación definitiva: 03/02/2012.

Cuando decidí acercarme al estudio del reinado de Alfonso VI utilizando como herramienta el método prosopográfico, partí de la base de que este método no había sido utilizado lo suficiente en los estudios históricos medievales, sobre todo en los referentes al mundo hispánico. Sin embargo, poco a poco me fui dando cuenta de que su uso, a pesar de no ser en absoluto generalizado, no era tan infrecuente como creía ni tan siquiera a nivel hispánico, de esta forma podemos encontrarnos que desde hace algunos años se ha producido un cierto resurgir de la prosopografía normalmente ligada al uso de los recursos informáticos. Una prueba de este «resurgimiento» fue el seminario celebrado en la Universidad de Zaragoza los días 5 y 6 de mayo de 2005 y que llevaba por título «La prosopografía como método de investigación de la Edad Media», en sus actas es fácilmente observable la búsqueda por rehabilitar la prosopografía, y si nos detenemos en la ponencia de la doctora Eloísa Ramírez Vaquero, nos encontramos con una buena síntesis de la evolución de este método<sup>1</sup>.

Trataré de ofrecer una breve explicación sobre la metodología que he seguido al emplear este sistema, y definiré cómo lo he aplicado sobre el objeto de estudio que he seleccionado, el episcopado en tiempos de Alfonso VI, comentando el contexto político y religioso en el que se desarrolla mi investigación. Intentaré evidenciar lo que hace de estos obispos un objeto de estudio interesante y que puede ayudar a la investigación de la etapa histórica que nos concierne, comentando muy brevemente algunas de las conclusiones e hipótesis a las que he llegado centrándome a modo de ejemplo en uno de estos personajes, concretamente en la figura de Arias, obispo de Oviedo.

#### 1. PLANTEAMIENTO METODOLÓGICO: LA IMPORTANCIA DEL MÉTODO PROSOPOGRÁFICO EN LA HISTORIOGRAFÍA

Debo comenzar ofreciendo una definición clara y concisa de lo que se entiende por prosopografía, algo que en breves palabras podríamos decir que consiste en un seguimiento exhaustivo de carácter biográfico de todos los individuos que constituyen el objeto de investigación que hayamos escogido<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *La prosopografía como método de investigación sobre la Edad Media*, Aragón en la Edad Media, Sesiones de Trabajo, Zaragoza, 2006.

<sup>2</sup> José Ángel Sesma Muñoz, Carlos Laliena Corbera y Germán Navarro Espinach señalan que el método prosopográfico consiste en «reunir noticias biográficas individuales lo más completas posible con objeto de establecer una serie de imágenes vitales de los componentes de un conjunto social concreto, de tal forma que las informaciones recabadas permitan diferenciar perfiles sociales repetidos y, a la vez, destacar las actuaciones excepcionales dentro de esos grupos», en SESMA MUÑOZ, J. Á, LALIENA CORBERA, C., y NAVARRO ESPINACH, G., «Prosopografía de las sociedades urbanas de Aragón durante los siglos XIV y XV. Un balan-

Con esto pretendemos conocer la realidad de un grupo analizando los hechos conocidos de los individuos que lo forman, tratando de evitar la simple acumulación de datos, es decir, recopilar información e interpretarla siempre que sea posible<sup>3</sup>.

Desde luego es necesario hacer alusión a diversos trabajos que han utilizado esta herramienta de estudio histórico, llevándola a la práctica con gran éxito, y que como se puede observar, la utilizan sobre contextos, cronología y personajes muy diversos.

Dos de estos ejemplos son:

- a) El realizado por García Moreno, podría ser considerado como uno de los primeros trabajos prosopográficos con un punto de vista científico actual. Su título es «Prosopografía del reino visigodo de Toledo», publicado en Salamanca en 1974<sup>4</sup>. Esta investigación gira en torno a todos los personajes de importancia de época visigoda en la península ibérica, siendo un referente de estudio prosopográfico, que aunque haya sido publicado hace ya 37 años, sigue constituyendo una herramienta enormemente útil para cualquier trabajo relacionado con esa época. Además abrió las puertas al uso de la prosopografía desde perspectivas significativamente actualizadoras.
- b) La tesis de Luis Filipe Oliveira «A coroa, os Mestres e os Comendadores. As ordens Militares de Avis e de Santiago (1330-1449)», publicada por la Universidad del Algarbe en 2009<sup>5</sup>, tiene como marco cronológico la baja edad media portuguesa, y como protagonista de su estudio a los comendadores y maestros de las órdenes militares de Avis y Santiago. Un trabajo más moderno que el anterior, en el que se observa el paso de los años con una evidente evolución en la forma de trabajo, y que demuestra nuevamente la actualidad del uso de este tipo de estudios.

Dos trabajos basados en el uso de la prosopografía, con dos objetos de estudio que como ya indiqué son muy diferentes, no solo en su procedencia y

---

ce provisional», *La prosopografía como método de investigación sobre la Edad Media*, Aragón en la Edad Media, Sesiones De Trabajo, Zaragoza, 2006, p.8.

<sup>3</sup> Ya en 1997 el profesor Karl Ferdinand Werner afirmaba que la prosopografía permitía estudiar «la historia política de los hombres y los acontecimientos con la historia social anónima de los procesos de larga duración por medio del estudio de los individuos, que son el sostén de ambos», en WERNER, K. F., «L'apport de la prosopographie à l'histoire sociale des élites», *Family trees and the roots of politics (the prosopography of Britain and France from the tenth to the twelfth century)*, ed. K. S. B. Keats-Rohan, Woodbridge, 1997, pp.1-21.

<sup>4</sup> GARCÍA MORENO, L. A., *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*, Universidad de Salamanca, 1974.

<sup>5</sup> OLIVEIRA, L. F., *A coroa, os Mestres e os Comendadores. As ordens Militares de Avis e de Santiago (1330-1449)*, Universidad del Algarbe, 2009.

en las funciones que cumplen, sino también en tiempo de actuación y contexto geográfico. Ambos autores utilizan la misma herramienta, permitiendo un fácil acceso a gran cantidad de datos basándose en la información biográfica de los personajes elegidos.

Además de los trabajos de Gómez Moreno y Luis Filipe Oliveira, es necesario remarcar otras publicaciones relacionadas con el uso de la prosopografía, por ejemplo de carácter más metodológico tenemos las actas del congreso celebrado en París en 1984 y que tratan desde un punto de vista prosopográfico la génesis del estado moderno en la Edad Media<sup>6</sup>, y la de Rafael Narbona Vizcaíno sobre el estudio de las élites aragonesas medievales<sup>7</sup>. Con una aplicación prosopográfica implícita son reseñables los trabajos de Eloísa Ramírez Vaquero en 1990 referido al ámbito navarro<sup>8</sup>, el realizado por F. Autrand sobre el parlamento parisino en el siglo XIV y XV<sup>9</sup>, y la secuencia de obispos de Tolosa entre los siglos III y XIV realizada por Patrice Cabau<sup>10</sup>. Por último cabría señalar las publicaciones en revistas que divulgan trabajos de este tipo como la estadounidense *Medieval Prosopography*, y *Francia* del Instituto Alemán de París.

Si bien todas estas publicaciones derivan de la prosopografía, realizando una breve perspectiva histórica de la metodología aplicada vemos como su uso prácticamente se ha limitado a la introducción de información de una forma muy sintetizada, dejando un poco a parte la faceta más interpretativa y crítica. La tendencia a la mera acumulación de datos biográficos es una problemática que lleva acompañando al propio método desde su creación, provocando lo que Eloísa Ramírez define muy hábilmente como «la acumulación de datos personales que no responden a un cuestionario inteligible y a un objetivo distinto del mero amontonamiento»<sup>11</sup>. Para tratar de no caer en ello, o al menos de intentar hacerlo en la menor medida posible, es importante ofrecer una perspectiva más biográfica, más narrativa, que per-

---

<sup>6</sup> *Prosopographie et Genèse de l'État Moderne*, ed. AUTRAND, F., École Normale Supérieure de jeunes filles, París, 1986.

<sup>7</sup> NARBONA VIZCAÍNO, R., «El método prosopográfico y el estudio de las elites», *El estado en la Edad Media: nuevas perspectivas metodológicas*, 5 Seminario de Historia Medieval, Zaragoza, 1999.

<sup>8</sup> RAMÍREZ VAQUERO, E., *Solidaridades nobiliarias y conflictos políticos en Navarra, 1387-1464*, Pamplona, 1990.

<sup>9</sup> AUTRAND, F., *Naissance d'un grand corps de l'Etat. Les gens du parlement de Paris: 1345-1454*, Publicaciones de la Sorbona, París, 1981.

<sup>10</sup> CABAU, P., «Les Évêques de Toulouse (III-XIV Siècles) et les lieux de leur sépulture», *Mémoires de la Société Archéologique du Midi de la France*, t. 59 (1999), pp.123-162.

<sup>11</sup> RAMÍREZ VAQUERO, E., «Del estudio de las personas al comportamiento de la sociedad: apuntes sobre prosopografía medieval navarra», *La prosopografía como método de investigación sobre la Edad Media, Aragón en la Edad Media, Seminario de Historia Medieval*, Zaragoza, 2006, p.78.

mita introducir los datos recopilados con su correspondiente interpretación de una forma fluida. No ofrecer solo los datos personales de cada individuo, sino intentar ponerlos en contexto y dar una interpretación de ellos, de tal forma que a través de la ficha de cada individuo podamos conocer de él lo máximo posible y situarlo en las circunstancias que lo rodean.

Para el éxito de una investigación prosopográfica en estos términos es necesario elaborar una metodología adecuada, y para definirla es preciso aludir a diversos puntos de carácter básico:

- Recogida de datos en fuentes bibliográficas y documentales.

Como pilar básico del método prosopográfico tenemos la recogida sistemática y exhaustiva de información. Para ello obviamente debemos llevar a cabo un exhaustivo rastreo de toda la bibliografía referida a la época y a los personajes que hayamos seleccionado como objeto de estudio. Debe comenzar revisándose la bibliografía referida al ámbito geográfico más próximo e ir abriendo el espectro, es decir, en el caso de los obispos desde su sede hasta el propio reino, algo similar ocurre con el ámbito cronológico para el cual debemos estudiar, no solo lo acaecido durante la etapa que estrictamente nos concierne, sino también lo inmediatamente anterior y posterior a ésta.

Si bien la bibliografía es muy importante, la documentación y las fuentes primarias son absolutamente imprescindibles, debiéndose realizar un estudio pormenorizado de toda la que puedan ser susceptibles de incluir datos que tengan algo que decir sobre el trabajo que estamos configurando. Para ello es necesario crear una regesta documental estructurada cronológicamente, y una revisión de noticias cronística para cada personaje objeto de estudio.

- Articulación lógica y sistemática de toda la información.

La información recopilada debe estructurarse de una forma lógica y clara, ya que los datos que se van recogiendo son de muy diversa índole. Por ello es totalmente necesario el tener un esquema fijo que facilite poner en relación estos datos, y así crear una base que sirva, no solo como lugar desde el que obtener información, sino también como una fuente de la que puedan surgir diversas cuestiones, siendo la síntesis de estos datos una de las piedras angulares del trabajo.

Como veremos más adelante, la herramienta que sirve de base para esta sistematización es una ficha con elementos de carácter común que facilitará un análisis correcto.

- Elaboración de hipótesis.

Esas cuestiones y preguntas que puedan ir surgiendo durante el proceso de recogida y articulación de información, deben ser reflexionadas y contrastadas con todos los datos contextuales manejables de las fichas elaboradas. Una vez obtenidos todos los datos que se puedan aportar en relación a las cuestiones planteadas, ya queda abierta la posibilidad de la formulación de hipótesis que permitan enriquecer el propio proceso de investigación, sin olvidar, naturalmente, la recogida de todas aquellas otras que desde otros trabajos hubiesen sido formuladas.

## 2. ÁMBITO CRONOLÓGICO DE APLICACIÓN: EL REINADO DE ALFONSO VI (1065-1109), UN TIEMPO DE ENCRUCIJADA

Respecto al contexto en el cual he realizado mi investigación prosopográfica no entraré en demasiados detalles, aunque se hace totalmente necesaria una breve síntesis sobre el reinado en el que se enmarca, es decir, el reinado de Alfonso VI. La situación cronológica exacta se sitúa en el paréntesis temporal de 1065 hasta 1109, año de su muerte. Reinará en León desde el año 1065, y a partir del año 1072 en Castilla y Galicia, una época de auténtica encrucijada político-religiosa.

A lo largo del reinado de Alfonso VI encontramos diversos elementos relacionados con esa encrucijada a la que hacía alusión y que van, desde su política de integración dentro del marco cristiano occidental, hasta la política puramente «nacional» relacionada con el giro que se producirá en la relación de fuerzas cristiano-musulmanas en la Península, con la evolución de un proceso de reconquista cada vez más favorable hacia los reyes cristianos, entre los que Alfonso VI se sitúa como cabeza. En la perspectiva de la «europeización» pretendida por Alfonso, hallamos la instrumentalización que el monarca hará de la entrada de la reforma gregoriana en su reino, elemento que va íntimamente unido a su política como emperador hispano y líder indiscutible de la reconquista cristiana durante esta segunda mitad del siglo XI.

La anexión de territorios como Álava, Vizcaya, Guipúzcoa, el continuo hostigamiento a los diversos reinos de taifas, y la recuperación en el año 1085 de una ciudad de gran calado histórico y religioso como Toledo, llevarán a la política alfonsí a su momento central, con el ideario imperial leonés completamente asumido y con un mayor impulso en el acercamiento a los reinos cristianos europeos, trazando alianzas matrimoniales con la aristocracia borgoñesa y manteniendo una relación muy estrecha con Cluny y Roma, adalides de la nueva reforma gregoriana. Esta coyuntura comen-

zará a verse empañada, primero con la terrible derrota del año 1086 en Zalaca o Sagrajas contra los almorávides, y ya posteriormente con las derrotas en Consuegra en el año 1097, y en la batalla de Uclés en el año 1108 donde morirá el heredero del reino, Sancho<sup>12</sup>.

### 3. SUJETO DE ATENCIÓN HISTORIOGRÁFICA: LA CENTRALIDAD DEL PROTAGONISMO EPISCOPAL

En este contexto político es donde se encuadran los personajes principales de mi trabajo de investigación, es decir, los obispos que durante este tiempo ocuparon las diferentes diócesis. Estos obispos no solo tendrán una grandísima importancia en el ámbito religioso, también a escala política y social resultan imprescindibles para el conocimiento de gran parte de lo que sucedió durante esta etapa histórica en la Península.

#### a) Obispos e ideología.

Si observamos el papel de este episcopado, hay que reseñar que la procedencia de estos personajes y las funciones que cumplen, marcarán su actitud e ideología ante los sucesos que irán acaeciendo a lo largo de la segunda mitad del siglo XI y primer cuarto del siglo XII.

La gran mayoría de estos obispos proviene de los círculos de alto nivel social, tanto de las regiones de las diócesis que terminarán rigiendo como de los círculos aristocráticos relacionados con la corte real o el propio monarca. Salvo los de origen franco, su procedencia está habitualmente enraizada en esas familias destacadas a las que hacía referencia, y son frecuentes sus vínculos familiares o intelectuales con prelados precedentes, y eso cuando no documentamos su procedencia de abadías más o menos cercanas a su futura sede<sup>13</sup>.

En lo referente a sus funciones cumplen básicamente tres, que corresponderían a lo que en la documentación se denomina *ius episcopale*: las de carácter sacramental, las de carácter magistral de instrucción de clérigos y laicos, y las jurisdiccionales relacionadas con el gobierno y labor legislativa

---

<sup>12</sup> Un buen estudio sobre el reinado de Alfonso VI es el realizado por REILLY, B., *El reino de León y Castilla bajo el rey Alfonso VI (1065-1109)*, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, Toledo, 1989. También ofrece una información muy reseñable Andrés Gamba en su estudio sobre la colección diplomática del monarca, GAMBRA, A., *Alfonso VI: Cancillería, Curia e Imperio, I, Estudio*, Centro de Estudios e Investigaciones San Isidoro, Madrid, 1997.

<sup>13</sup> REGLERO DE LA FUENTE, C., «Los obispos y sus sedes en los reinos hispánicos peninsulares», *La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad Occidental, Siglos XI-XII*, 32 Semana de Estudios Medievales de Estella, Pamplona, 2006, pp.220-223.

dentro de la diócesis que se encuentra bajo su cargo<sup>14</sup>. Además de estas funciones, solían disponer de un papel destacado dentro de la corte real como derivación lógica de su procedencia, posición y poder, y disponían de amplios dominios y derechos jurisdiccionales, otorgándoseles múltiples privilegios. Serán realmente considerados como grandes señores, ya que logran en muchos casos el control directo sobre las ciudades en las que se encontraban las sedes catedralicias, así ocurrirá con Lugo, Tuy, Palencia o Santiago de Compostela<sup>15</sup>.

b) La actitud del episcopado ante el «reformismo gregoriano».

Precisamente será durante el reinado de Alfonso VI cuando se produzca uno de los cambios más importantes dentro de la iglesia peninsular; me estoy refiriendo a la llegada de la reforma gregoriana a los reinos de Castilla y León. En ellos, la reforma tendrá una repercusión especial y diferente a la producida en otros territorios debido al uso que el monarca va a hacer de ella, así como a las resistencias que encontrará en la conocida como liturgia hispánica, muy enraizada en muchas de las diócesis regidas por obispos alfonsíes.

Alfonso VI no verá con malos ojos los nuevos aires provenientes de Roma, ya que vio la posibilidad de que por medio de su aprobación podría reforzar su papel como líder de la cristiandad en el ámbito de los reinos peninsulares, logrando a su vez su ansiada inclusión en el marco occidental de esa misma cristiandad. La aceptación de la reforma no será tan sencilla, primero porque el propio monarca discrepaba en uno de los presupuestos básicos, el que convertía al Papa en la única y efectiva cabeza de la cristiandad, impidiendo el control del rey sobre la organización eclesiástica de sus dominios, incluidos naturalmente las sedes episcopales. Y segundo porque, aunque en diversos puntos la reforma gregoriana coincidía o se asemejaba con la reforma hispana que desde Coyanza en el año 1055 se veía contemplando en la Península, la liturgia en sí misma sí era sensiblemente distinta a la propia del rito hispánico que tanto tiempo llevaba practicándose<sup>16</sup>. Igualmente, desde la entrada en vigor de forma oficial del rito romano en Castilla y León producida en el concilio de Burgos de 1080, Alfonso VI había

---

<sup>14</sup> Estas funciones las define COWDREY, H.J., «The structure of the Church 1024-1073», *The New Cambridge Medieval History*, IV-1, c. 1024-c. 1198, Luscombe y J. Riley-Smith (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p.246.

<sup>15</sup> ROBINSON, I. S., «The institutions of the Church, 1073-1216» *The New Cambridge Medieval History*, IV-1, c. 1024-c. 1198, LUSCOMBE y J. RILEY-SMITH (eds.), Cambridge University Press, 2004, pp.453-458.

<sup>16</sup> AYALA MARTÍNEZ, C., *Sacerdocio y reino en la España altomedieval. Iglesia y poder político en el occidente peninsular, siglos VII-XII*, editorial Sílex, Madrid, 2008, pp.306-317.



atraído a puestos importantes de la iglesia a algunos religiosos francos relacionados con Cluny, algo que disgustó en muchos monasterios y en muchas diócesis, y en mayor medida en las más antiguas situadas en el noroeste del reino<sup>17</sup>.

Todo esto conllevará una fuerte discordia entre papa y rey, en un contexto en el que el pontífice buscaba aumentar su influencia por medio de los legados pontificios y de los concilios legatinos, y también entre obispos y monarca, que favorecerá el descontento de cierta parte de la nobleza y de la población de las regiones en las que aquellos mostraron su desacuerdo con los cambios que estaba conllevando la reforma.

Los obispos no solo tendrán un papel importante en todo este complejo entramado, sino que serán factor clave en el proceso de reconquista que tanto importaba al rey, ya que la restauración de diócesis en los territorios conquistados favorecía la repoblación de los mismos y su soldadura con el núcleo vital del reino, una buena relación entre el rey y sus obispos podía ser determinante para mantener el control sobre el conjunto del reino.

Encuentros y desencuentros entre los obispos y su rey, la llegada de los legados pontificios para fomentar el poder del papa en la península, el cambio de rito, la aparición en la corte regia y en los puestos eclesiásticos de importancia de parte de la nobleza transpirenaica y de los clérigos francos, y el uso de su influencia por parte de los preladados, ejemplifican un conjunto de razones que, en mi opinión, hacen muy interesante e importante esta etapa histórica, y justifican un estudio biográfico de los obispos como partícipes de tan complejo entramado.

#### 4. PROPUESTA DE FICHA PROSOPOGRÁFICA

Para esta investigación se debe crear un modelo de ficha con una estructura fija y muy determinada, pero de uso relativamente flexible, que conformará la herramienta básica y principal para realizar la prosopografía episcopal de la que nos ocuparemos. En ellas se irá recogiendo la información obtenida sobre los diferentes obispos, personajes de muy distinta procedencia y con una relevancia muy variable y con trayectorias circunstanciales muy diversas. Se hace absolutamente necesario disponer de este instrumento que facilite el análisis ordenado de los datos.

---

<sup>17</sup> DÍAZ Y DÍAZ, M., «La diócesis de Iria-Compostela hasta 1100», *Historia de las Diócesis Españolas. Santiago de Compostela, Tuy-Vigo*, GARCÍA ORO, J. (coord.), Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2002, pp.30-31.

La ficha ideal correspondería al siguiente esquema:

1. ORÍGENES Y AMBIENTE SOCIOLOGICO DE PROCEDENCIA: TRAYECTORIA PREVIA AL ACCESO AL EPISCOPADO.
  - 1.1 Procedencia geográfica y contexto familiar.
  - 1.2. Oficios previos y preparación intelectual.
  - 1.3. La coyuntura político-religiosa del acceso al episcopado.
2. PROYECCIÓN ECLESIASTICA.
  - 2.1. El obispo y su iglesia.
    - a. Relaciones con el cabildo
    - b. Los testimonios materiales: política edilicia.
  - 2.2. Política territorial diocesana.
  - 2.3. El obispo y sus monjes: las relaciones con la iglesia regular.
  - 2.4. Participación sinodal.
  - 2.5. El obispo y su entorno diocesano.
    - a. Dialéctica iglesia metropolitana-iglesias sufragáneas.
    - b. Relaciones con otras diócesis: problemas de jurisdicción y límites.
  - 2.6. El obispo y el papa: relaciones con la Sede romana.
3. PERFIL POLÍTICO.
  - 3.1. El obispo y el poder real.
    - a. Relaciones con el rey: servicios y contraprestaciones.
    - b. Relaciones con la familia real.
    - c. Relaciones con la curia real.
  - 3.2. El obispo y las aristocracias nobiliarias.
  - 3.3. El obispo y la ciudad de su sede.
4. APÉNDICE DOCUMENTAL.
  - 4.1. Regesta de documentos.
  - 4.2. Noticias cronísticas.
5. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

Como se puede observar, debe comenzarse con un estudio sobre la vida del personaje previa al episcopado, observando la zona geográfica de la que proviene y los elementos de carácter intelectual y vital que lógicamente marcan la personalidad del individuo. Conjuntamente debe revisarse el contexto político y eclesial en el que se enmarca el tiempo inmediatamente previo y contemporáneo a su llegada a la silla catedralicia, haciendo alusión a los acontecimientos que puedan guardar relación con el nombramiento del obispo a tratar.

A continuación se estudia la proyección eclesiástica del personaje, investigando las relaciones que mantiene con los diferentes elementos religiosos con los que pueda interactuar, moviéndose en un marco que va desde la actividad que realiza en su propia iglesia, relaciones con el cabildo y política edilicia y constructiva que lleve, pasando por la relación que pueda mantener con monjes y fieles. Continuamos tratando la proyección del obispo en relación con el entorno diocesano que le concierne, y con las otras diócesis, además de con la Sede romana, es decir, con el propio papa.

El perfil político debe ser profundamente estudiado, empezando por las instituciones que podríamos considerar de carácter «cortesano» —mo-

marca, curia real y familia real—, pasando por las aristocracias nobiliarias, y llegando hasta las que podríamos considerar de carácter más local, como la relación con la ciudad en la que se encuentra la sede episcopal.

El sustento de todo ello, como ya indiqué anteriormente, es toda la bibliografía y toda la documentación recogida en torno al personaje, siendo el punto que requiere de un trabajo más exhaustivo y analítico. Para ello es necesario repasar todas las colecciones diplomáticas y cartularios que puedan ayudarnos a seguir los pasos de los pontífices, entre estos cabría destacar los documentos conservados en monasterios<sup>18</sup>, y en las propias catedrales<sup>19</sup>. Igualmente no hay que olvidar la documentación derivada de las cancillerías reales, tanto del monarca que nos ocupa como de los de reinos cercanos<sup>20</sup>, junto con las bulas papales en las que también pueda incluirse información relevante para nuestro estudio<sup>21</sup>.

A continuación se incluye la ficha completa de Arias de Oviedo para servir como muestra de la aplicación de la metodología anteriormente definida, utilizando para ello un pontífice que, como veremos seguidamente, responde a un perfil político y religioso muy interesante.

---

<sup>18</sup> Revisando, entre otros, la documentación conservada en Cardeña y publicada por SERRANO, L., «Becerro Gótico de Cardeña», *Fuentes para la historia de Castilla*, (eds.) Padres Benedictinos de Silos, Monasterio de Silos, 1910; en el monasterio de Sahagún editada por HERRERO DE LA FUENTE, M., *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (857-1230)*, Centro de Estudios e Investigaciones San Isidoro, León, 1988; o en el cenobio gallego de Samos, cuya colección está recogida en LUCAS ÁLVAREZ, M., *El Tumbo de San Julián de Samos (siglos VIII-XII)*, Caixa Galicia, Santiago de Compostela, 1986.

<sup>19</sup> Algunos ejemplos relevantes son: la colección diplomática conservada en León y publicada en RUIZ ASENCIO, J., *Colección diplomática del archivo catedral de León, (775-1230)*, Centro de estudios e investigación San Isidoro, León, 1990; o la del Tumbo de la catedral de Santiago de Compostela, en LUCAS ÁLVAREZ, M., *La documentación del tumbo A de la catedral de Santiago de Compostela, estudio y edición*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León, 1997. También podemos encontrarnos casos como el de Lugo, en el que la documentación de su catedral se no está publicada y en su mayoría se encuentra en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, allí gran parte se puede revisar fácilmente debido a que fue digitalizada, concretamente el *Tumbo viejo de la catedral de Lugo*, a través de la plataforma PARES.

<sup>20</sup> La colección diplomática de Alfonso VI está publicada por en GAMBRA, A., *Alfonso VI: Cancillería, Curia e Imperio, II, Colección Diplomática*, Centro de estudios e investigaciones San Isidoro, Madrid, 1997, la de Pedro I en UBIETO ARTETA, A., *Colección diplomática de Pedro I de Aragón y Navarra*, C.S.I.C., Zaragoza, 1951.

<sup>21</sup> La documentación pontificia fue publicada en parte por Demetrio Mansilla en MANSILLA, D., *Documentación pontificia hasta Inocencio III*, Instituto español de estudios eclesiásticos, Roma, 1955.

## ARIAS DE OVIEDO (1073-1094)

1. ORÍGENES Y AMBIENTE SOCIOLÓGICO DE PROCEDENCIA: TRAYECTORIA PREVIA AL ACCESO AL EPISCOPADO.

### 1.1. Oficios previos y preparación intelectual.

Sobre los orígenes del obispo Arias Cromaz sabemos que vivió como clérigo en el palacio de los condes fundadores del monasterio benedictino de San Juan de Corias, Piniolo y Aldonza, allí se había convertido en un hombre destacado por su inteligencia y por su dedicación al estudio desde su juventud. Estas virtudes debieron servir a los condes para elegirle primer abad del cenobio en el año 1043, dignidad que disfrutó hasta su renuncia voluntaria en el año 1062. Se desconocen las razones de su dimisión, lo que sí parece claro es que permaneció en la congregación como un monje más hasta su nombramiento como obispo ovetense en el año 1073<sup>22</sup>.

Cabría señalar que San Juan de Corias será el segundo monasterio en territorio astur, solo un año después de San Vicente de Oviedo, en regirse por la Regla benedictina, y por tanto Arias Cromaz es uno de los primeros abades en dirigir un cenobio que siguiera esta observancia<sup>23</sup>.

### 1.2. La coyuntura político-religiosa del acceso al episcopado.

El predecesor de Arias en la dignidad pontificia ovetense, Froilán, había sido elevado a la silla catedralicia en el año 1034 y fue uno de los pontífices más cercanos a Fernando I. Froilán defendió en la corte leonesa sus derechos señoriales sobre algunos territorios que magnates de la región ovetense pretendían usurpar, defensa que tendrá continuidad en la figura de Arias que será elegido tras la contienda entre los hijos de Fernando I<sup>24</sup>. Durante el año 1071 se producirá la invasión del reino gallego regido por García II por parte de Alfonso VI de León y Sancho II de Castilla, aunque es difícil señalar si fue solo el segundo de ellos, o primero por el rey leonés y luego por el castellano<sup>25</sup>. En cualquiera de los dos casos, lo que sí es evidente

---

<sup>22</sup> Sobre el origen como abad de Corias del obispo Arias, GARCÍA GARCÍA, M. E., *San Juan Bautista de Corias, Historia de un señorío monástico asturiano*, Universidad de Oviedo, 1980, pp.77-78 y pp.90-92.

<sup>23</sup> GARCÍA GARCÍA, M. E., *San Juan Bautista de Corias*, p.79.

<sup>24</sup> Respecto al episcopado de Froilán en FLÓREZ, E., RISCO, M. y otros (ed.), en *España Sagrada*, Madrid, 1747-1879, vol.38, pp.71-81; y breves apuntes en AYALA MARTÍNEZ, C., *Sacerdocio y reino*, p.256; FERNÁNDEZ CONDE, F.J., *El libro de los testamentos de la catedral de Oviedo. Estudio Crítico*, Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, Roma, 1971, p.229.

<sup>25</sup> Ramón Menéndez Pidal afirmó que la intervención en el reino gallego debió producirse de forma conjunta por los dos hermanos, MENÉNDEZ PIDAL, R., *La España del Cid*, Madrid, 1959, vol.1, pp.168-171. La teoría basada en que sería Sancho el único invasor la sigue Ermelindo Portela aunque, como él mismo señala, tuvo que asegurarse la colaboración o la neutralidad de Alfonso para poder cruzar su reino, en PORTELA SILVA, E., *García II de Gali-*

es que el reinado de Sancho no durará mucho, ya que en septiembre del mismo año 1072 morirá a las puertas de Zamora y su hermano Alfonso recuperará el trono leonés junto con el castellano y el gallego.

Cuando Alfonso VI todavía se esté estableciendo en su nuevo trono, se producirá la elección de Arias Cromaz como obispo de Oviedo en detrimento del ya muy anciano Froilán. Su consagración como pontífice se produjo aprovechando la celebración en León de la reconstrucción de la sede de Santa María de manos del obispo Pelayo<sup>26</sup>. En el documento que atestigua este acto aparece mencionado como *Arias tunc factus episcopus ovetensis sedis*, sin embargo Arias ya había sido elegido por el monarca para el cargo el 18 de julio de este mismo año, según cuentan los *Anales Corienses*<sup>27</sup>.

## 2. PROYECCIÓN ECLESIAÍSTICA.

### 2.1. El obispo y su iglesia.

El cabildo catedralicio ovetense había comenzado a configurarse a lo largo del pontificado de Froilán de Oviedo, y continuó con su evolución durante el de Arias. Durante el episcopado de Froilán comienzan a aparecer miembros del cabildo como el «primiclerus» y los presbíteros, además de otros oficios como el de «mairodomus» o el de «sacrista» y «ostiarius», sin olvidar al de abad de San Vicente que ostentaba diversos títulos dentro del cabildo y ocupaba el segundo puesto de importancia en éste después del obispo. Junto a éstos ahora encontramos los cargos de prior, desde el año 1092, archidiacono desde 1081 y el de «tesaurarius», responsabilidad que antes ejercían los abades pero que durante este episcopado aparece de forma independiente, algo que sucede también con la dignidad de prior<sup>28</sup>.

### 2.2. Política territorial diocesana.

La documentación recogida en torno a la política diocesana llevada a cabo por el obispo Arias es muy amplia, y demuestra un evidente continuidad con la que había realizado su predecesor Froilán. Arias buscó aumentar la jurisdicción y las propiedades de la sede en su región, consiguiéndolo a través de donaciones privadas y reales y de la defensa en pleitos, para lo que normalmente contó con el apoyo del monarca Alfonso VI. Hay que aclarar

---

*cia. El rey y el reino (1065-1090)*, La Olmeda, Burgos, 2001, pp.121-126. En cambio Bernard Reilly sugiere una primera intervención de Alfonso que provocaría los celos de su hermano Sancho II, produciéndose un enfrentamiento que terminó con el monarca leonés derrotado, en REILLY, B., *El reino de León*, pp.45-49.

<sup>26</sup> Véase apéndice, doc.2.

<sup>27</sup> Véase apéndice, noticia cronística nº1.

<sup>28</sup> Los diferentes cargos dentro del cabildo y su evolución en la documentación desde el siglo IX en FERNÁNDEZ CONDE, J., *La iglesia de Asturias en la Alta Edad Media*, Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, 1972, pp.83-104.

que varias de estas donaciones son de elaboración pelagiana, es decir, confeccionados en época del obispo de Oviedo, Pelayo, prelado autor del *Liber Testamentorum*, donde se conservan una gran cantidad de documentos relacionados con la diócesis ovetense<sup>29</sup>.

Comenzamos el estudio de la documentación conservada por las donaciones de carácter privado; recibe la primera en el año 1075 de Gontrodo Gundemariz, que le hace entrega del monasterio de San Salvador de Taule. En el diploma está presente el anterior obispo de Oviedo, Froilán, que aunque ya no ocupaba la sede mantendrá el título de prelado hasta su muerte<sup>30</sup>.

Desde este momento se suceden las donaciones de una forma continuada y progresiva. En el año 1076 la iglesia de Oviedo recibe una heredad en el valle de Aller, el monasterio de Santa María de Nozana y varias villas de su alrededor, el cenobio de San Antonino de Ibias, las villas de *Leigroda*, Fontouria y villa *Casare*, más la villa de *Simplice* y el monasterio de Santa Eulalia (en este último caso del cenobio de Santa Eulalia, el obispo la recibirá una vez hubiese fallecido Jimena Moniz, que es quién recibe la donación en primer término)<sup>31</sup>. Esta «cascada» de donaciones puede entenderse en el contexto de la apertura del Arca Santa de San Salvador de Oviedo realizada por Alfonso VI en 1075<sup>32</sup>, que pudo provocar una oleada de sentimiento religioso entre los magnates regionales.

Las donaciones privadas continuaron y con mucha intensidad. En 1080 la condesa Gonterodo dona el monasterio de San Antonino, situado en el valle del Orna, para ya en 1081 recibir la villa de Ferrera de manos del presbítero Paterno<sup>33</sup>. Entre 1082 y 1086 recibirá el monasterio de San Andrés de Espinareda junto con diversos bienes en el Bierzo y Somiedo, una heredad junto al río Sella denominada *Fuentes*, una parte del cenobio de Celón junto con otros situados en el territorio de Allande, diversas villas en el territorio leonés como Quinzanes o Tameza, y una parte de los monasterios de San Salvador de *Bergundio*, San Juan de *Vega* y Santa María de Ermo<sup>34</sup>.

---

<sup>29</sup> El obispo Pelayo dirigió los designios de la sede ovetense durante gran parte de la primera mitad del siglo XII. Elaboró el *Liber Testamentorum*, donde recopiló gran cantidad de diplomas relacionados con su diócesis, introduciendo múltiples interpolaciones y falsificaciones en favor de los derechos de la iglesia de Oviedo. Una buena edición crítica es la ya citada anteriormente, FERNÁNDEZ CONDE, F.J., *El libro de los testamentos de la catedral de Oviedo. Estudio Crítico*, 1971.

<sup>30</sup> Véase apéndice, doc.3.

<sup>31</sup> Véase apéndice, doc.10, doc.11, doc.12, doc.13 y doc.14.

<sup>32</sup> Véase apéndice, doc.4.

<sup>33</sup> Véase apéndice, doc.20 y doc.22.

<sup>34</sup> Véase apéndice, doc.23, doc.25, doc.28, doc.29, doc.30 y doc.31.

Detectamos una nueva etapa de donaciones desde el año 1086 hasta el final de la prelatuza de Arias en 1094. En este marco temporal podemos incluir las donaciones de la villa de Fontoria, de un monasterio en Sevares y las villas de *Sala* y *Salzeta*, de la villa de Pernús más seis moros que allí habitaban, un cenobio en la villa de *Baias*, el monasterio de San Pedro de Teverga y las heredades que eran de su propiedad, y varios cenobios más en el territorio de Tineo<sup>35</sup>.

Ésto tan solo sería el balance documental referido a donaciones de carácter privado que la iglesia de Oviedo recibió durante el episcopado de Arias, ahora hay que añadirle las concesiones derivadas de la monarquía que son casi igual de abundantes.

La primera de ellas y la más extensa es la realizada con motivo de la apertura del Arca Santa de Oviedo que, si bien se pone en duda que Alfonso VI pudiera estar presente en el evento, parece que las donaciones realizadas a tal efecto no son del todo falsas. En palabras de Andrés Gamba, quien ha publicado la documentación derivada de la cancillería alfonsina, se trata de «la primera y más espectacular munificencia del rey hacia la sede ovetense»<sup>36</sup>. En ella se hace entrega de la mandación entera de Langreo, además de un herrero llamado Ecta Velázquez<sup>37</sup>.

El obispo Arias participó en una serie de pleitos por motivos de propiedad sobre varios lugares, de los cuales saldrá victorioso en su totalidad el prelado, dejando ver una gran relación entre el monarca y el obispo ovetense.

Uno de ellos está precisamente relacionado con la donación real que acabamos de ver, y se trata de la queja por parte de los habitantes de Langreo respecto a la propiedad de la mandación en manos del obispo Arias, aduciendo que estaban exentos del pago de tributos desde tiempo atrás. Se celebrará un juicio que finalizará cuando las gentes de Langreo decidan renunciar a lo que exigían y aceptar la nueva situación<sup>38</sup>. Un día antes del pleito que acabamos de ver, es decir, a 26 de marzo de 1075, se producía una contienda judicial entre el conde Vela Ovéquiz y el obispo Arias con motivo de la propiedad sobre el monasterio de San Salvador de Taule. Se designaron como jueces a Rodrigo Díaz y al obispo Bernardo de Palencia, ambos decidieron que el pontífice ovetense era su legítimo dueño<sup>39</sup>. Otro caso que

---

<sup>35</sup> Véase apéndice, doc.33, doc.40, doc.41, doc.43, doc.47 y doc.48.

<sup>36</sup> GAMBRA, A., *Alfonso VI. Cancillería, Curia e Imperio, I, Estudio*, p.637.

<sup>37</sup> Véase apéndice, doc.4.

<sup>38</sup> Véase apéndice, doc.6.

<sup>39</sup> Véase apéndice, doc.5.

nos encontramos es el pleito que se llevó a cabo en agosto de 1083 entre Rodrigo Díaz, el Cid, y el obispo Arias por la posesión de este mismo monasterio de San Salvador de Taule, que terminará con la decisión del monarca de dar la propiedad a Arias. El problema reside en que este diploma es considerado como una falsificación pelagiana<sup>40</sup>.

Por último, tenemos un pleito entre el conde Pedro Peláez y el obispo Arias con motivo de la propiedad sobre varios siervos de Santa María de Cartavio y de los lugares de Suarón y Alba. El monarca dirimirá nuevamente en favor del obispo ovetense, sin embargo Andrés Gamba pone en seria duda la presencia de Alfonso VI durante el desarrollo del pleito, en lo que parece otro ejemplo más de documentación sospechosa ovetense<sup>41</sup>.

Creo que, a pesar de falsificaciones y elementos sospechosos, la documentación no deja lugar a dudas sobre la incesante actividad y efectividad del obispo Arias en su labor en el territorio diocesano.

### **2.3. El obispo y sus monjes: las relaciones con la iglesia regular.**

La política seguida por el obispo Arias en el ámbito territorial de su diócesis, tendrá cierta continuidad en su trato con la iglesia regular, relaciones que debieron verse favorecidas por el importante bagaje que el pontífice ovetense tenía en este ámbito gracias a su procedencia monacal.

Ya hemos visto en la política territorial diocesana las innumerables donaciones relacionadas con monasterios que recibió el obispo ovetense. Entre estos cenobios encontramos los de San Salvador de Taule, el de Santa Eulalia situado junto al río Lena, el de San Antonino en el valle de Orna, San Andrés de Espinareda, Santa María de Celón y San Tirso de Lamas, San Salvador de Bergundio, San Pedro de Sevares y varios situados en el territorio de Tineo. Todos procedentes de donaciones privadas que sirven de prueba lo que señala Fernández Conde cuando afirma que los cenobios regionales ovetenses eran en muchas ocasiones pequeñas iglesias y explotaciones agrícolas donde vivían familias enteras con servidumbre y bajo una determinada regla, es decir, monasterios familiares creados por magnates regionales o familias medianamente poderosas<sup>42</sup>. De ellos se preocuparía el obispo Arias al buscar su dependencia, tal y como hizo su predecesor Froilán, sometiénolos a su potestad jurisdiccional y señorial.

No solo fue receptor de donaciones, también le vemos suscribir documentos relacionados con uno de los monasterios más importantes de su

---

<sup>40</sup> Véase apéndice, doc.24.

<sup>41</sup> Véase apéndice, doc.44.

<sup>42</sup> FERNÁNDEZ CONDE, J., *La iglesia de Asturias en la Alta Edad Media*, pp.130-133.



diócesis, el monasterio de San Salvador de Oviedo. Como indicamos al hablar de la iglesia ovetense y el obispo, el monasterio de San Salvador había sido durante mucho tiempo el lugar donde habitaban los miembros del cabildo, y su abad había sido el encargado de cumplir con numerosas funciones dentro de éste. Desde la segunda mitad del siglo XI estas funciones se fueron desgajando y se crearon cargos específicos algo que pudo tensar un poco las relaciones. El primero de los documentos que menciona a San Salvador de Oviedo no parece ir en esta dirección ya que se trata de la confirmación por parte de Alfonso VI de todas las donaciones hechas anteriormente al cenobio. Entre los que suscriben el diploma a 12 de marzo de 1079 está el obispo Arias<sup>43</sup>. El segundo sí va más en una línea problemática y se refiere al litigio que sostienen en 1090 el obispo Arias y el abad del monasterio de San Vicente, Ramiro, en presencia de Alfonso VI. El prelado consideraba que este cenobio pertenecía a la sede de Oviedo desde su creación, algo que el abad negaba. Alfonso VI dará la razón al obispo concediéndole la propiedad sobre aquel cenobio y obligando al cumplimiento en éste de la regla benedictina, sin embargo, el diploma se considera como sospechoso e incluso se podría calificar como definitivamente falso<sup>44</sup>, por lo que sí hubo problemas entre el obispo y el abad, no fueron en relación a este asunto.

Fuera de la diócesis le vemos confirmando junto al monarca y muchos de los obispos del reino la donación a la Santa Sede del monasterio de San Servando de León el 11 de marzo de 1088<sup>45</sup>. El cenobio pasaba a ser regido por el abad de San Víctor de Marsella, el legado Ricardo, el mismo que presidió el concilio de Burgos de 1080 y que estará presente en el de Husillos de 1088, como ya veremos en el apartado dedicado a la participación sinodal de Arias. Este mismo cenobio recibirá una donación de manos de Alfonso VI el 30 de abril de ese mismo año, entregándole la villa de Moratell y el monasterio de San Salvador de Peñafiel. Nuevamente está presente el obispo Arias junto con un amplio grupo de prelados<sup>46</sup>. Por último cabría señalar la visita que realizó el pontífice ovetense al monasterio de Sahagún en febrero de 1074<sup>47</sup>, en lo que es la única ocasión en que visitará el cenobio leonés, algo a destacar ya que se trata de un pontífice relativamente habitual en la corte y del que podemos cerciorar su presencia en León en numerosas ocasiones.

---

<sup>43</sup> Véase apéndice, doc.18.

<sup>44</sup> Véase apéndice, doc.42.

<sup>45</sup> Véase apéndice, doc.34.

<sup>46</sup> Véase apéndice, doc.35.

<sup>47</sup> HERRERO DE LA FUENTE, M., *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (1073-1109)*, p.6, doc.730.

#### 2.4. Participación sinodal.

Al ser un personaje habitual en la corte y como uno de los obispos más importantes en los reinos de Castilla y León, el obispo Arias de Oviedo asistió a varios concilios como:

El concilio de Burgos presidido a 1080 por el legado Ricardo de Marsella en presencia del monarca, la familia real y un gran número de magnates y obispos del reino<sup>48</sup>. Aunque no se ha conservado acta ninguna, se considera el momento en el que se produjo el cambio de rito oficial, es decir, la sustitución del rito hispano por el romano. Evidentemente el cambio no se produjo de forma automática, pero servía como muestra de la evidente voluntad y deseo del monarca, a nivel oficial, para que la sustitución se llevase a cabo.

Para este importante concilio, además de la presencia del legado papal, Ricardo, se reunieron trece obispos que, en principio, era proclives a la reforma, aunque a diferentes niveles. Entre estos se encuentran Diego de Iria, Jimeno de Burgos, Aiderico de Tuy, Pelayo de León, Bernardo de Palencia, Pedro de Braga (aunque aquí figura con el título de «Conimbrensis»<sup>49</sup>), Arias de Oviedo, Pedro de Astorga, Sancho de Calahorra, Fortunio de Álava, Ederonio de Orense, y Gonzalo de Mondoñedo. Todo una muestra de poder político y religioso del monarca alfonsí ante la práctica totalidad de prelados de su reino<sup>50</sup>.

Asistió al concilio de Husillos celebrado a finales de abril o principios de mayo del año 1088. Una asamblea con un carácter puramente eclesiástico y presidida por el cardenal legado Ricardo de Marsella, aunque deba señalarse que en estos momentos Ricardo no disponía del título de legado y que incluso estaba excomulgado por el papa Víctor III desde 1087. Junto al legado y al monarca Alfonso VI, estuvieron presentes los obispos Bernardo de Toledo, Gonzalo de Mondoñedo, Arias de Oviedo, Pedro de León, Raimundo de Palencia, Osmundo de Astorga, Aiderico de Tuy y el arzobispo Pedro de Aix<sup>51</sup>.

Se discutieron los límites de las diócesis de Burgos y Osma, ésta última recientemente reinstaurada. Se eligieron nuevos prelados como Pedro de

---

<sup>48</sup> El diploma que sirve para justificar la celebración de este concilio en, apéndice doc.19.

<sup>49</sup> Así lo afirma REILLY, B., *El reino de León*, p.262, aludiendo a que la confusión se produciría debido a las manipulaciones que el diploma ha ido sufriendo con el tiempo.

<sup>50</sup> Sobre el concilio de Burgos, AYALA MARTÍNEZ, C., *Sacerdocio y reino*, pp.318-322, y GARCÍA, A., «Concilios y sínodos en el ordenamiento jurídico del reino de León», *El reino de León en la alta edad media. Cortes, concilios y fueros*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León, 1988, vol.1, pp.391-392.

<sup>51</sup> Documento justificativo de este concilio en apéndice, doc.36.

Orense, Martín de Coimbra, Sigfrido de Nájera y Pedro de Iria-Compostela, éste último en sustitución de Diego Peláez, que fue entonces desposeído de las enseñas episcopales<sup>52</sup>.

Posiblemente el obispo Arias asistiera al concilio celebrado en León en 1090 coincidiendo con los funerales en honor de García II. No se conservan las actas de este concilio sin embargo, por la *Historia Compostelana*<sup>53</sup> y el *Chronicon mundi*<sup>54</sup>, conocemos algunos de los temas que se debieron tratar y que fue presidido por el legado pontificio Raniero, futuro papa Pascual II.

Según la crónica de Lucas de Tuy escrita casi siglo y medio después, allí se acordó seguir los oficios divinos de la regla de san Isidoro de Sevilla y se instauró la letra carolina en lugar de la visigótica. Ambas decisiones son muy discutidas, la primera de ellas por la incongruencia que resulta el establecer una regla puramente visigótica en un concilio presidido por un reformador venido de Roma y después de que se hubiese establecido de forma oficial el rito romano en el reino. La segunda de ellas hace alusión a un proceso que fue paulatino, poniéndose en seria duda el establecimiento formal de la letra carolina durante este concilio. Además la *Historia Compostelana* nos cuenta que en esta reunión se anuló la decisión tomada en Husillos de sustituir a Diego Peláez por Pedro de Cardeña, sin embargo la deposición de éste no conllevó la reposición de Peláez<sup>55</sup>.

Al no conservar las actas es difícil señalar quién pudo asistir, pero podemos aventurarnos a afirmar que un prelado tan habitual en la corte y cercano a todas las decisiones eclesiásticas y reuniones conciliares como Arias, debió acudir a tal evento.

## **2.5. El obispo y su entorno diocesano.**

Su cercanía al monarca le llevó a pasar largas temporadas en la corte real encargándose de asuntos relaciones con otras diócesis, sobre todo con la sede leonesa.

Será en León donde se haga oficial su elección como obispo ovetense aprovechando el evento de consagración de la iglesia de Santa María de

---

<sup>52</sup> Respecto al concilio de Husillos, en AYALA MARTÍNEZ, C., *Sacerdocio y reino*, pp.332-339; GARCÍA, A. «Concilios y sínodos en el ordenamiento jurídico del reino de León, », pp.393-395, y REILLY, B. *El reino de León*, pp.221-223.

<sup>53</sup> *Historia Compostelana*, E. FALQUE (ed.), en *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis*, vol. 70, Turnhout, Brepols, 1988, Lib. 1, cap. 3.

<sup>54</sup> LUCAS TUDENSIS, *Chronicon mundi*, ed. E. Falque, Turnholt (Brepols Publishers), 2003, p.305.

<sup>55</sup> Respecto a este concilio en AYALA MARTÍNEZ, C., *Sacerdocio y reino*, pp.340-344; REILLY, B., *El reino de León*, pp.241-243; GARCÍA, A., «Concilios y sínodos, », pp.395-396.

León el 10 de noviembre de 1073<sup>56</sup>. Justo un año después aparece confirmando en la misma iglesia de León, la concesión que realiza el obispo Pelayo a su sede de 30 sueldos para gastar en la iluminación<sup>57</sup>. Prueba de que su estancia en León era habitual es que al año siguiente, a 15 de agosto de 1075, confirma una donación privada a la iglesia de León y su obispo Pelayo<sup>58</sup>, para en enero de 1076 suscribir otra realizada por los hombres del valle del Escoriel<sup>59</sup>, y en 1077 dos nuevas donaciones, una del conde Sancho Ordoñez<sup>60</sup> y la otra de la infanta Elvira<sup>61</sup>. Habrá que esperar unos años más para volver a encontrar al obispo Arias en algún documento relacionado con León, será en una donación realizada por Pedro Ansúrez entre 1088 y 1091<sup>62</sup>. Desde este momento hasta el final del pontificado del obispo ovetense le encontramos en tres diplomas más, incluyendo el último donde está registrado el nombre de Arias como obispo de Oviedo<sup>63</sup>.

Con la vecina diócesis de Astorga también mantuvo una relación estrecha, ya que se trataba de una sede cercana y de unos obispos que solían ser habituales del círculo de la corte real. Aparece junto al obispo de León, Pelayo, en la venta de la villa de Ataulio al pontífice de Astorga, Pedro Núñez<sup>64</sup>. Esta villa situada en el territorio de Gijón será posteriormente donada por el propio obispo a la iglesia de Oviedo el 18 de marzo de 1081<sup>65</sup>. El último caso data a 5 de diciembre de 1084 y es un privilegio en favor de la iglesia de Astorga y su obispo, Osmundo, declarándola exenta del pago de tributos y jurisdicción real<sup>66</sup>.

Dos diócesis más pueden relacionarse con el obispo Arias, la sede de Burgos y la reinstaurada sede de Toledo.

Respecto a Burgos, aparte del documento que sirve para justificar la celebración del concilio de Husillos de 1088 en el que se demarcaron los límites entre la diócesis de Burgos y la recién restaurada Osma, Arias confirmó, con motivo de la restauración en manos del obispo burgalés de la diócesis de

---

<sup>56</sup> Véase apéndice, doc.1.

<sup>57</sup> Véase apéndice, doc.2.

<sup>58</sup> Véase apéndice doc.7.

<sup>59</sup> Véase apéndice, doc.9.

<sup>60</sup> Véase apéndice, doc.15.

<sup>61</sup> Véase apéndice, doc.20.

<sup>62</sup> Véase apéndice, doc.37.

<sup>63</sup> El 15 de marzo de 1092 suscribe la concesión realizada por el obispo de León, Pedro, a su propia iglesia de veinte sueldos para la iluminación del altar de San Juan, véase apéndice, doc.45. El 22 de julio de ese mismo año confirma una permuta entre Eicta Pelaiz y el obispo Pedro de León, véase apéndice, doc.46.

<sup>64</sup> Véase apéndice, doc.17.

<sup>65</sup> Véase apéndice, doc.21.

<sup>66</sup> Véase apéndice, doc.26.

Oca y la reciente consagración de la iglesia de Santa María de Gamonal, el diploma emitido por Alfonso VI ratificando la entrega de varias villas y heredades, exceptuando unas propiedades en Leciñena <sup>67</sup>.

En Toledo le encontramos en el diploma realizado con motivo de la dote fundacional de la sede en manos del obispo Bernardo de Sedirác a 18 de diciembre de 1086<sup>68</sup>, y en una donación real en noviembre de 1089 según la cual se le entregaban las antiguas mezquitas situadas al sur del puerto de Balatomer con todas sus propiedades<sup>69</sup>.

Como hemos podido ver, el obispo Arias se mueve en un ámbito muy amplio de relaciones con las diócesis del reino, normalmente en seguimiento de la corte.

### 3. PERFIL POLÍTICO

#### 3.1. El obispo y el poder real

Hemos hecho alusión en diversas ocasiones a la cercana relación establecida entre el obispo Arias y el rey Alfonso VI, algo normal si consideramos que el nombramiento se produjo a petición expresa del monarca. Para buscar una justificación a esta afirmación de buena sintonía entre ambos, es necesario acercarse nuevamente a la documentación conservada.

Tres documentos de marzo de 1075 atestiguan la presencia del monarca en la apertura del Arca Santa de San Salvador de Oviedo y en ellos, como ya hemos visto, se realiza una gran donación y se da solución a dos pleitos en favor del obispo<sup>70</sup>. El acto de apertura del Arca Santa responde, según Peter Linehan, a la inquietud de Alfonso VI por recuperar el pasado y rememorar la historia del reino, actitud por la que habría optado como respuesta al pretendido intento del papa Gregorio VII de liderar en tierras peninsulares la ofensiva reconquistadora basándose en una interpretación abusiva del *Patrimonium Petri*<sup>71</sup>.

Durante el año 1076 la región asturiana será la única que no reciba visita del rey. Ya en 1077 el monarca se trasladará con toda su corte para confirmar el 12 de marzo un documento en favor del monasterio de San Sal-

---

<sup>67</sup> Véase apéndice, doc.8.

<sup>68</sup> El diploma que nos informa de esta dote fundacional contiene ciertas anomalías que hacen sospechar que se trate de un instrumento auténtico elaborado algún tiempo después por la propia cancillería alfonsina, véase apéndice, doc.32.

<sup>69</sup> Véase apéndice, doc.38.

<sup>70</sup> Véase apéndice, docs.4-6.

<sup>71</sup> LINEHAN, P., «León, ciudad regia, y sus obispos en los siglos X-XIII», *El reino de León en la Alta Edad Media*, vol.6, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1988, p.441.

vador de Oviedo<sup>72</sup>, aprovechando además, según Bernard Reilly, para formar parte de un ejército con destino a tierras toledanas<sup>73</sup>.

El fiel Arias será uno de los asistentes al concilio de Burgos de 1080 junto con doce obispos más y un amplio grupo de magnates laicos, tal y como nos informa el documento fechado a 8 de mayo de 1080 en el que se otorga inmunidad al nuevo abad del monasterio de Sahagún, Bernardo<sup>74</sup>. La presencia de Arias no es permanente en la curia real y la etapa posterior a este concilio es prueba de ello. Habrá que esperar hasta el año 1083 para volver a encontrar a obispo y rey juntos, y al tratarse de un diploma calificado como falso o al menos sin la presencia del rey<sup>75</sup>, tendremos que esperar hasta el 5 de diciembre de 1084. Este día el monarca concede un privilegio a la iglesia de Astorga, declarándola exenta de jurisdicción real en lo que parece una gran reunión de la curia regía con un buen número de obispos, la reina y las infantas<sup>76</sup>. De allí se trasladarían a León, donde continuarían tratándose asuntos de importancia como el manteamiento del ejército en las afueras de Toledo<sup>77</sup>.

Precisamente el siguiente documento en el que aparece Arias junto al rey es el que corresponde a un evento tan importante desde el punto de vista ideológico y legitimador como fue la dote fundacional de la sede toledana el 18 de diciembre de 1086<sup>78</sup>. Al igual que también le encontramos en la celebración del concilio de 1088 en Husillos, donde se debatirá la demarcación de las diócesis de Osma y Burgos, además de otros temas eclesiásticos y políticos<sup>79</sup>. Desde este momento aparece de forma intermitente en hasta cuatro documentos reales<sup>80</sup>, entre los que se incluye el privilegio a 2 de septiembre de 1093 concedido por Alfonso VI a la villa de Sante declarándola exenta del pago de tributos, y que es la última aparición documental de Arias antes de retirarse de nuevo hacia el monasterio del que había sido abad, San Juan de Corias<sup>81</sup>.

---

<sup>72</sup> Véase apéndice, doc.18.

<sup>73</sup> REILLY, B., *El reino de León*, p.145.

<sup>74</sup> Véase apéndice, doc.19.

<sup>75</sup> Véase apéndice, doc.24.

<sup>76</sup> Véase apéndice, doc.26.

<sup>77</sup> Reilly sostiene como probable esta hipótesis en REILLY, B., *El reino de León*, p.190, el documento que señala que Arias estuvo presente es el diploma de fundación de un hospital a las puertas de León por el obispo Pelayo, véase apéndice, doc.27.

<sup>78</sup> Véase apéndice, doc.32.

<sup>79</sup> Véase apéndice, doc.36. De esta misma reunión conciliar pueden derivarse los documentos que hacen alusión a la entrega por parte del monarca del monasterio de San Servando de Toledo a la Sede apostólica, y que están confirmados por Arias, véase apéndice, docs.34-35.

<sup>80</sup> Véase apéndice, doc.39, doc.42, doc.44 y doc. 49.

<sup>81</sup> AYALA MARTÍNEZ, C., *Sacerdocio y reino*, p.356.

Parece lógico pensar que el obispo Arias fue realmente importante, tanto a nivel eclesiástico como político, dentro de la corte real, y siguió los pasos de su antecesor Froilán en la defensa de su jurisdicción y derechos señoriales ante los magnates de la región asturiana. Para ello contó con el inestimable apoyo de Alfonso VI que contó con él hasta que decidió retirarse en paz al lugar en el que se había educado y del que Alfonso lo había sacado más de 20 años atrás, allí debió permanecer hasta su fallecimiento, aunque no queda rastro alguno sobre lo que acaeció con Arias a partir de su retorno a Corias.

4. APÉNDICE DOCUMENTAL.

4.1. Regesta de documentos

1

**1073, noviembre, 10.**

*Consagración de la sede de Santa María de León por el obispo Pelayo de León, en la cual recibe una cuantiosa donación de manos de Alfonso VI, su hermana Urraca, los presbíteros Xabe Micáeliz e Iñigo Ordóñez, la condesa Justa, don Ero y abad Fortis del monasterio de San Cipriano de Valdesaz.*

«Arias tunc factus episcopus ovetensis sedis».

PUB. RUIZ ASENCIO, J., *Colección Diplomática del Archivo Catedral de León*, doc.1.190.

2

**1074, noviembre, 10.**

*Concesión del obispo Pelayo de León a la propia iglesia de Santa María, de 30 sueldos de los 300 que, desde tiempos del obispo Alvito, se le debían entregar del censo a los judíos, para la iluminación de los altares, en particular del de San Salvador, durante todo el año.*

«Arias episcopus sedis Oventesis conf.».

PUB. RUIZ ASENCIO J. *Colección Diplomática del Archivo Catedral de León*, doc.1.193.

3

**1075, febrero, 2<sup>82</sup>.**

*Donación de Gontrodo Gundemariz a la iglesia de Oviedo y su obispo Froilán de los monasterios de San Salvador de Taule, situado entre los ríos Ove y Porcia, y el de Santa Marina, cerca de San Tirso.*

«Arianus Ovetensis episcopus conf.».

PUB. GARCÍA LARRAGUETA, S., *Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo*, doc.70.

4

**1075, marzo, 14<sup>83</sup>.**

*Apertura del Arca Santa de San Salvador de Oviedo en presencia del monarca Alfonso VI, Urraca, y varios obispos. El monarca en conmemoración a este hecho, dona a la iglesia de Oviedo la mandación de Langreo y al herrero Ecta Velázquez.*

«et Ariani qui in predicta ecclesia presulatus officium fungebatur». «Arias sancte sedis Ovetensis ecclesie episcopus conf.».

PUB. GAMBRA, A., *Alfonso VI: Cancillería, Curia e Imperio, II, Colección Diplomática*, doc. 27.

---

<sup>82</sup> Este documento es original pero con la introducción en época de Pelayo de Oviedo de diversos elementos ajenos, en FERNÁNDEZ CONDE, F.J., *El libro de los testamentos de la catedral de Oviedo. Estudio Crítico*, pp.259-262.

<sup>83</sup> Gamba declara el diploma como sospechoso por una serie de elementos en la redacción como el uso del título de «imperator», que Alfonso VI todavía no utilizaba, o la cesión de un herrero por parte del rey, entre otros muchos elementos más. Considera que se trata de una refundición de dos diplomas bastante posterior, pero posiblemente basada en una donación auténtica.



5

**1075, marzo, 26.**

*Pleito en presencia de Alfonso VI entre el obispo de Oviedo Arias y el conde Vela Ovéquiz y su hermano Vermudo con razón de la posesión del monasterio de San Salvador de Taule. Se designaron cuatro jueces entre los que se encuentra el obispo de Palencia, Bernardo y el Cid declarando como falsos los documentos presentados por el conde y llegándose finalmente a un acuerdo por el cual estos aceptaban que la propiedad del cenobio correspondía a la sede ovetense.*

«inter Ovetensem episcopum domnum Arianum».

PUB. GAMBRA, A., *Alfonso VI: Cancillería, Curia e Imperio, II, Colección Diplomática*, doc. 29.

6

**1075, marzo, 27.**

*Pleito entre el rey Alfonso VI y los habitantes de Langreo con motivo de la propiedad de la mandación de aquel lugar, ya que éstos aducían que estaban exentos de tributos desde tiempos pasados, negando el monarca este hecho y declarando que la venta a la catedral de Oviedo era por tanto lícita. Se realiza un nuevo juicio que termina con los habitantes de Langreo renunciando a lo que reclamaban.*

«Arias sancte sedis Ovetensis ecclesie episcopus conf.».

PUB. GAMBRA, A., *Alfonso VI: Cancillería, Curia e Imperio, II, Colección Diplomática*, doc. 30.

7

**1075, agosto, 15.**

*Donación de Marina Peláez y sus hijas a la iglesia de León y su obispo Pelayo, de la quinta parte de la villa de Cavatellos, con la condición de que ayude a su madre, que vive allí, si ella muriera antes. Dona también las partes que le corresponden en Val de Populo, Villa Paterna, Frexino, Veicella y Lorma, además de su parte en el monasterio de Villa Zeide y la tercera parte de sus bienes muebles, excepto el ajuar de sus hijas.*

«Arianus Oventese sedis episcopus conf.».

PUB. RUIZ ASENCIO, J., *Colección Diplomática del Archivo Catedral de León*, doc.1.195.

8

**1075<sup>84</sup>.**

*Donación de Alfonso VI al obispo Jimeno de varias villas y heredades que le habían sido concedidas este mismo año, exceptuando unas propiedades en Leciñena, con motivo de la restauración de la sede de Oca en la villa de Gamonal, cerca de Burgos, donde había sido recientemente consagrada la iglesia de Santa María.*

«Arias Ovetense sedis aepiscopus conf.».

PUB. GAMBRA, A., *Alfonso VI: Cancillería, Curia e Imperio, II, Colección Diplomática*, doc. 34.

---

<sup>84</sup> Ciertas anomalías en la data y en la presencia de algunos confirmantes hacen pensar a Gamba que se trata de un diploma confeccionado algún tiempo después de que se produjera el acto que recoge.

9

**1076, enero, 19.**

*Donación realizada por los hombres del Valle del Escoriel al obispo Pelayo de León, de la iglesia de aquel lugar, advocada a Santa María y consagrada por el prelado de León.*

«Ariani episcopi in sedis Oveti conf.».

PUB. RUIZ ASENCIO, J., *Colección Diplomática del Archivo Catedral de León*, doc.1.197.

10

**1076, marzo, 26.**

*Donación realizada por el conde Diego Ansuriz a la iglesia de Oviedo y su obispo Arias de una heredad situada en el valle de Aller, en la villa que denominan Veiga.*  
«sub regimine pontificalis domni Ariani episcopi».

PUB. GARCÍA LARRAGUETA, S., *Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo*, doc.75.

11

**1076, marzo, 28<sup>85</sup>.**

*Donación realizada por Bronildi Garciaz a la iglesia de Oviedo y su obispo, Arias, del monasterio de Santa María, situado en Nozana, junto con varias villas de sus alrededores.*

«et tibi Ariani episcopi».

PUB. GARCÍA LARRAGUETA, S., *Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo*, doc.76.

12

**1076, mayo, 29<sup>86</sup>.**

*Donación realizada por Martinus Roderiquiz y su mujer Sancha Vimaraz a la iglesia de Oviedo y su obispo, Arias, del monasterio de San Antonio de Ibias, junto al río Cecos.*

«Arias Ovetensis episcopus conf.».

PUB. GARCÍA LARRAGUETA, S., *Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo*, doc.77.

13

**1076, julio, 3<sup>87</sup>.**

*Donación realizada por Adefonsus Fredenandiz y su hermano Veremundus a la iglesia de Oviedo de las villas Leigorda, Fonte Auria y Villa Casare, entre otras situadas en el territorio de Asturias.*

«concedimus Ovetensis sedi».

---

<sup>85</sup> Podría tratarse de una elaboración de tiempos del obispo Pelayo de Oviedo creada con información de un suceso real, en FERNÁNDEZ CONDE, F.J. *El libro de los testamentos de la catedral de Oviedo. Estudio Crítico*, pp.271-272.

<sup>86</sup> Documento interpolado elaborado en tiempos del obispo Pelayo, aunque es posible que la información que aporta provenga de un evento real, en FERNÁNDEZ CONDE, F.J. *El libro de los testamentos de la catedral de Oviedo. Estudio Crítico*, pp.272-273

<sup>87</sup> Documento interpolado durante el episcopado de Pelayo de Oviedo. Sin embargo, la información que contiene es posible que sea verídica, en FERNÁNDEZ CONDE, F.J. *El libro de los testamentos de la catedral de Oviedo. Estudio Crítico*, pp.274-275.

PUB. GARCÍA LARRAGUETA, S., *Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo*, doc.78.

14

**1076, agosto.**

*Donación de María Froilaz a su sobrina Jimena Moniz del monasterio de Santa Eulalia, junto al río Lena, con todo lo que a ésta pertenece más la villa denominada Simplicie. Establece como condición que una vez muera, pase todo a propiedad de la iglesia de Oviedo.*

«Arias episcopante in Oveto».

PUB. GARCÍA LARRAGUETA, S., *Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo*, doc.79.

15

**1077, enero, 30.**

*Donación realizada por el conde Sancho Ordóñez a la iglesia de León y su obispo Pelayo, de la quinta parte de la villa de Regini, en Lampreana, beneficiándose mientras viva de la renta en sal que allí se cobra para, una vez haya fallecido, pase la villa íntegramente a la sede leonesa.*

«Arianus episcopus Ovetense sedis conf.».

PUB. RUIZ ASENCIO J. *Colección Diplomática del Archivo Catedral de León*, doc.1201.

16

**1077, septiembre, 3.**

*Donación realizada por la infanta Elvira a la iglesia de León y su obispo Pelayo de la mitad que le pertenecía del monasterio de San Vicente de Cea con sus siete decanías libres de cargas fiscales, y dejando a cargo de su reparación al presbítero Spasando. Recibe en agradecimiento la villa de San Julián en Oteros del Rey.*

«Ariani Ovetatane sedis episcopus conf.».

PUB. RUIZ ASENCIO J. *Colección Diplomática del Archivo Catedral de León*, doc.1207.

17

**1078, abril, 5.**

*Venta realizada por María Froilaz y sus hijos al obispo de Astorga Pedro Núñez de una villa llamada Ataulio, situada en el territorio de Gijón junto al mar, recibiendo a cambio 301 sueldos de plata, además de diversos paños.*

«Arias ovetensis episcopus conf.».

PUB. QUINTANA PRIETO A. *El obispado de Astorga en el siglo XI*, Astorga, 1977, pp.595-596, doc.23.

18

**1079, marzo, 12<sup>88</sup>.**

*Confirmación de Alfonso VI al monasterio de San Vicente de Oviedo y su abad Ramiro de los hombres que le pertenecían por donaciones anteriores, concediéndoles algunos hombres más y confirmando las posesiones en propiedad del cenobio.*

«Arianus Dei gratia Oventesis ecclesie episcopus conf.».

---

<sup>88</sup> Documento que Gamba considera probablemente falso o interpolado en el siglo XII.

PUB. GAMBRA A. *Alfonso VI: Cancillería, Curia e Imperio, II, Colección Diplomática*, doc. 62.

19

**1080, mayo, 8.**

*Alfonso VI y la reina Constanza, confirman las libertades y condiciones de las que disfrutaba el monasterio de Sahagún desde época de su anterior abad Roberto, al recientemente electo abad Bernardo. Además, señala su afán por introducir en España el nuevo oficio romano, y la presencia en este proceso del cardenal romano Ricardo.*

«Arias Oventesis ecclesie episcopus conf.».

PUB. GAMBRA A. *Alfonso VI: Cancillería, Curia e Imperio, II, Colección Diplomática*, doc. 67.

20

**1080, mayo, 23.**<sup>89</sup>

*Donación realizada por la condesa Gunterodo y su hija a la iglesia de Oviedo y su obispo, Arias, del monasterio de San Antonino, situado en el valle de Orna.*

«et eius pontificem domnui Ariani episcopi».

PUB. GARCÍA LARRAGUETA, S., *Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo*, doc.83.

21

**1081, marzo, 18.**

*Donación realizada por Pedro Núñez, obispo de Astorga, a la iglesia de San Salvador de Oviedo y su obispo, Arias, de la villa denominada Ataulio, situada en el territorio de Gijón junto al mar.*

«et tibi Arriane episcopo».

PUB. QUINTANA PRIETO, A., *El obispado de Astorga en el siglo XI*, doc.24.

22

**1081, julio, 9.**

*Donación realizada por el presbítero Paterno a la iglesia de Oviedo y su obispo, Arias, de la villa llamada Ferrera, situada junto al río Nalón.*

«et domni Ariani Dei gratia episcopi sedis Ovetensis».

PUB. GARCÍA LARRAGUETA, S., *Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo*, doc.84.

23

**1082, diciembre, 20**<sup>90</sup>.

*Donación realizada por Elvira Menéndez y su hija Urraca a la iglesia de Oviedo y su obispo, Arias, de lo que las pertenecía del monasterio de San Andrés de Espinareda, además de diversos bienes en el Bierzo, Somiedo y otras villas.*

---

<sup>89</sup> Documento interpolado en época de Pelayo de Oviedo; entre las variaciones se incluye la introducción de los tres obispos confirmantes, en FERNÁNDEZ CONDE, F.J. *El libro de los testamentos de la catedral de Oviedo. Estudio Crítico*, pp.283-285.

<sup>90</sup> Parece tratarse de un documento interpolado e incluso falso, de elaboración pelagiana, con gran cantidad de elementos no correctos, como por ejemplo la inclusión de Pedro como obispo de Astorga, cuando ya no lo era, en FERNÁNDEZ CONDE, F.J. *El libro de los testamentos de la catedral de Oviedo. Estudio Crítico*, pp.285-287.

«Arias Ovetensis episcopus conf.».

PUB. GARCÍA LARRAGUETA, S., *Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo*, doc.86.

24

**1083, agosto, 13<sup>91</sup>.**

*Pleito en presencia de Alfonso VI entre Rodrigo Díaz y su hermano Fernando y el obispo de Oviedo, Arias, con motivo de la posesión del monasterio de San Salvador de Taule. Después del proceso judicial con una revisión documental de ambos contendientes, los jueces terminarán dando la razón al prelado ovetense.*

«inter ovetensem episcopum domnum Arianum»

PUB. GAMBRA A. *Alfonso VI: Cancillería, Curia e Imperio, II, Colección Diplomática*, doc.77.

25

**1084, septiembre, 12.**

*Donación realizada por Antonino Alfonso a la iglesia de Oviedo y su obispo Arias del lugar que denominan Fuentes, situado junto al río Sella.*

«et tibi Ariano eiusdem sedis episcopo».

PUB. GARCÍA LARRAGUETA, S., *Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo*, doc.88.

26

**1084, diciembre, 5.**

*Alfonso VI declara a la iglesia y obispo de Astorga exentos de jurisdicción real y pago en todo su territorio, dando indicaciones de los castigos a los homicidas es aquellas tierras.*

«Arias Oventesis episcopus conf.».

PUB. GAMBRA A. *Alfonso VI: Cancillería, Curia e Imperio, II, Colección Diplomática*, doc.78.

27

**1084, diciembre, 13.**

*Fundación del obispo Pelayo de un hospital en las puertas de la iglesia de León, dotándolo de la villa de Palanquina, tres viñas en Castrello, diversos viñedos y huertos en las villas de Villa Havive y Aupelaire, entre otras. Además le concede el diezmo de ciertos viñedos y de la sal en Lampreana.*

«Arias Ovetensis episcopus conf.».

PUB. RUIZ ASENCIO J. *Colección Diplomática del Archivo Catedral de León*, doc.1236.

28

**1085, septiembre, 5.**

*Donación realizada por Rodrigo Moniz y su madre a la iglesia de Oviedo y su obispo, Arias, de la parte que les pertenecía en el monasterio de Zalun.*

---

<sup>91</sup> Para Andres Gamba es un diploma falso de fabricación posterior por el obispo Pelayo en su *Liber testamentorum*, ya que es casi idéntico al documento 29 publicado en su colección diplomática alfonsí. Sí añade que ciertos autores como Fernández Conde hablan de este pleito como un segundo juicio que sí debió producirse, aunque no en estos términos y sin presencia del rey, por lo que he considerado oportuno incluirlo en esta relación.

«Arias Ovetensis episcopus conf.».

PUB. GARCÍA LARRAGUETA, S., *Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo*, doc.89.

29

**1086, marzo, 17.**

*Donación realizada por Veremundo Guteriz a la iglesia de Oviedo y su prelado, Arias, de varios monasterios situados en territorio de Allande como son el de Santa María de Celón o el de San Tirso en Lamas.*

«Arias ovetensis episcopus conf.».

PUB. GARCÍA LARRAGUETA, S., *Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo*, doc.90.

30

**1086, abril, 8<sup>92</sup>.**

*Donación realizada por Osorio, Pelayo y Elvira Froilaz a la iglesia de Oviedo y su obispo, Arias, de las partes que poseían en diversas villas situadas en el territorio de León, como Quinzanes, Santa Eulalia o Tameza entre otras.*

«Arias ovetensis episcopus conf.».

PUB. GARCÍA LARRAGUETA, S., *Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo*, doc.91.

31

**1086, mayo, 11.**

*Donación realizada por Oveco Roderiquiz a la iglesia de Oviedo de la parte que poseía de los monasterios de San Salvador de Bergundío, San Juan de Vega y Santa María en Ermo.*

«concedo Ovetensi sedi iure perhenni» »

PUB. GARCÍA LARRAGUETA, S., *Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo*, doc.92.

32

**1086, diciembre, 18.Toledo<sup>93</sup>.**

*Dote fundacional de la iglesia de Toledo realizada por Alfonso VI, en la cual el monarca habla brevemente de la toma de la ciudad, y de su intención de devolver toda la dignidad a esta iglesia. Se realiza una asamblea con múltiples obispos y abades del reino para nombrar a Bernardo como arzobispo, consagrar la iglesia de Santa María e incluir las diversas donaciones que el monarca hace a la reinstaurada iglesia, tanto en la propia Toledo como en territorios de Alcalá, y Guadalajara, terminando con la concesión de autoridad jurisdiccional del obispo toledano sobre el resto de prelados y abades del reino.*

---

<sup>92</sup> El documento incluye alguna interpolación de tiempos del obispo Pelayo de Oviedo, siendo difícil señalar si ésta afectó al contenido del propio diploma, en FERNÁNDEZ CONDE, F.J. *El libro de los testamentos de la catedral de Oviedo. Estudio Crítico*, pp.295-296.

<sup>93</sup> Hay ciertos elementos de carácter formal y algunos problemas de carácter temporal con los suscriptores que hacen sospechar de su autenticidad, algo que no evita que Gamba considere que el documento podría ser un instrumento auténtico pero elaborado por la cancellería real algún tiempo después. Los obispos Pedro de Nájera, Pedro de Orense y Cresconio de Coimbra no lo eran todavía en este momento, al igual que seguramente Amor de Lugo y Pedro de León.

«Arias Ovetensis episcopus conf.».

PUB. GAMBRA A. *Alfonso VI: Cancillería, Curia e Imperio, II, Colección Diplomática*, doc.86.

33

**1087, diciembre, 25<sup>94</sup>.**

*Donación realizada por Velasquita Gonzalviz a la iglesia de Oviedo y su obispo, Arias, del lugar que denominan como Fontoria, junto al río Pigúeña, en el valle de Leiguarda.*

«Arias episcopante in Ovet».

PUB. GARCÍA LARRAGUETA, S., *Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo*, doc.93.

34

**1088, marzo, 11.**

*Donación a la Santa Sede del monasterio de San Servando en Toledo, junto con la villa de Azucaica, una almunia y una aceña. Este cenobio pasaría a ser regido por el abad de San Víctor de Marsella, Ricardo, y por sus sucesores en el futuro.*

«Arias Oventesis episcopus conf.».

PUB. GAMBRA A. *Alfonso VI: Cancillería, Curia e Imperio, II, Colección Diplomática*, doc.91.

35

**1088, abril, 30.**

*Donación de Alfonso VI a la basílica de San Servando de Toledo del monasterio de San Salvador de Peñafiel y una villa llamada de Moratell, situadas cerca de Sahagún, declarando estos lugares como exentos de tributación al monarca.*

«Arias Oventesis aepiscopus conf.».

PUB. GAMBRA A. *Alfonso VI: Cancillería, Curia e Imperio, II, Colección Diplomática*, p.92.

36

**1088, Husillos.**

*Diploma relacionado con el concilio de Husillos en el cual Alfonso VI, los magnates, abades y obispos del reino, establecen en presencia del legado pontificio Ricardo, la demarcación entre las diócesis de Burgos y la recién restaurada Osma, por el conflicto que se había creado entre el prelado burgalés, Gómez, y el arzobispo toledano Bernardo.*

«Ariano Oventense episcopo».

PUB. GAMBRA A. *Alfonso VI: Cancillería, Curia e Imperio, II, Colección Diplomática*, doc.97.

37

**(1088-1091).**

*Donación del conde Pedro Ansúrez a la iglesia de León de todas las posesiones que había heredado de su madrastra doña Justa, además de Villazanzo, la villa Gorda-*

---

<sup>94</sup> Larragueta lo data en 1086, sin embargo Fernández Conde da como fecha válida de este documento el año 1087, en FERNÁNDEZ CONDE, F.J. *El libro de los testamentos de la catedral de Oviedo. Estudio Crítico*, p.299.

*liza del Pino con su iglesia de San Martín, mil sueldos de plata y trescientos metkales de oro de la moneda ovetense. Agradece la confirmación del documento entregando un vaso de oro al rey Alfonso VI y trescientos sueldos de denarios de moneda leonesa a los canónigos.*

«Arias Ovetensis episcopus conf.».

PUB. RUIZ ASENCIO J. *Colección Diplomática del Archivo Catedral de León*, doc.1.262.

38

**1089, noviembre, 9.**

*Donación de Alfonso VI a la iglesia de Toledo de las antiguas mezquitas situadas en los castillos y villas al sur del puerto de Balatomer con todas las propiedades que habían sido de éstas.*

«Aries episcopus confirmo».

PUB. GAMBRA A. *Alfonso VI: Cancillería, Curia e Imperio, II, Colección Diplomática*, doc.101.

39

**1090, febrero, 14<sup>95</sup>.**

*Donación de Alfonso VI al monasterio de San Pedro de Cardeña y su abad Pedro de otro monasterio llamada de Santa Olalla de Cebuérniga, con todo lo que ha este le pertenezca.*

«Arianus episcopus conf.».

PUB. GAMBRA A. *Alfonso VI: Cancillería, Curia e Imperio, II, Colección Diplomática*, doc.106.

40

**1090, febrero, 19.**

*Donación realizada por Elo Guterriz a la iglesia de Oviedo y su obispo, Arias, del monasterio que poseían en Sevares y que estaba dedicado a San Pedro, y las villas de Sala y Salzeta.*

«Arias Ovetensis episcopus conf.».

PUB. GARCÍA LARRAGUETA, S., *Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo*, doc.96.

41

**1090, marzo, 8.**

*Donación realizada por Fortes Sanxiz a la iglesia de Oviedo y su obispo Arias, de la villa de Pernús, situada en el territorio de Colunga, además de seis moros que allí habitaban.*

«Arias episcopante in Ovetto conf.».

PUB. GARCÍA LARRAGUETA, S., *Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo*, doc.97.

---

<sup>95</sup> La extensión y diversos problemas en la nómina de obispos que aparecen en el diploma, por ejemplo que Pedro ya no era abad de Cardeña sino obispo iriense, o que Sancho de Nájera había sido sustituido por Sigefredus, son suficiente razón para que Andrés Gamba lo considere falso.



42

**1090, marzo, 23**<sup>96</sup>.

*Pleito en presencia de Alfonso VI entre el obispo de Oviedo Arias y el monasterio de San Vicente y su abad, Ramiro. Declaraba el prelado que el cenobio pertenecía a la iglesia ovetense desde su creación, negándolo el abad, para que finalmente el monarca se lo conceda al obispo ovetense con la obligación de que hiciera cumplir la regla benedictina de forma estricta en aquel monasterio.*

«inter dompni Ariani episcopi sedis Oventensis».

PUB. GAMBRA A. *Alfonso VI: Cancillería, Curia e Imperio, II, Colección Diplomática*, doc.107.

43

**1090, junio, 16.**

*Donación realizada por Vermudo Periz y su mujer Adoni a la iglesia de Oviedo y su obispo, Arias, del monasterio situado en Baias y dedicado a San Feliz.*

«et pontifici nostri domno Ariani episcopi».

PUB. GARCÍA LARRAGUETA, S., *Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo*, doc.99.

44

**1090**<sup>97</sup>.

*Pleito en presencia de Alfonso VI entre el conde Pedro Peláez y el obispo de Oviedo Arias, con motivo de la propiedad de varios siervos de Santa María de Cartavio y de los lugares de Suarón y Alva. El monarca dispone el inicio de una investigación que aclare el conflicto.*

«inter domnum Arianum episcopum sedis Oventesis».

PUB. GAMBRA A. *Alfonso VI: Cancillería, Curia e Imperio, II, Colección Diplomática*, doc.112.

45

**1092, marzo, 15.**

*Pedro, obispo de León, decide añadir veinte sueldos más de la renta obtenida por él en el cobro a judíos (el obispo Pelayo había decidido dedicar treinta de ellos a la iluminación de altares), para la iluminación del altar de San Juan, además de cuatro libras de incienso procedente de otras renta. También dedica el diezmo de otras cuatro villas al cuidado de enfermos y peregrino.*

«Arias Ovetensis episcopus conf.».

PUB. RUIZ ASENCIO J. *Colección Diplomática del Archivo Catedral de León*, doc.1.265.

46

**1092, julio, 22.**

*Permuta entre Eicta Pelaiz y su mujer Auro con el obispo Pedro de León de una heredad en Busto Sillati, junto al río Aller en territorio de Asturias, por lo que recibe a cambio una tierra en Santa María de Manzaneda.*

---

<sup>96</sup> Andrés Gamba considera este diploma como sospechoso debido a que un pleito por esta razón parece algo bastante improbable; el cenobio no dependía ni del rey ni del obispo durante este siglo. Además se detectan ciertas irregularidades en su estructura.

<sup>97</sup> Para Gamba, el pleito debió de producirse pero sin presencia del rey, que en este momento se encontraba en plena lucha con los almorávides.

«Arianus episcopus Oventensis sedis conf.».

PUB. RUIZ ASENSIO J. *Colección Diplomática del Archivo Catedral de León*, doc.1.269.

47

**1092, julio, 31.**

*Donación realizada por la condesa Aldonza a la iglesia de Oviedo y su obispo, Arias, del monasterio de San Pedro de Teverga y diversas heredades que poseía en sus alrededores.*

«Arias ovetensis episcopus conf.».

PUB. GARCÍA LARRAGUETA, S., *Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo*, doc.104.

48

**1093, julio, 26.**<sup>98</sup>

*Donación realizada a título testamentario por Ihoannes Pinioliz a la iglesia de Oviedo, de la parte que poseía en diversos monasterios situados en el territorio de Tineo, como son Santa María de Villa Cipriani o San Salvador de Ciuvio.*

«eclesia fundatga est in Oveto».

PUB. GARCÍA LARRAGUETA, S., *Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo*, doc.105.

49

**1093, septiembre, 2.**

*Privilegio concedido por el rey Alfonso VI a la villa llamada de Sante, situada en el valle de Palazuelo y perteneciente a Pelayo Vellídez, declarándola exenta del pago de tributos.*

«Arias Oventensis episcopus conf.».

PUB. GAMBRA A. *Alfonso VI: Cancillería, Curia e Imperio, II, Colección Diplomática*, doc.125.

#### 4.2. Noticias cronísticas

1

**1073, julio, 18.**

*Anuncio de la elección de manos de Alfonso VI del abad del monasterio de San Juan de Corias, Arias, como nuevo obispo de la sede ovetense.*

«In Era C<sup>a</sup> XI<sup>a</sup> post milésima et quarto kalendarum Augusti dedir rex dominus Adefonsis abbati domno Ariano illam sedem Oveto et ordinaverunt illum episcopum in Legione III Idus Novembris».

*Anales Corienses* (Biblioteca Nacional Ms. 1358, f. 4r-v).

PUB. FERNÁNDEZ CONDE J. *La iglesia de Asturias en la Alta Edad Media*, p.59.

---

<sup>98</sup> El diploma parece incluir alguna interpolación elaborada en tiempos del obispo Pelayo de Oviedo que puede haber afectado al contenido del diploma, en FERNÁNDEZ CONDE, F.J. *El libro de los testamentos de la catedral de Oviedo. Estudio Crítico*, pp.309-310.

## 5. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

### 5.1. Fuentes cronísticas y documentales

- BLANCO LOZANO, P., *Colección diplomática de Fernando I (1037-1065)*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León, 1987.
- GAMBRA, A., *Alfonso VI: Cancillería, Curia e Imperio, II, Colección Diplomática*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León, 1998.
- GARCÍA LARRAGUETA, S., *Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo*, Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, 1962.
- HERRERO DE LA FUENTE, M., *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (1073-1109)*, Centro de Estudios e Investigaciones San Isidoro, León, 1988.
- Historia Compostelana*, E., FALQUE (ed.), en *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis*, vol., 70, Turnhout, Brepols, 1988.
- LUCAS ÁLVAREZ, M., *El Tumbo de San Julián de Samos (siglos VIII-XII)*, Caixa Galicia, Santiago de Compostela, 1986.
- *La documentación del tumbo A de la catedral de Santiago de Compostela, estudio y edición*, Centro de estudios e investigación San Isidoro, León, 1997.
- LUCAS TUDENSIS, *Chronicon mundi*, ed., E., Falque, Turnholt (Brepols Publishers), 2003.
- MANSILLA, D., *Documentación pontificia hasta Inocencio III*, Instituto español de estudios eclesiásticos, Roma, 1955.
- NÚÑEZ CONTRERAS, L., «Colección diplomática de Vermudo III, rey de León», *Historia instituciones y documentos*, nº4, (1977).
- RUIZ ASENCIO, J., *Colección Diplomática del Archivo Catedral de León*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León, 1990, vol.4.
- SERRANO, L., «Becerro Gótico de Cardena», *Fuentes para la historia de Castilla*, (eds.) Padres Benedictinos de Silos, Monasterio de Silos, 1910.
- UBIETO ARTETA, A., *Colección diplomática de Pedro I de Aragón y Navarra*, C.S.I.C., Zaragoza, 1951.

### 5.2. Bibliografía

- AUTRAND F., *Naissance d'un grand corps de l'Etat. Les gens du parlement de Paris: 1345-1454*, Publications de la Sorbonne, París, 1981.
- (ed.), *Prosopographie et Genèse de l'État Moderne*, École Normale Supérieure de jeunes filles, París, 1986.
- AYALA MARTÍNEZ, C., *Sacerdocio y reino en la España altomedieval. Iglesia y poder político en el occidente peninsular, siglos VII-XII*, Editorial Sílex, Madrid 2008.
- CABAU, P., «Les Évêques de Toulouse (III-XIV Siècles) et les lieux de leur sépulture», *Mémoires de la Société Archéologique du Midi de la France*, t.59 (1999), pp. 123-162.
- COWDREY, H.J., «The structure of the Church 1024-1073», *The New Cambridge Medieval History*, IV-1, c. 1024-c. 1198, Luscombe y J., Riley-Smith (eds.), Cambridge University Press, 2004, pp. 229-267.
- DÍAZ Y DÍAZ, M., «La diócesis de Iria-Compostela hasta 1100», *Historia de las Diócesis Españolas. Santiago de Compostela, Tuy-Vigo*, García Oro J. (coord.), Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2002, pp.9-40.
- FERNÁNDEZ CONDE, J., *El libro de los testamentos de la catedral de Oviedo. Estudio Crítico*, Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, Roma, 1971,

- La iglesia de Asturias en la Alta Edad Media*, Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, 1972.
- FLÓREZ, E.; RISCO, M. y otros (eds.), en *España Sagrada*, Madrid, 1747-1879, vol.38.
- GAMBRA, A., *Alfonso VI. Cancillería, Curia e Imperio, I. Estudio*, Centro de Estudios e Investigaciones San Isidoro, León, 1997.
- GARCÍA, A., «Concilios y sínodos en el ordenamiento jurídico del reino de León», *El reino de León en la alta edad media. Cortes, concilios y fueros*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León, 1988, v.1, pp. 353-494.
- GARCÍA GARCÍA, M. E., *San Juan Bautista de Corias, Historia de un señorío monástico asturiano*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1980.
- GARCÍA MORENO, L., A., *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1974.
- LINEHAN, P., «León, ciudad regia, y sus obispos en los siglos X-XIII», *El reino de León en la Alta Edad Media*, vol.6, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1988, pp. 409-457.
- MENÉNDEZ PIDAL, R., *La España del Cid*, Madrid, 1959, vol.1.
- NARBONA VIZCAÍNO, R., «El método prosopográfico y el estudio de las elites», *El estado en la Edad Media: nuevas perspectivas metodológicas*, 5 Seminario de Historia Medieval, Zaragoza, 1999, pp. 31-49.
- OLIVEIRA, L. F., *A coroa, os Mestres e os Comendadores. As ordens Militares de Avis e de Santiago (1330-1449)*, Universidad del Algarbe, 2009.
- PORTELA SILVA, E., *García II de Galicia. El rey y el reino (1065-1090)*, La Olmeda, Burgos, 2001.
- QUINTANA PRIETO, A., *El obispado de Astorga en el siglo XI*, Astorga, 1977.
- RAMÍREZ VAQUERO, E., *Solidaridades nobiliarias y conflictos políticos en Navarra, 1387-1464*, Pamplona, 1990.
- «Del estudio de las personas al comportamiento de la sociedad: apuntes sobre prosopografía medieval navarra», *La prosopografía como método de investigación sobre la Edad Media*, Aragón en la Edad Media, Seminario de Historia Medieval, Zaragoza, 2006, pp. 77-104.
- REGLERO DE LA FUENTE, C., «Los obispos y sus sedes en los reinos hispánicos peninsulares», *La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad Occidental, Siglos XI-XII*, 32 Semana de Estudios Medievales de Estella, Pamplona, 2006, pp. 195-288.
- REILLY, B., *El reino de León y Castilla bajo el rey Alfonso VI (1065-1109)*, Instituto provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, Toledo, 1989.
- ROBINSON, I. S., «The institutions of the Church, 1073-1216» *The New Cambridge Medieval History*, IV-1, c. 1024-c. 1198, Luscombe y J. Riley-Smith (eds.), Cambridge University Press, 2004, pp. 268-334.
- SÁNCHEZ CANDEIRA, A., *Castilla y León en el siglo XI, estudio del reinado de Fernando I*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1999.
- SESMA MUÑOZ, Á.; LALIENA CORBERA, C., y NAVARRO ESPINACH, G., «Prosopografía de las sociedades urbanas de Aragón durante los siglos XIV y XV. Un balance provisional», *La prosopografía como método de investigación sobre la Edad Media*, Aragón en la Edad Media, Sesiones De Trabajo, Zaragoza, 2006, pp. 7-20.
- WERNER, K. F., «L'apport de la prosopographie à l'histoire sociale des élites», *Family trees and the roots of politics (the prosopography of Britain and France from the tenth to the twelfth century)*, ed. K. S. B. Keats-Rohan, Woodbridge, 1997, pp. 1-21.

## TRES VISIONES DE LA NOCHE MEDIEVAL: COTIDIANA, DIABÓLICA Y ESPIRITUAL

Virginia Gutiérrez Álvarez

**Resumen:** En este artículo se va a ofrecer una visión general de lo que supuso la venida de la noche para las gentes de la Edad Media. Así, hemos dividido el artículo en tres puntos a tratar: el aspecto cotidiano, desde las actividades que las personas realizaban en aquellas horas de escasa luz hasta las supersticiones que la caracterizaban; el aspecto diabólico, como escenario de reunión de brujas y demonios; y el aspecto religioso, como tiempo de meditación para conocer mejor a Dios.

**Palabras clave:** Noche, Amor, Delito, Superstición, Brujería, Misticismo.

### THREE VISIONS OF THE MEDIEVAL NIGHT: DAILY, DIABOLICAL AND SPIRITUAL

**Abstract:** This article will provide an overview of what the coming of the night meant to the people of the Middle Ages. So, we have divided the article into three points to be discussed: the everyday aspect, from the activities that people engaged in those hours of low light to the superstitions that characterized it; the diabolical aspect, as the scene of meeting of witches and demons; and the religious aspect, as a time of meditation to know God better.

**Keywords:** Night, Love, Crime, Superstition, Witchcraft, Mysticism.

---

\* Entregado: 1/10/2011. Aceptación definitiva: 30/01/2012

Al hablar de la noche en el Medievo, hemos de tomar un punto de partida. En este caso, escogeremos la Biblia, pues al margen de ser la obra a partir de la cual se van a hacer diversas construcciones teóricas, nos va a servir para establecer las primeras características de la noche y lo que representaba para la población de la Edad Media.

De la Biblia podemos extraer los siguientes puntos: en primer lugar, tenemos una descripción muy clara de lo que representan el día y la noche en el Evangelio de San Juan 11:9-10<sup>1</sup>:

«<sup>9</sup> Jesús respondió: "¿No son doce las horas del día? Si uno anda de día, no tropieza, porque ve la luz de este mundo; <sup>10</sup> pero si uno anda de noche, tropieza, porque no está la luz en él"».

Si identificamos el término «tropezar» con el de «pecar», podemos interpretar en estas palabras que la luz del sol es un símbolo de protección divina, gracias al cual no se cae en el camino del pecado; mientras que la noche, al haber esa ausencia de la luz solar, se convierte en el escenario perfecto para que los demonios tienten a los hombres y les lleven entre las tinieblas del pecado. Igualmente, también encontramos que la noche o los tiempos más cercanos a ella, como el amanecer o el anoecer, son los momentos preferidos por los pecadores para llevar a cabo sus fechorías; como ejemplo de ello, en Job 24:13-17 se dice lo siguiente:

«<sup>13</sup> Los hay rebeldes a la luz, desconocen sus caminos, no frecuentan sus senderos. <sup>14</sup> Con el alba se alza el asesino, mata pobres e indigentes. De noche ronda el ladrón, <sup>16a</sup> asalta casas a oscuras. <sup>15</sup> El adúltero espera el crepúsculo, pensando: "Nadie me ve", y después se cubre el rostro. <sup>16b</sup> Durante el día se ocultan, pues desconocen la luz. <sup>17</sup> Tienen a las sombras por mañana, habituados al terror de la noche».

Otra característica de la noche que observamos en la Biblia la destina como tiempo dedicado al sueño, que es el medio empleado por Dios o bien para comunicarse con sus profetas, a través de los sueños y las visiones; o bien para transmitir mensajes a las distintas figuras que intervienen en la historia del pueblo elegido, cuyo caso más conocido sería el de la interpretación del profeta Daniel del sueño que tuvo el rey Nabucodonosor de Babilonia. Así, en Génesis 31:24 se nos dice lo siguiente:

«<sup>24</sup> Pero aquella noche vino Dios en sueños a Labán el arameo y le dijo: "Guárdate de hablar nada con Jacob, ni bueno ni malo"».

en I Reyes 3:5:

---

<sup>1</sup> *Biblia de Jerusalén*, Nueva edición revisada y aumentada, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999. Las citas bíblicas siguientes se hacen de esta misma edición.

«<sup>5</sup> En Gabaón se apareció Yahvé a Salomón aquella noche mediante un sueño. Dios dijo: "Pídeme lo que haya de darte"».

y en el Libro de Daniel, encontramos los siguientes ejemplos que muestran cómo Dios se sirve de esos sueños para comunicarse con Nabucodonosor, el cual tras entrevistarse con sus adivinos, astrólogos y hechiceros, incapaces de entender el mensaje de esos sueños, ha de recurrir a Daniel, que cuenta con la sabiduría de Dios para interpretar sus sueños:

«<sup>2</sup> <sup>1</sup> El año segundo de su reinado, Nabucodonosor tuvo unos sueños, que lo sobresaltaron y no le dejaron dormir.

<sup>2</sup> <sup>19</sup> El misterio le fue revelado a Daniel en una visión nocturna y él bendijo al Dios del Cielo, <sup>20</sup> diciendo: "Bendito sea el Nombre de Dios por los siglos de los siglos, pues suyos son la sabiduría y el poder: <sup>21</sup> Él hace alternar años y estaciones, destrona y entroniza a los reyes, da sabiduría a los sabios y ciencia a los expertos. <sup>22</sup> Él revela honduras y secretos, conoce lo que ocultan las tinieblas, y la luz le acompaña. <sup>23</sup> Te doy las gracias y te alabo, Dios de mis antepasados, porque me has dado sabiduría y poder, has revelado lo que te habíamos pedido y nos has dado a conocer el asunto del rey"».

Pero así como Dios se sirve de los sueños para comunicar sus mensajes, también lo hace para comprobar la fe de sus creyentes a través de la intervención de falsos profetas, que intentarán llevar a los creyentes por el camino de la idolatría y el pecado, como se nos advierte en Deuteronomio 13:2-4:

«<sup>2</sup> Si surge en medio de ti un profeta o un vidente en sueños, y te ofrece una señal o un prodigio, <sup>3</sup> y llega a realizarse la señal o el prodigio que te ha anunciado, y te dice: "Vamos detrás de otros dioses (que tú no habías conocido) a servirles», <sup>4</sup> no escucharás las palabras de ese profeta o ese vidente en sueños. Es que Yahvé vuestro Dios os pone a prueba para saber si verdaderamente amáis a Yahvé vuestro Dios con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma"».

Si bien la tradición bíblica en lo que respecta al sueño, protagonista por excelencia de la noche, ha dejado las características señaladas en los párrafos anteriores, la tradición de raíz más clásica ha legado la clasificación que realizó Macrobio en el siglo IV en su comentario del *Sueño de Escipión* y de la cual da testimonio Guillaume de Lorris en *Le Roman de la Rose*<sup>2</sup>. Para Macrobio, las imágenes oníricas se dividen en cinco grupos distintos: *óneiros* o sueño (*somnium*); *hórama* o visión (*visio*); *khrematismós* u oráculo (*oraculum*); *enýpnion* o ensueño (*insomnium*); y *phántasma* o apari-

---

<sup>2</sup> Guillaume de Lorris al inicio del poema dice: «*Maintens gens dient que en songes / n'a se fables non et mençonges; / mais l'en puet tel[s] songe[s] songier / qui ne sont mie mençongier, / ains sont après bien apparant, / si en puiz bien traire a garant / un aucteur qui ot nom Macrobes, / qui ne tint pas songes a lobes, / ainçois descrist l'avisio / qui avint au roi Cipriom*». En GUILLAUME DE LORRIS, *Le Roman de la Rose-El Libro de la Rosa*, ed. Carlos Alvar, Edicions dels Quaderns Crema, Barcelona, 1985, p. 41.

ción (*visum*). Tanto el *enýpnion* como el *phántasma*, no aportan nada al arte de la adivinación, ya que el primero responde a las preocupaciones obsesivas que puedan causar el amor, el miedo, la embriaguez o el hambre; y el segundo engloba las falsas percepciones producidas entre la vigilia y el sueño profundo. Por otra parte, el *khrematismós* comprende a aquellos sueños en los que aparece una figura venerada para anunciar lo que va a pasar y lo que no, y cómo ha de hacerse frente a las situaciones venideras; la visión se diferencia del oráculo en tanto se predice el futuro tal y como va a suceder. Por último, está el sueño definido como «el que esconde mediante símbolos y oculta con palabras enigmáticas el significado, ininteligible sin interpretación, de aquello que muestra»; este sueño, a su vez, es dividido en cinco modalidades: personal, cuando el que sueña hace o sufre algo; ajeno, cuando el que sueña ve que otra persona hace o sufre algo; común, cuando tanto el que sueña como otra persona sufren o realizan algo; público, cuando se sueña una desgracia o un hecho que atañe a la ciudad, al foro, instituciones, etc.; y universal, cuando se refiere a cambios en la órbita del Sol, de la Luna, etc.<sup>3</sup>

Entrada la Alta Edad Media, esta clasificación se perdería como consecuencia del Concilio de Ancira, celebrado en el 314 y en el cual la Iglesia condenaba a todos los que interpretaban auspicios, augurios y sueños siguiendo los ritos paganos bajo pena de cinco años de penitencia<sup>4</sup>. Este será el inicio de toda la crítica eclesiástica en contra de la interpretación de los sueños y de las personas que la llevaban a cabo. Ya en el siglo XII, la clasificación de Macrobio será de nuevo retomada, pero esta vez por Alcher de Claraval<sup>5</sup> en su *Liber de spiritu et anima*, aunque ahora lo hará recogiendo solo dos conceptos: el de *somnium* o sueño cristiano y el *phantasma* o sueño diabólico.

Esta obra, de gran éxito gracias a su falsa atribución a San Agustín, fue la base para la cristianización de las teorías acerca del sueño, y así se va a dar la unificación de los conceptos de *somnium* y *visio*, siendo el sueño definido como una visión que se tiene mientras se duerme. De este modo, la

<sup>3</sup> MACROBIO, *Comentarios al Sueño de Escipión*, Libro I, cap. 3, 1-11, ed. Jordi Raventós, Siruela, Madrid, 2005, pp. 32-35.

<sup>4</sup> En el capítulo XXIV del mismo se señala que: «Los que á imitación de los gentiles, creen en augures, auspicios, sueños, ó cualesquiera otras adivinaciones, ó introducen en sus casas á hombres que practican estas artes para buscar algunas cosas con maleficios, ó rocían con agua lustral sus habitaciones, después de arrepentidos, hagan penitencia por cinco años, al tenor de las constituciones antiguas». TEJADA Y RAMIRO, J., *Colección de Cánones y de todos los Concilios de la Iglesia de España y de América*, Madrid, 1859, t. 1, p. 41.

<sup>5</sup> Según SCHMITT, J.C., *Historia de la Superstición*, trad. Teresa Clavel, Crítica, Barcelona, 1992, p. 93.



clasificación que se va a realizar a partir de ahora se basará en el grado de «verdad», gracias en parte a la gran obra de San Agustín *De Mendacio*, en la que éste teoriza acerca de lo que es la mentira. Así, nos vamos a encontrar los llamados sueños verdaderos, que están inspirados por Dios y buscan transmitir un mensaje positivo al soñador; los sueños falsos, inspirados por el diablo, que buscan llevar a la persona por el camino del pecado; y un tercer tipo de sueños, cuya inspiración es el propio cuerpo y que tendrán más relevancia dentro del campo de la medicina, pues desde el punto de vista religioso son fruto de excesos cometidos por la persona y podrían estar inspirados por el diablo de forma indirecta.

#### 1. LA NOCHE COTIDIANA: USOS, MIEDOS Y COSTUMBRES ANTE LA AUSENCIA DE LUZ

Ahora bien, dejando a un lado los conceptos teóricos, lo cierto es que la noche representaba muchas cosas para la gente en la Edad Media; la primera de ellas y la más básica es el paso del tiempo, ya que el continuo fluir de las noches y los días permitía ser consciente al hombre de ese pasar el tiempo; algo que además aparece reflejado en los textos bajo la expresión «noche y día» o viceversa, con sus paralelismos en la Biblia, como en Judit 11:17<sup>6</sup>. Además este paso del tiempo servía también para distinguir el tiempo del trabajo, que se realizaba de sol a sol, del tiempo del ocio y descanso, destinado a la noche.

En el tiempo del descanso, hay que destacar dos apartados: por un lado, el tema de los sueños, que algunos bien podrían ser fruto de los excesos comentados anteriormente, mientras que otros, los más comunes, solían responder a las situaciones y los problemas presentes en la sociedad de aquella época; y por otro lado, hay que mencionar el espacio dedicado al descanso dentro de la casa, es decir, el dormitorio. Como muy bien lo describe Robert Fossier<sup>7</sup>, dentro del dormitorio, el elemento principal era la cama, cuyo cabecero se encontraba pegado a la pared; esta era una costumbre muy asentada desde tiempos antiguos, ya que así se evitaba ser sorprendidos o atacados por detrás durante la oscuridad; además de esto, también era cos-

---

<sup>6</sup> En Judit 11:17 encontramos lo siguiente: «Porque tu esclava es piadosa y sirve noche y día al Dios del cielo». Y como ejemplo en el Fuero de Toledo de 1118 se menciona la misma expresión: *Omnes clerici, qui nocte, et die pro se, et omnibus christianis, omnipotentem Deum exorant*. Recogido en MUÑOZ Y ROMERO, T., *Colección de Fueros Municipales y Cartas Pueblas de los Reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra*, Coordinada y Anotada, Atlas, Madrid, 1978, p. 364.

<sup>7</sup> En FOSSIER, R., *Gente de la Edad Media*, trad. Paloma Gómez Crespo y Sandra Chaparro Martínez, Taurus, Madrid, 2007, p. 124.

tumbre dormir apoyados en cojines situados en la cabecera, a excepción de enfermos y parturientas, que para mayor comodidad, lo hacían estirados.

Pero además del descanso, la cama tenía otros usos como la procreación y el amor. Sobre el primero de ellos, la procreación, había toda una normativa eclesiástica que limitaba el acto sexual al cumplimiento de este objetivo, reduciendo su actividad, además, tanto en el tiempo, pues estaba prohibido realizarlo durante la celebración de fiestas sagradas, en sus vísperas o en los días de ayuno, como dentro de la institución del matrimonio. Esta imagen del matrimonio como legitimador de la procreación aparece muy bien reflejada en los *Proverbios* de Ramón Llull, ya que escribe que «Dios instituyó el matrimonio, para que tengas hijos, con su licencia», «el matrimonio une al hombre y a la mujer para un fin», «el matrimonio te obliga a no acercarte a tu mujer, sino con la intención de tener hijos», «los hijos son legítimos en virtud del matrimonio» y «quien obra contra el matrimonio, desobedece a Dios»<sup>8</sup>, entre otras cosas. Al margen de esta visión tan estricta de las relaciones, la realidad mostraba la otra cara de ellas, pues ya sea a través de textos literarios (como en las canciones de la Condesa de Día<sup>9</sup> o en *La Celestina*<sup>10</sup>) o bien a través de cartas de enamorados<sup>11</sup>, la noche servía como escenario perfecto para las relaciones amorosas de los amantes, ya que mientras dormía la ciudad, estos podían asegurarse un tiempo para sus encuentros. Además, los amantes solían caer en el delito de adulterio, y como

<sup>8</sup> En MITRE-FERNÁNDEZ, E., *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*, Istmo, Madrid, 1991, pp. 157-158.

<sup>9</sup> En la canción *He estado muy angustiada*, la Condesa de Día menciona lo siguiente: «Bien quisiera a mi caballero tener una noche en mis brazos desnudo... Amigo bello y amable ¿cuándo os tendré en mi poder? Ojalá estuviese con vos una noche y os diese besos amorosos». En VINYOLES, T., «El Discurso de las mujeres medievales sobre el amor», *Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII) [II Jornadas de Historia Medieval de la Asociación Cultural Al-Mudayna]*, Cristina Segura Graíño, ed, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid, 1992, vol. I, p. 133.

<sup>10</sup> Cuando Melibea ya ha sucumbido ante los encantos de Calixto en el Décimo Auto, en el que se confiesa con Celestina, recuerda lo siguiente: «Señor, por Dios, pues ya todo queda por ti, pues soy tu dueña, pues ya no puedes negar mi amor, no me niegues tu vista. Y más, las noches que ordenares sea tu venida por este secreto lugar, a la misma hora, por que siempre te espere apercibida del gozo con que quedo, esperando las venideras noches. Y por el presente vete con Dios, que no seas visto que hace muy oscuro, ni yo en casa sentida, que aun no amanece». En FERNANDO DE ROJAS, *La Celestina*, Auto XIV, Escena V, ed. Santiago López-Ríos, Debolsillo, Barcelona, 2010, 3ª ed. p. 293.

<sup>11</sup> Como el caso de una mujer, Margarida, acusada de adulterio que defiende así su versión de la primera cita: «A los dos meses, más o menos, ella mandó al citado Antoni un pescado llamado langosta, a través de un criado que continuamente iba con él... Aquella misma noche Antoni fue a casa de ella, declarante... el citado Antoni quiso besar a la declarante, pero ella tuvo miedo, no le viesen los vecinos desde las ventanas o las azoteas, y mandó apagar la luz... entraron en la habitación, el citado Antoni besó a la declarante y la echó sobre el lecho...» En VINYOLES, T., «El Discurso de las mujeres», p. 143.

señala Ricardo Córdoba<sup>12</sup>, los protagonistas de tal delito se contaban más entre las capas medias y bajas de la sociedad, mientras que entre los nobles se daban casos, aunque en menor medida, y destacan más los que ellos cometían con mujeres de estratos inferiores, que los cometidos por las damas.

Y si hablamos de amor, hemos de tratar también de las «mujeres enamoradas»<sup>13</sup>, uno de los apelativos usados para referirse a las prostitutas. En torno a la prostitución se formula todo un debate teórico sobre si ha de condenarse o por el contrario, si debe permitirse para no causar daños más graves, como ya dijo Santo Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*<sup>14</sup>. Así pues, si bien la prostitución en sí estaba moralmente condenada, puesto que incitaba al pecado de la lujuria, al placer por el placer, teóricos como San Agustín la defendían, diciendo: «suprime el lenocinio de las cosas humanas y todo se perturbará con la lascivia»<sup>15</sup>, es decir, las barreras morales no impedían fomentarla para que los hombres llevaran a cabo allí sus más bajas pasiones, a fin de luchar contra esos males peores, como la homosexualidad, entre otros, y además para proteger a las mujeres respetables de la seducción e incluso, la violación.

La imagen social de las prostitutas está muy bien recogida por José Sánchez Herrero<sup>16</sup>, que señala el cambio ideológico de la política pública urbana, la cual, durante los primeros momentos, se había encargado de expulsar a las prostitutas de las grandes calles, mientras que ahora trataba de concentrarlas en un distrito oficial en el que debían residir y ejercer; y además para que no hubiese problemas con las mujeres respetables, las prostitutas fueron obligadas a llevar un distintivo como una medida más de control de la prostitución. Una vez convencida la población de que establecer un distrito oficial destinado a la prostitución era una medida necesaria, esta

---

<sup>12</sup> CÓRDOBA DE LA LLAVE, R., «Adulterio, sexo y violencia en la Castilla medieval», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Hª Moderna*, t. 7, (1994), p. 161.

<sup>13</sup> Tomando la expresión que recoge María Asenjo González en ASENJO GONZÁLEZ, M., «Integración y exclusión. Vicios y pecados en la convivencia urbana», *Pecar en la Edad Media*, Ana Isabel Carrasco Manchado y María del Pilar Rábade Obradó, coords., Sílex, Madrid, 2008, p. 199.

<sup>14</sup> «El régimen humano proviene del divino y debe imitarle. Ahora bien, Dios, aunque omnipotente y sumamente bueno, permite que sucedan males en el universo, pudiéndolos impedir, para que no sean impedidos mayores bienes o para evitar males peores». En SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-IIa, q. 10, a. 11, ed. Francisco Barbado Viejo, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1959, t. VII, p. 384. De estas palabras de Santo Tomás entendemos que, si bien no hacen referencia a la prostitución de forma explícita, sí puede ser entendida como uno de esos males menores permitidos con el fin de evitar otros peores.

<sup>15</sup> SAN AGUSTÍN, *Del Orden*, II, 4, 12, en *Obras de San Agustín*, ed. Victorino Capanaga, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1969, 4ª ed., t. I, p. 645.

<sup>16</sup> SÁNCHEZ HERRERO, J. «Amantes, barraganas, compañeras, concubinas clericales», *Clío y Crimen*, nº 5, (2008), pp. 122-126.

idea fue expandiéndose, y con el tiempo se crearon burdeles cuya propiedad pertenecía a la ciudad; de esta forma, se le otorgaba a la prostitución una cierta estabilidad, había un mejor control de ella, y además, al ser públicos los burdeles, podrían reportar a la ciudad beneficios económicos, ya que eran arrendados a particulares en régimen de monopolio a cambio de que estos cumplieran las condiciones impuestas por el concejo y pagaran la cantidad pactada.

A pesar de esta regulación pública de las mancebías, no se pudo evitar que fueran centros de reunión de toda clase de alcahuetes, rufianes y delincuentes; y junto con la taberna, fueran los espacios más marginales dentro del ámbito urbano y en los que la violencia cobraba un mayor protagonismo. Con respecto a la taberna, los moralistas la consideraban una auténtica «anti-Iglesia»<sup>17</sup>, y como tal, recomendaban a los clérigos que no las frecuentaran, si bien esto no siempre fue cumplido por los religiosos. También instaban a que permanecieran cerradas los domingos, durante el oficio, por ser el lugar por excelencia de las tentaciones y los pecados. La taberna, asimismo, no solo era el espacio en el que el alcohol era el protagonista, sino que también eran espacios para el juego, al cual se le asociaban blasfemias, violencia, pérdidas de tiempo y ociosidad.

Respecto de la violencia, la noche era el tiempo más propicio para llevar a cabo los actos delictivos, ya que la oscuridad protegía al agresor, dificultando su identificación, y además le proporcionaba una vía de escape<sup>18</sup>. Las causas de esta violencia, que era más frecuente en los ámbitos urbanos, se pueden resumir en la prosperidad y la acumulación de bienes que proporcionaba la ciudad, causante de envidias y celos entre vecinos, a las que se les unía el hecho de hacer participar a los ciudadanos en la violencia impuesta por las condenas, ya sea a través de la picota, las flagelaciones o las ejecuciones públicas de condenados. Este ambiente de violencia hacía común y numerosos los casos de homicidios, robos y violaciones o «fuerza de mujer» como aparece en la documentación oficial a través de las peticiones que realizaban los afectados para que se atrapara y condenara a sus agresores. Como ejemplo, se puede destacar la petición de Bartolomé para apresar a los que asesinaron a su hijo realizada el 13 de Marzo de 1492<sup>19</sup>, en la que recoge cómo se produjeron los hechos, a saber, que saliendo su hijo de noche para mediar en una disputa que se estaba produciendo, al

---

<sup>17</sup> En ASENJO GONZÁLEZ, M., «Integración y exclusión», p. 199.

<sup>18</sup> CÓRDOBA DE LA LLAVE, R., «El Homicidio en Andalucía a fines de la Edad Media. Primera Parte. Estudio», *Clío y Crimen*, n° 2, (2005), p. 306.

<sup>19</sup> CÓRDOBA DE LA LLAVE, R., «El Homicidio en Andalucía a fines de la Edad Media. Segunda Parte. Documentos», *Clío y Crimen*, n° 2, (2005), p. 678.

final recibió una cuchillada en la cabeza y otras dos en las piernas, heridas que le provocaron la muerte en menos de cinco días; o la petición de Inés contra aquellos que atentaron contra ella realizada el 27 de Marzo de 1487<sup>20</sup>, en la que estando ella dormida una noche, entraron en su habitación y la sacaron de ella llevándola por la fuerza, y después le cortaron las narices, que era una de las peores afrentas que se podía cometer contra una mujer, como muy bien queda recogido en la literatura medieval<sup>21</sup>.

Por otro lado, y siguiendo dentro del ámbito de la violencia, también hay que hablar de la que se cometía hacia la propia persona, es decir, el suicidio. El suicidio, a pesar de estar moralmente condenado por la Iglesia, era muy común en la Edad Media, aunque en este caso no se puede decir que fuera más frecuente a una u otra hora determinada, además que, como señala Julia Baldó Alcoz<sup>22</sup>, hay muy pocos casos en los que se especifique la hora a la que se produjo. En torno al suicidio, que estaba considerado como una aberración y el peor de los homicidios, en tanto que suponía el desprecio de la vida misma otorgada por Dios, además de una traición hacia el propio Rey y su Corona, había toda una serie de castigos establecidos, ya sea en el nivel vecinal o con penalizaciones legales, que iban desde el embargamiento de bienes, hasta la prohibición de la sepultura o el ajusticiamiento del cadáver<sup>23</sup>. En cualquier caso, en torno al suicidio, se realizaba toda una investigación destinada a esclarecer las causas y condiciones en las que se había producido la muerte: si de verdad había sido un suicidio o una muerte accidental, si la persona que se había suicidado estaba cuerda o daba muestras de locura, en cuyo caso las penas se minimizaban.

La documentación de la época nos da también otra información relativa a la noche, y es la idea del regreso a casa, que se ve manifiesta en los siguientes ejemplos: en el Fuero de Valle concedido en el año 1094 por el conde D. Ramón<sup>24</sup> dice: «*Pedones vadant in facedeira, quomodo tornent se pro nocte ad suas casas*»; y en el Fuero de Calatayud otorgado por D. Alfonso I el Batallador en el año de 1131<sup>25</sup> menciona «*de ganato qui mane exivit, et de nocte debet venire*». Por la noche, las calles, tanto de los pueblos como de

---

<sup>20</sup> *Íbid*, p. 611.

<sup>21</sup> En el lai *Bisclavret* de María de Francia, es el castigo que recibe la mujer del protagonista por los tormentos a los que somete al caballero que se convierte en hombre lobo. MARÍA DE FRANCIA., *Lais*, trad. Carlos Alvar, Alianza Editorial, Madrid, 2004, pp.77-85.

<sup>22</sup> En BALDÓ ALCOZ, J., «*Por la quaal cosa es dapnado. Suicidio y Muerte Accidental en la Navarra Bajomedieval*», *Anuario de Estudios Medievales*, 37/1, (2007), p. 37.

<sup>23</sup> *Íbid*, p. 27.

<sup>24</sup> Fuero de Valle concedido en el año 1094 por el conde D. Ramón, marido de la infanta D. Urraca, después reina de Castilla y de León, en MUÑOZ Y ROMERO, T., *Colección de Fueros*, p. 332.

<sup>25</sup> *Íbid*, pp. 461-462.

las ciudades, quedaban a oscuras, salvo por los escasos rayos de luz que se escapaban de las ventanas de las casas; mientras que el campo quedaba completamente a oscuras. Por ello, las casas se convertían en puntos de seguridad en los que la población se cobijaba a la luz del hogar, al que se le podían añadir otras fuentes de luz como velas, candelas de junco, candiles o las linternas, de uso general desde el siglo XIII, que podían usarse tanto en el hogar como llevarse sin peligro alguno, en el caso de tener que aventurarse fuera de la casa de noche<sup>26</sup>. Asimismo, esta luz no solo servía para protegerse de los peligros y violencias físicos, como los comentados anteriormente, sino que también mantenían al margen al mundo de los espíritus, muy presente en la conciencia medieval a través de las supersticiones.

Retomando nuevamente los conceptos abstractos, hemos de hablar ahora de la *superstitio*, de la que San Agustín, nuevamente, se va a configurar como su gran teórico. Para definirla, partirá de dos ideas: la primera de ellas es considerar que las supersticiones son supervivencias de creencias y prácticas paganas que el Cristianismo no había conseguido abolir; y la segunda, es asociar estas creencias con la seducción diabólica para hacer tropezar a los hombres hacia el pecado. Así, la definición que va a establecer para el concepto de superstición es la siguiente:

«Es superstición todo aquello que los hombres han instituido para hacer y adorar a los ídolos, o para dar culto a una criatura o parte de ella, como si fuera Dios; o también las consultas y pactos de adivinación que decretaron y convinieron con los demonios, como son los asuntos de las artes mágicas, las cuales suelen más bien los poetas conmemorar más que enseñar»<sup>27</sup>.

San Agustín, además, introducirá más adelante los conceptos de sociedad y pacto con el demonio en el uso supersticioso de las cosas. A este respecto, menciona lo siguiente:

«Todos estos signos valen tanto en cuanto que por soberbia de las almas han sido convenidos con los demonios formando como cierta lengua común para entenderse. Todos ellos están llenos de curiosidad pestilente, de solicitud molesta y de servidumbre mortífera. Porque no se observaron porque tuviera algún valor, sino que observándolos y simbolizándolos se hizo que adquirieran valor; y por esto a distintas gentes se muestran diferentes conforme sean los pensamientos y opiniones de cada sujeto. Porque aquellos

---

<sup>26</sup> POUNDS N.J.G. *La Vida Cotidiana. Historia de la Cultura Material*, trad. Jordi Ainaud, Libros de Historia, Madrid, 1999, pp. 253-255.

<sup>27</sup> SAN AGUSTÍN, *Sobre la Doctrina Cristiana*, II, 20, 30 en *Obras de San Agustín*, ed. Victorino Capanaga, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1957, t. XV, p. 151.

espíritus que solo quieren engañar, a cada uno le proporcionan las cosas conforme a las sospechas y convenios en que le ven enredado»<sup>28</sup>.

En este caso se puede decir que el pacto es fruto de la ignorancia y credulidad de las personas, ya que los demonios les mantienen engañados haciéndoles ver lo que quieren ver. Esta definición será recogida por santo Tomás de Aquino, que la radicaliza. Para santo Tomás el pacto ya no depende del engaño demoníaco, sino que lo establece como voluntario al invocar conscientemente al diablo o al dejarse seducir por sus mentiras. Aun así, a pesar del discurso teórico que se escribió en contra de la superstición, tanto desde el punto de vista de la idolatría como desde el del pacto demoníaco, es conveniente destacar que a partir de la Baja Edad Media hubo un interés por parte de los clérigos por conocer las supersticiones que atormentaban las noches cotidianas, de ahí que se hayan conservado numerosos relatos de ellas.

Si hablamos primero de los escenarios de las supersticiones, se podría decir que los ideales para despertar los terrores nocturnos se centraban en ambientes naturales, como el bosque o la encrucijada, pero también tenían lugar en las casas de las gentes y en lugares abandonados y derruidos. Con respecto a los ambientes naturales, es cierto que el bosque era una fuente indispensable de recursos, pero al caer la noche se convertía en otro tipo de fuente: de terror, pues se pensaba que pertenecía al diablo, y en él sus secuaces, tales como elfos, goblins, troles, faunos, y todo tipo de criaturas maléficas, estaban aliados para hechizar y confundir a los seres humanos que caían con más facilidad en sus trampas<sup>29</sup>.

Si nos fijamos en la literatura, vemos también que el bosque era el hogar del hombre lobo, aquel ser humano que en determinadas noches se convertía en lobo, y que podría regresar a su forma original siempre y cuando mantuviera sus ropas escondidas y pudiera disponer de ellas cuando lo necesitara. Este es el caso que aparece en el lai de María de Francia, *Bis-clavret*:

«Antaño se podía oír, y ocurría con frecuencia, que algunos hombres se convertían en «garval» [hombre lobo en forma normanda] y hacían de los bosques su casa»<sup>30</sup>.

Acerca de la transformación se menciona lo siguiente:

«— Señora, me convierto en lobo. Me meto en el gran bosque, en la parte más espesa de matorrales, allí vivo de la presa y la rapiña».

---

<sup>28</sup> SAN AGUSTÍN, *Sobre la Doctrina Cristiana*, II, 24, 37, p. 159.

<sup>29</sup> En FOSSIER, R., *Gente de la Edad Media*, p. 180.

<sup>30</sup> MARÍA DE FRANCIA, *Lais*, p. 77.

— Señora, no os lo diré, pues si las perdiera y fuera descubierto, quedaría como lobo para siempre. No podría tener socorro hasta que me fueran devueltas. Por eso no quiero que se sepa.

— Señora —le dijo—, junto al bosque, al lado del camino por el que yo voy, hay una capilla, que muchas veces me ha sido muy útil: hay allí una piedra hueca, grande, cavada por dentro, bajo un arbusto; meto mis ropas dentro, bajo el arbusto, hasta que regreso a casa<sup>31</sup>.

Por otro lado, en lo que respecta a la encrucijada, la literatura la presenta como el paso hacia el mundo diabólico y los dominios del mal, el mundo en el que se adentra Teófilo<sup>32</sup> tras aceptar la ayuda y los consejos del judío, según narra Gonzalo de Berceo:

«Prísolo por la mano la nochi bien mediada; sacólo de la villa a una cruzejada; díssol: "Non te sanctigües nin te temas de nada, ca toda tu fazienda será cras mejorada"».

Por ello, podría decirse que la encrucijada representa simbólicamente el cruce de los caminos del Bien y del Mal, es decir, la virtud y el pecado, en el que tanto brujos y hechiceras, como el cortejo de espectros, que veremos a continuación, tratan de apartar a las personas del camino recto y arrastrarlas al camino torcido.

Vistos los escenarios principales de las supersticiones, ahora vamos a ver quiénes eran sus protagonistas. Se trataba de apariciones espectrales a las que se les ha dado diversas interpretaciones según se les pudiera tildar más o menos rasgos diabólicos. Podemos dividir estas apariciones en dos grupos: por un lado, las apariciones individuales; y por otro, las colectivas. Dentro de estas apariciones individuales, se puede hablar por un lado de las familiares, que eran aquellas que se producían de noche, en el exterior de la casa y en la que el aparecido guardaba algún tipo de relación familiar con aquellos ante los que se presentaba. A pesar de los primeros intentos de la Iglesia de combatir esta forma de culto a los muertos, a partir del siglo XII vivió una revalorización a través de la nueva interpretación que se le había dado, y es que ya no eran espíritus de influencia diabólica ni restos de antiguas creencias paganas, ahora se trataba de las almas de los muertos que no habían encontrado la paz en el Más Allá y regresaban ante sus familiares vivos para pedirles que rogaran por ellos, a través de misas y ofrendas, para poder superar las pruebas del purgatorio.

Había un segundo tipo de aparecidos, el de los santos, que tenían tendencia a aparecerse ante las personas virtuosas, ya sean clérigos o monjes, pero también ante reyes, y podían servir para legitimar las tumbas de los

---

<sup>31</sup> *Íbid*, pp. 79-80.

<sup>32</sup> GONZALO DE BERCEO, *El libro de los Milagros de Nuestra Señora*, estrofa 778, ed. Jesús Montoya Martínez, Universidad, Granada, 1986, p. 136.



santos. Hay además un tercer tipo de aparecidos individuales, el de los menos virtuosos, que podían ser bandoleros, criminales ejecutados e insepultos, suicidas, niños que fallecieron antes de recibir el bautismo, etc., que al no haber sido sepultados, no podían encontrar el camino al descanso eterno y acudían en presencia de los vivos para que les dieran sepultura. Además, este tipo de aparecidos permitían a un santo personaje demostrar sus poderes sobrenaturales, como el caso que aparece recogido por Constancio de Lyon en la *Vida de san Germán de Auxerre*<sup>33</sup>:

«En un momento dado, como viajaba en invierno y había pasado todo el día en ayunas y cansado, al caer la noche se le pidió insistentemente hacer un alto en cualquier lugar. A cierta distancia había una morada, con el tejado medio en ruinas y deshabitada desde hacía tiempo. Por negligencia, incluso se había dejado que los árboles salvajes la cubrieran, de manera que casi era preferible pasar la noche a la intemperie, pese al frío, que entrar en aquel lugar peligroso y horrible; tanto más cuanto que dos ancianos de la vecindad habían advertido, precisamente, que aquella casa era inhabitable porque se producían apariciones terroríficas. Cuando se enteró de esto, el muy bienaventurado se dirigió hacia las espantosas ruinas como si fueran lugares llenos de encanto, y allí, entre lo que antaño fueran numerosas habitaciones, apenas encontró una que pudiese tener la apariencia de un alojamiento. Instaló en ella su modesto y reducido equipaje y a sus escasos compañeros; estos tomaron rápidamente una comida frugal, de la que el obispo se abstuvo por completo. Finalmente, cuando la noche ya era profunda, extenuado por el ayuno y la fatiga, Germán sucumbió al sueño, en tanto que uno de sus clérigos se había impuesto el deber de leer. De pronto, un espantoso espectro apareció ante el rostro del lector y se alzó poco a poco bajo su mirada, al tiempo que los muros eran golpeados por una lluvia de piedras. Entonces, el aterrorizado lector imploró la ayuda del obispo. Este se levantó sobresaltado, contempló la silueta del horrible fantasma y, tras invocar primero el nombre de Cristo, le ordenó que confesase quién era y qué hacía allí. Inmediatamente, abandonando su terrible apariencia, se expresó con voz humilde y suplicante; él y su compañero fueron autores de numerosos crímenes, yacían sin sepultura, y si atormentaban a los vivos es porque ellos mismos no podían permanecer en reposo; le pidieron que rogara al Señor por ellos a fin de que se les concediera el reposo eterno. Ante tales palabras, el santo varón sintió aflicción y le ordenó que le indicara el lugar donde yacían. Entonces, precediéndoles con una vela, el fantasma les guió y, en medio de las ruinas, que en plena noche les oponían obstáculos difícilmente superables, señaló el lugar donde los habían arrojado. En cuanto el día fue devuelto al mundo, Germán reunió a los habitantes de los alrededores y los exhortó, colaborando él mismo en el trabajo para agilizarlo. Apartaron, quitándolos con azadas, los escombros amontonados desordenadamente con el paso del tiempo, y encontraron los cadáveres tendidos de cualquier manera, con los huesos todavía encadenados. Se preparó una fosa con la disposición de una sepultura, se envolvió en sudarios los miembros liberados de sus ataduras y se los cubrió con tierra, y se rezó una plegaria intercediendo por ellos; los

---

<sup>33</sup> SCHMITT, J.C., *Historia de la Superstición*, p. 71.

muertos obtuvieron el reposo; los vivos, la tranquilidad; de suerte que, en lo sucesivo, la casa pudo ser felizmente habitada, sin ningún rastro de terror».

De todo esto se puede deducir que las apariciones individuales fueron bien vistas y aceptadas por la Iglesia, en tanto que permitían otorgarle un nuevo matiz a las acciones de los santos, como el ejemplo que acabamos de ver.

Otra opinión será la que tenga de las apariciones colectivas, siendo demonizadas e influyendo de forma decisiva en la posterior configuración de la imagen del aquelarre. Con respecto a estas apariciones colectivas, su definición y características suelen responder a las creencias y leyendas heredadas particulares de cada zona; en este caso, recogeremos las apariciones de la Dama Abonda, la Mesnada Hellequin y la Santa Compañía.

La Dama Abonda representa un espíritu femenino de la abundancia doméstica que va acompañado de su cortejo nocturno de las *bonae res* y que acudía por las noches a las casas para beber y comer todo lo que encontraba, sin que disminuyera la cantidad, mientras que en aquellas casas donde no se le permitía el consumo, traía la desdicha y la ruina. Los testimonios que se conservan mencionan a personas que acompañaban a la Dama Abonda y a su cortejo, participando en su vuelo nocturno, no solo a través del sueño, sino también a través del transporte real del cuerpo. Entre estos testimonios, vamos a mencionar las confesiones transmitidas por el sacerdote Arnaud de Monesple y registradas por el inquisidor Jacques Fournier del hereje Arnaud Gélis<sup>34</sup>:

«Me dijo que por las noches iba con las "damas buenas", es decir, las almas de los muertos, por los caminos y los lugares desiertos, y que a veces entraban en las casas, sobre todo en las grandes casas limpias, y bebían buenos vinos que encontraban allí».

Y en un *exemplum* de Esteban de Borbón, el relato lo protagoniza el cura de una parroquia, ante el cual una viejecita le aseguraba que, yendo con las «cosas buenas», había entrado por la noche en casa del cura a pesar de que las puertas estaban cerradas, y había tapado la desnudez de él mientras dormía, salvándole así la vida. En este caso, el cura conseguía demostrar a la vieja que todo había sido fruto de sus sueños, ya que el hecho de atravesar puertas cerradas era fruto de sus fantasías<sup>35</sup>. La Iglesia, por su parte, al margen de los *exempla* de Esteban de Borbón que ridiculizaban la creencia en la Dama Abonda y su cortejo, asimiló estos espíritus con almas errantes demoníacas que transportaban en su cortejo nocturno a todos aque-

---

<sup>34</sup> *Ibid*, p. 145.

<sup>35</sup> *Ibid*, p. 144.

llos que habían pactado con el diablo; y además recogió la idea del vuelo nocturno, que más tarde sería asociada a las brujas.

Otro tipo de apariciones colectivas que va a poblar los miedos de las gentes es el de aquellos aparecidos que forman un cortejo, una tropa o un ejército, es decir, el *exercitus mortuorum*, que tiene el aspecto de una tropa de caballeros malditos. A este respecto, la Iglesia tuvo dos posturas: la primera de ellas, a favor, ya que intentó cristianizar esta creencia definiéndola como un grupo de almas en pena que buscaban la redención en el mismo lugar en el que habían cometido sus pecados; pero al aparecer a fines del siglo XII el concepto de un purgatorio específico dentro del Más Allá, esta primera postura se hizo insostenible y el *exercitus mortuorum* empezó a ser teñido con los rasgos diabólicos de la cacería salvaje.

Dentro de este ejército de los muertos, destaca la Mesnada Hellequin, un auténtico ejército que solía aparecer en los bosques, poco después del anochecer o a medianoche, cuando había luna llena. Los testimonios que se conservan se concentran de modo especial en el territorio francés del siglo XII, aunque quizá la descripción más precisa sea la recogida por Orderic Vital en su *Historia eclesiástica* de 1140; en ella se dice que una noche, el sacerdote de la iglesia de Bonnevaux, vio desfilar ante él un ejército que iba guiado por un gigante que le amenazó con una enorme maza; le seguía un grupo de soldados de a pie entonando lamentos, que identificó como personas muertas recientemente; tras ellos, venía un grupo de enanos de enorme cabeza, instalados en parihuelas, y dos etíopes<sup>36</sup> diabólicos que transportaban un madero sobre el que un demonio torturaba un criminal, reconocido también por el sacerdote; a continuación, iba una tropa de mujeres a caballo, conocidas, y espantosamente torturadas; tras ellas, iba un grupo de clérigos y monjes negros, que suplicaban que se rogara por ellos; y detrás los caballeros, portando estandartes negros y apresurándose hacia la batalla<sup>37</sup>.

Como hemos señalado anteriormente, la Iglesia rechazó la idea de un purgatorio itinerante, y así Esteban de Borbón la define como una cacería salvaje, es decir, una tropa diabólica que engaña a las gentes más crédulas, seduciéndolas con los deseos de la carne. Por tanto, el ejército de los muertos va a ser interpretado como un ejército de demonios, que sin estar fijos en un espacio, sí quedan vinculados a un lugar de desenfrenos sexuales y diabólicos, características que también van a pasar al concepto del aquelarre.

---

<sup>36</sup> La idea del etíope como imagen del diablo estuvo muy difundida en los primeros momentos de plasmación del arte religioso, pues las personas de raza negra estaban consideradas como copias inferiores de las personas de raza blanca, igual que el diablo era una especie de copia defectuosa de Dios.

<sup>37</sup> SCHMITT, J.C., *Historia de la Superstición*, p. 141

En último lugar, nos queda hablar de la Santa Compañía<sup>38</sup>, característica del norte de la Península Ibérica, la cual consistía en una procesión de muertos, portadores de velas o antorchas pero con los rostros ocultos bajo mantones, y que portaban en sus hombros el féretro de la persona que en breve iba a morir. Por ello, se han identificado estos muertos como los compañeros en vida del que iba a morir, que acudían para iniciar un tránsito ritual hacia el Más Allá. Podía combatirse a través de una serie de acciones con el fin de alejar a esta procesión anunciadora de la muerte.

## 2. LA NOCHE DIABÓLICA: LAS BRUJAS Y SUS PRÁCTICAS DEMONÍACAS

Estas ideas sirvieron como base para la posterior construcción ideológica que se hizo en torno a la figura de la bruja y el ritual del aquelarre. Si bien, desde siempre se había conocido la figura del mago, de herencia pagana, con conocimientos de plantas y sus usos, practicante de rituales mágicos, en la Edad Media habrá un momento clave que servirá de detonante para la demonización de los practicantes de magia y que va a provocar una proliferación en la documentación inquisitorial a este respecto, abarcando desde finales del siglo XIV hasta el siglo XVIII.

Ese detonante fue la crisis que padeció Europa como consecuencia de la Gran Peste de 1348<sup>39</sup>. La debacle que trajo consigo hizo necesaria la inculpación de cualquier grupo al que se le pudiera achacar las causas de esta epidemia y sobre el que se pudiera descargar toda la justicia punitiva. En un primer momento, y debido al antisemitismo tan característico de la Edad Media, la culpa recayó en los judíos, que sufrieron toda clase de persecuciones y hostilidades; pero observar que los judíos no quedaban eximidos de las consecuencias de la peste, junto con el hecho de que la peste se había propagado por regiones en las que no había poblaciones judías, hizo insostenible esta acusación, lo que obligó al Papa Clemente VI a promulgar una bula el 6 de Julio de 1348 por la cual los judíos quedaban exculpados y además se reconocía la inocencia de los judíos muertos injustamente. En esa misma bula se decía también que «la peste no es fruto de acciones humanas, sino de conjunciones astrales o de la venganza divina»<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> LISÓN TOLOSANA, C., *La Santa Compañía: Fantasías Reales, Realidades Fantásticas*, Akal, Madrid, 2004, 2ª ed., pp. 131-133.

<sup>39</sup> En SCHMITT, J.C., *Historia de la Superstición*, pp. 156-157 y GINZBURG, C., *Historia Nocturna*, trad. Alberto Clavería Ibáñez, Muchnik, Barcelona, 1991, pp. 133-179, respectivamente.

<sup>40</sup> En Bula del 6 de Julio de 1348, promulgada por el Papa Clemente VI en GINZBURG, C., *Historia Nocturna*, p. 142.

Esta nueva idea acerca de las causas de la peste llevó a pensar en la posibilidad de que se tratara de un complot, ya que habían llegado noticias de la existencia de pobres y mendigos que habían sido pagados por personas desconocidas para que esparcieran polvos sobre las aguas, la comida, las casas y las iglesias a fin de esparcir la muerte. A finales del siglo XIV esta idea se fue asociando con el mito demonológico, dando lugar a los primeros episodios de lo que será la llamada «caza de brujas» en las regiones de Suiza y del Delfinado. Así por ejemplo, la bula emitida por el Papa Alejandro V el 4 de Septiembre de 1409, lamenta que «algunos cristianos y pérfidos judíos han instituido y difundido clandestinamente nuevas sectas y ritos prohibidos, contrarios a la religión cristiana»<sup>41</sup>. Y casi ochenta años más tarde, otro Papa, Inocencio VIII, promulgaría una nueva bula en la que señalará que «muchas personas de ambos sexos, sin preocuparse de su propia salvación y alejándose de la fe católica, se han abandonado a los demonios, íncubos y súcubos, y con sus encantamientos, hechizos, conjuros, maleficios y artes malditas, han asesinado a bebés aún en el vientre de la madre, han matado a las crías del ganado»<sup>42</sup>, además de recoger todo el saber demonológico conocido hasta ese momento y sancionar la caza de brujos.

Con la promulgación de las bulas mencionadas, se va a determinar que la represión quede a cargo de jueces eclesiásticos, los inquisidores, al menos en estos últimos siglos medievales; también serán estos inquisidores los que dejen por escrito diversos manuales en los que se muestran las prácticas que realizaban las brujas y cómo se pueden combatir tanto los efectos de sus hechizos como a ellas mismas. Entre estos manuales, los más importantes son los siguientes: el *Directorum Inquisitorum* (1376) de Nicolaus Aymerich; el *Ut magorum et maleficorum errores* (1436) de Claude Tholosan; el *Flagellum haereticorum* (1458) de Nicola Jacquier; *El Formicarius* (1475) de Johannes Nider; el *Malleus Maleficarum* (1486) de Jacob Sprenger y Henri Institoris; y el *Flagellum maleficarum* (1490) de Pierre Mamoris. El más importante de todos ellos es el *Malleus Maleficarum o Martillo de las Brujas*, puesto que su influencia en los perseguidores de la brujería sobrepasó con creces los límites del tiempo medieval. La obra en cuestión se encuentra dividida en tres partes: en la primera de ellas, se recogen las cuestiones sobre los tres aspectos que coinciden en el maleficio: el demonio, el brujo y la permisión divina; la segunda parte, quizá la más interesante de toda la obra, se centra en los maleficios que realizan tanto los

---

<sup>41</sup> En Bula del 4 de Septiembre de 1409, promulgada por el Papa Alejandro V, *Íbid*, p. 147.

<sup>42</sup> En Bula «Desiderantes Affectibus», de 1484, promulgada por el Papa Inocencio VIII en BIGALLI, C., «El *Malleus Maleficarum*», *Subjetividad y procesos cognitivos*, vol. 9, (2006), p. 95.

demonios como las brujas y cómo pueden ser combatidos; y la tercera de ellas, recoge la actuación judicial que debe practicar tanto el tribunal eclesiástico como el civil contra los acusados de brujería.

Gracias a estos manuales se han podido reconstruir los rituales que realizaban los brujos y las características de éstos. Entre estos rituales, hay que hablar en primer lugar de las ceremonias de iniciación. En ellas, como características generales, se renegaba de Dios, de su ley y de sus santos, aceptando al diablo como legítimo soberano; este, asimismo, les prometía todos los placeres imaginables y como señal de posesión, les arañaba la espalda con sus garras, además de imprimirles en la pupila del ojo izquierdo una pequeña marca en forma de sapo<sup>43</sup>. Otras ceremonias más concretas, como la referente a una sociedad secreta del siglo XIII acusada del desprecio de los sacramentos, la persecución de religiosos, el comercio con el demonio, la consulta a hechiceras y la creación de falsas imágenes de cera, consistía en lo siguiente: el novicio debía besar distintas partes de un sapo, pasando después a besar a un hombre extremadamente pálido, de ojos negros y muy delgado, tras lo cual desaparecían los recuerdos de la fe católica. Tras la ceremonia de los besos, se pasaba al banquete y finalmente, a la orgía<sup>44</sup>. También había ceremonias que se celebraban los domingos, en la iglesia, antes de la consagración del agua bendita; en ellas nuevamente había que renegar de Dios y de la Iglesia, rindiendo homenaje a un «magistérulo», nombre con el que se conocía al demonio. Tras esto, bebían un líquido preparado de forma ritual a partir de los restos de niños muertos, que no solo servía para introducirlos en la secta de forma vitalicia, sino que otorgaba un conocimiento supremo<sup>45</sup>. En el *Malleus Maleficarum* se recoge dos tipos de rituales de iniciación: uno de ellos consistía en un juramento solemne que tenía lugar en una asamblea en la que el demonio, antropomorfo, animaba a la novicia a guardarle fe y fidelidad a cambio de sus favores y una larga vida. Tras esto, se debía renegar, de forma voluntaria, de la fe, de la religión y de la Virgen María; y rendir homenaje al demonio, entregándose en cuerpo y alma para siempre, y comprometiéndose a atraer a cuantos se pudiera, ya sean hombres o mujeres. El segundo rito, tiene un carácter más personal y privado, y como tal podía realizarse en cualquier momento; este rito se daba más en aquellas personas en miseria material y corporal ante las que se presentaba el demonio, ya sea de forma visible o a través de terceras perso-

<sup>43</sup> Esta ceremonia de iniciación aparece recogida en la definición de Aquelarre en COSTA, I.P., *Enciclopedia de las Supersticiones*, Planeta, Barcelona, 1997, pp. 58-59.

<sup>44</sup> Recogida por Julio Caro Baroja en CARO BAROJA, J., *Las Brujas y su mundo*, Alianza, Madrid, 1969, 3ª ed., pp. 104-106

<sup>45</sup> Ceremonia recogida en GINZBURG, C., *Historia nocturna*, p. 152.

nas, y les prometían todo tipo de riquezas a cambio de que le establecieran como su soberano, renegando de Dios<sup>46</sup>.

Una vez hecho el ritual de iniciación, tenía lugar la asamblea nocturna en sí, también llamada *sabbath*, que indica una forma más de desprecio hacia la religión judía, y *aquejarre*, nombre que deriva del vasco *Aker Larre*, es decir, «prado del macho cabrío»; estas asambleas solían celebrarse los sábados por la noche y, excepcionalmente, los lunes y los jueves<sup>47</sup>; y además seguían unas pautas determinadas: primero se daba el vuelo nocturno hacia el lugar de reunión, en el que se celebraba la liturgia negra, que daba paso al banquete ritual, concluyendo con una orgía general.

El vuelo nocturno de los brujos fue resultado de la demonización del cortejo que acompañaba a la Dama Abonda en sus visitas nocturnas, y fue atribuido a estos brujos como una de las principales características a través de la cual acudían a sus reuniones con el diablo. Los documentos muestran, además, todo un debate en torno al vuelo: si se producía realmente, es decir, si los cuerpos eran transportados físicamente a través del aire; o si, por el contrario, eran consecuencia de un sueño influido por el diablo, en el que se producía el desdoblamiento<sup>48</sup> del cuerpo y del alma, quedándose el cuerpo en el lugar en el que el brujo dormitaba, mientras que el alma viajaba al lugar de reunión, lo que podría considerarse como un «viaje astral». Evidentemente, para todos aquellos que realizaban esta práctica se trataba de algo real, físico, pero es la Iglesia la que se ha encargado de desmentir o afirmar esta creencia; así, vemos que en el caso del *canon Episcopi* de Regino de Prüm se rechaza radicalmente la posibilidad de que se tratara de un vuelo físico y se afirma que solo podía ser fruto de la influencia del diablo en el sueño. En cambio, el *Malleus Maleficarum* acepta ambos tipos de transporte, aunque matiza que para que el del sueño sea posible, el brujo ha de acostarse en el lado izquierdo de la cama, asociado siempre al Mal, e invocar a todos los demonios; mientras que para que el transporte físico pudiera darse, los brujos habían de untarse el cuerpo con un ungüento hecho con restos de niños muertos mezclados con unas plantas determinadas, y después acudir a la reunión volando sobre una escoba, una caña o cabalgando sobre bestias<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> SPRENGER, J. e INSTITORIS, H., *El Martillo de las Brujas-Malleus Maleficarum*, ed. Miguel Jiménez Monteserín, Maxtor, Valladolid, 2004, pp. 222-225.

<sup>47</sup> En COSTA, I.P., *Enciclopedia de las supersticiones*, p. 57.

<sup>48</sup> Al desdoblamiento, C. Lecouteux le dedica el segundo capítulo de su obra *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media: historia del doble*, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2ª ed., pp. 91-107.

<sup>49</sup> SPRENGER, J. e INSTITORIS, H., *El martillo de las brujas*, pp. 231-233.

Ya en la reunión, presidida por el diablo, la liturgia que se celebraba era una parodia de la confesión sacramental, de la eucaristía y de la misa oficiada por sacerdotes con hostias y cálices negros. Tras la liturgia, se daba paso al gran banquete en el que generalmente se consumía los cadáveres de niños muertos sin bautizar, sapos, perros y gatos putrefactos, y también sesos y ternillas de ahorcados, que se conseguían en los cementerios tras mutilar los cadáveres. Finalmente, se producía la orgía general en la que tanto brujos como brujas copulaban con demonios; sobre la unión sexual, el *Malleus Maleficarum* señala que «Un demonio súcubo toma el semen de un hombre condenado, un demonio propiamente delegado para este hombre y que no querrá convertirse en el íncubo de una bruja. Él, por tanto entrega este semen a otro demonio especialmente encargado junto a una mujer, una bruja; y éste, bajo una constelación que le es propicia para producir a alguno o alguna capaz de realizar maleficios, se hace el íncubo de una bruja»<sup>50</sup>. Si la bruja está embarazada el feto quedará infectado, y si no, la bruja quedará embarazada en ese acto.

Vamos a ver ahora, más a fondo, a los protagonistas de estas ceremonias: el demonio podía adoptar diversas formas: a veces, simplemente adoptaba su propia fisonomía; otras veces, adoptaba formas animales, las más comunes eran el macho cabrío y el gato, animal que muchas veces presidía estas reuniones y que estaba generalmente asociado a la bruja; otras apariencias que podía tomar son las de un sátiro o semicaprino negro y feo<sup>51</sup>, recordando nuevamente la asimilación del diablo con rasgos negroides.

Los siguientes protagonistas son los niños, muy destacados por los inquisidores en sus manuales, para remarcar así las atrocidades que cometían los brujos. Antes del discurso que formulan los inquisidores de los siglos XIII y XIV en torno a la brujería, ya había testimonios del siglo VIII en los que los niños, recién nacidos en concreto, se pasaban de mano en mano entre los reunidos y la dignidad suprema recaía en aquel en cuyas manos moría el niño<sup>52</sup>. También en el siglo XII hay detalles de una secta en la que sus miembros se sentaban en torno a una hoguera y se lanzaban entre ellos los niños nacidos de las orgías hasta su muerte<sup>53</sup>. Como se ha señalado anteriormente, en el rito de iniciación se consumía un líquido elaborado a partir de restos de niños muertos. Este líquido se realizaba a partir de la carne de niños convertida en polvo<sup>54</sup>; aunque también podía consumirse jugos de car-

<sup>50</sup> SPRENGER, J. e INSTITORIS, H., *Íbid*, p. 247.

<sup>51</sup> En COSTA, I.P., *Enciclopedia de las supersticiones*, p. 58.

<sup>52</sup> GINZBURG, C., *Historia nocturna*, p. 163.

<sup>53</sup> *Íbid*, p. 167.

<sup>54</sup> *Íbid*, p. 173.



ne de estos mismos niños asesinados, que eran guardados en un odre<sup>55</sup>. A partir de aquí, el consumo de niños en los banquetes rituales y su uso en la elaboración de ungüentos, va a ser una característica asociada a la brujería. El *Malleus Maleficarum* recoge diversos ejemplos de las «prácticas» que se realizaban con los niños; entre ellos se puede destacar el caso de un testigo que había visto desaparecer a un niño de su cuna y después sorprendió a una reunión de mujeres en la que mataron a ese niño y bebieron su sangre<sup>56</sup>; otro ejemplo es el de una mujer que fue sorprendida con un trozo de carne que después se había reconocido como el brazo de un niño y se llegó a encontrar al niño al que le faltaba el brazo<sup>57</sup>. Otro de los ejemplos más espeluznantes recogidos por el *Malleus* menciona el caso de trece niños que habían sido devorados por brujas; según su testimonio, los niños habían sido asesinados con maleficios mientras dormían y tras la sepultura, fueron desenterrados y puestos a cocer en una caldera; una vez se desprendía la carne de los huesos, el elemento más sólido se usaba para fabricar ungüentos que servían para sus artificios, sus placeres y sus transportes, mientras que el elemento líquido se guardaba en un odre y al beberlo se conseguía un mayor conocimiento dentro de la secta<sup>58</sup>.

Por último, queda hablar de los hechiceros y brujas sobre los que recayeron las sospechas de realizar las prácticas mencionadas. En primer lugar, cabe destacar que si bien en este artículo hemos hablado de brujos, empleando el término genérico, todo el discurso que se formula a fines de la Edad Media en torno a esta cuestión recae sobre la mujer. Ya Juan Crisóstomo decía de la mujer que era «la enemiga de la amistad, el dolor ineluctable, el mal necesario, la tentación natural, la calamidad deseable, el peligro doméstico, el flagelo deleitoso, el mal natural pintado con colores claros»<sup>59</sup>. La idea de que la mujer era inferior al hombre viene de la tradición bíblica, y además a esta se le añade la idea que al ser inferior y más débil que el hombre, cae más fácilmente en la tentación diabólica y maléfica. También a la mujer se le asocia una mayor credulidad y «charlatanería»<sup>60</sup>, lo que las hace más impresionables por el diablo y, a la vez, siente la necesidad de transmitir sus conocimientos mágicos y diabólicos a otras. Así, en el *Malleus Maleficarum* se habla sobre todo de brujas, y es sobre estas sobre las que recae toda la persecución punitiva. En la misma obra, se hace una dis-

---

<sup>55</sup> *Ibid*, p. 176.

<sup>56</sup> SPRENGER, J. e INSTITORIS, H., *El martillo de las brujas*, pp. 147-148.

<sup>57</sup> *Ibid*, p. 306.

<sup>58</sup> *Ibid*, p. 224.

<sup>59</sup> En SALLMAN, J.M., «La Bruja», *Historia de las Mujeres en Occidente*, G. Duby y M. Perrot, Taurus, Madrid, 1992, vol. 3, p. 475.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

tinción de los tres tipos de brujas, a saber, aquellas que hieren pero no pueden curar; las que hieren y pueden curar; y dentro de estas, las que pueden realizar todas las formas de maleficio<sup>61</sup>. De esta forma se va a crear un estereotipo en torno a la Bruja que la va a describir como una mujer vieja, generalmente de más de cincuenta años<sup>62</sup>, en soledad, ya sea por no haberse casado o por haberse quedado viuda, pobre, fea, agresiva, de aspecto terrorífico<sup>63</sup>. El término usado comúnmente para referirse a estas brujas es el de *strix*, de las que Ovidio explica que son seres que «roban de las cunas a los niños cuando sus amas se descuidan de ellos y les chupan la sangre»<sup>64</sup>. Y en referencia a estos niños de cuna, las sospechas de brujería también recaían sobre las parteras; buena cuenta de ello da el *Malleus Maleficarum*, ya que destina varias cuestiones a tratar sobre estas parteras. Según se señala en esta obra, hay parteras que intentaban presionar a las parturientas para que les dejaran ayudarlas en el parto y así realizar algún maleficio sobre el niño; por lo general, las sospechas también recaían en aquellas parteras ante las que el niño nacía muerto, ya que se decía que lo habían hecho bajo influencia diabólica<sup>65</sup>. En cualquier caso, a pesar de que los estereotipos recaían sobre las mujeres, la realidad fue que tanto hombres como mujeres sufrieron todo tipo de acusaciones de brujería ante los que los horrores de la horca o de la hoguera manifestaban en su crueldad toda la responsabilidad penal que recaía en estos brujos<sup>66</sup>.

### 3. LA NOCHE ESPIRITUAL: SUEÑO Y VIGILIA EN ENTORNOS RELIGIOSOS

Si bien el diablo disfrutaba entre sus seguidores, también lo hacía tentando a aquellos que se consideraban más puros, aquellos que habían abandonado los placeres mundanos por la vida religiosa. Para tentarles, el diablo prefería esperar nuevamente la venida de la noche y seducirles a través del sueño, para que tuvieran estos falsos sueños de inspiración demoníaca y conseguir que se mancharan de las «poluciones nocturnas», alejándose de Dios.

El espacio destinado por los monjes al sueño evolucionó desde la celda individual hasta el dormitorio compartido en el que los monjes dormían todos en la misma sala. Con respecto a la celda individual, se heredó desde

<sup>61</sup> SPRENGER, J. e INSTITORIS, H., *El martillo de las brujas*, p. 221.

<sup>62</sup> En PÉREZ, J., *Historia de la Brujería en España*, Espasa, Madrid, 2010, p. 112.

<sup>63</sup> En SALLMAN, J.M., «La Bruja», p. 476.

<sup>64</sup> PÉREZ, J., *Historia de la brujería*, p. 103.

<sup>65</sup> Véanse las Cuestiones XI de la Primera Parte y XIII de la Segunda Parte en SPRENGER, J. e INSTITORIS, H., *El martillo de las brujas*, pp. 147-148 y 305-317, respectivamente.

<sup>66</sup> En SALLMAN, J.M., «La Bruja», p. 485.

Oriente, concretamente desde Egipto, cuando la celda pasó de designar las cuevas en las que permanecían prisioneros y esclavos, a designar las cabañas de los primeros anacoretas del país. A partir de aquí, los monjes van a habitar en celdas individuales en las que permanecerán mientras no tengan que realizar ninguna tarea en común, como los oficios o el trabajo. Estas mismas celdas, por lo general, solían encontrarse en zonas separadas, para conservar así una mayor sensación de soledad; aunque también hay monasterios en los que los monjes permanecían en celdas contiguas. La idea de permanecer en celdas, se transmitió a Occidente, y entre ellas se contaban también las separadas, en cabañas o cuevas, así como las que estaban contiguas bajo un mismo techo. A finales del siglo V se empezó a establecer el dormitorio común; tanto las reglas de Cesáreo, como la del Maestro y la de Benito, establecían el mismo tipo de dormitorio tanto para monjas como para monjes, y además permitían que hubiera más de un dormitorio en el caso de que el monasterio fuese grande<sup>67</sup>; otras reglas, por el contrario, como la *regla de Pablo y Esteban*<sup>68</sup>, solo permitían dormir en común al aire libre y vigilando la cosecha, mientras que el resto del tiempo los monjes debían permanecer en sus celdas. En el siglo VI esta novedad del dormitorio común fue llevada esta vez a Oriente, donde Justiniano encargó a sus monjes bizantinos que durmieran en un dormitorio común para vigilarse unos a otros, siempre con un propósito «de honestidad y castidad»<sup>69</sup>; por lo que a la disposición justiniana le siguieron nuevas reglas que establecían que los monjes debían de controlarse durante el sueño, de ahí que al menos una vela permaneciera encendida durante la noche, para evitar las tentaciones. Finalmente, la idea del dormitorio común no terminó de resultar del todo acertada, y así vemos que en la Baja Edad Media, se volvería a las celdas individuales.

El lecho en el que reposaban era austero, quizá un jergón de paja o de cañas, puede que en la misma tierra, pero no puede pensarse en que se trate de un colchón. En el caso de los monjes pacomianos, por ejemplo, dormían sentados en sillas bajas de barro cocido<sup>70</sup>; en cualquier caso, lo que sí que estaba prohibido era extenderse del todo.

Con respecto al sueño, Antonio Linage<sup>71</sup> distingue dos características: la indumentaria y la duración. Sobre la primera, apenas había distinciones

---

<sup>67</sup> En LINAGE CONDE, A., *La Vida cotidiana de los monjes en la Edad Media*, Editorial Complutense, Madrid, 2007, p. 341.

<sup>68</sup> *Ibid*, p. 342.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> *Ibid*, p. 343.

<sup>71</sup> *Ibid*, pp. 343-347.

entre la que se llevaba de día y la llevada por la noche; aun así, en algunos casos estaba prohibido cambiarse de ropa, mientras que en otros, se debía usar para la noche la túnica que estuviera más usada; otras reglas sí defendían una diferenciación más clara entre la indumentaria de día y la de noche, por el temor a que las indumentarias del sueño hubieran quedado manchadas por poluciones nocturnas. En la Edad Media, lo general era dormir desnudos; pero puesto que los monjes interrumpían su sueño para acudir a la oración nocturna, les era más rápido hacerlo estando vestidos.

Por otra parte, el tiempo dedicado al sueño era escaso y variaba dependiendo de la época del año, ya que en verano se le dedicaba una media de cuatro horas, mientras que en invierno esta medida ascendía a ocho horas. Lo común era que el sueño se interrumpiera por la celebración del oficio nocturno y que después los monjes no volvieran a dormirse sino que ocuparan el resto del tiempo ya sea leyendo, orando, meditando o incluso trabajando. Podría considerarse que había una especie de guerra en contra del sueño, fuente de tentaciones para los monjes; así, Juan Clímaco<sup>72</sup> decía de él que era la misma imagen de la muerte, que además era un tiempo perdido y que no podría recuperarse ya y en el que también los monjes eran tentados a caer en la lujuria.

Es por ello que la vigilia tenía mejor aceptación en la vida monástica; aun así, también los teóricos eran conscientes de que el escaso descanso al que se sometían los monjes podía provocar cierta dispersión a la hora de celebrar los oficios, por lo que algunos lugares como en Lérins se les permitía a los monjes salir temporalmente del coro para desperezarse.

La vigilia se fomentaba a través de la celebración de los oficios nocturnos, ya que estos respondían a las horas canónicas más largas. Estos oficios nocturnos se hacían en intervalos de tres: cuando anochecía, se celebraba el de Completas, y en él una de las peticiones de su himno, el *Te lucis ante terminum*, era que los cuerpos quedaran impolutos ante los ataques de los demonios nocturnos; en el segundo tercio, se celebraban los Maitines, que eran los que interrumpían el sueño, y tras el cual rara vez se volvía al sueño; en último lugar, se da el Laude, en el que se agradecía que los cuerpos no se hubieran manchado durante el sueño. Al margen de los sueños, también se establecieron otro tipo de tareas para los monjes a fin de evitar que cayeran otra vez en el sueño; entre estas tareas, la *Regula de Ferreolo*<sup>73</sup> invitaba a los monjes a mantener la vigilia a través de la oración y la salmo-

---

<sup>72</sup> *Ibid*, p. 347.

<sup>73</sup> *Ibid*, p. 346.

dia cada uno en su cama, para así aprovechar la paz y soledad que la noche propiciaba.

Si bien la vigilia voluntaria estaba muy estimada y el empleo de ese tiempo para llegar a Dios a través de la oración y la meditación estaba muy extendido, también es cierto que algunos religiosos interpretaban sus sueños como revelaciones de Dios en las que les transmitía diversos mensajes; el más común era revelar la acechanza de la muerte, para que pudieran prepararse física y espiritualmente antes de su encuentro con Dios. También estos religiosos, y más en concreto religiosas, tuvieron experiencias extáticas con Dios a través del sueño recogidas dentro de la literatura mística. Este misticismo se denominaba *fruitio*<sup>74</sup>, la unión mística, y simbolizaba la contemplación divina en el lecho y el sueño.

Los primeros testimonios destacables de estas experiencias místicas se conservan desde finales del siglo XIII, siendo éstas interpretadas como símbolos de santidad entre las mujeres más devotas<sup>75</sup>, que eran las principales protagonistas de estas experiencias, y es a ellas a quienes se debe la interpretación de la *fruitio* como una metáfora de la unión de la amada (la devota que tiene esa visión) y el esposo (que en este caso sería Cristo) en el lecho. En esa unión, el lenguaje corporal supera a la voz y se vuelve exagerado, extático e incluso violento; el cuerpo femenino se convierte en el escenario en el que el alma, alejada del mundo gracias al silencio que otorga la soledad del lecho, contemplaba a Dios entre espasmos de fragilidad y fuerza física que parecían quebrar ese escenario. En estas contemplaciones, los gritos, chillidos y sollozos eran signos de esa contemplación elevada; a los que se les unía el llanto. Danielle Regnier-Bohler recoge la respuesta de Cristo cuando la mística Margery Kempe le pregunta el por qué de sus gritos y llantos incontrolables:

«Envío grandes lluvias y violentos aguaceros, y también pequeños chubascos. Ésta es la manera en que procedo contigo cuando Me place hablarte al alma. Como prenda de Mi amor por ti, a veces te doy ligeros llantos y lágrimas dulces; o bien, en prenda del deseo que me anima a verte comprender el dolor de Mi madre, te doy grandes gritos y chillidos, a fin de que la gracia de la que te doto atemorice a la gente y le inspire más compasión ante todo lo que ha sufrido por Mí»<sup>76</sup>.

El resultado de estas contemplaciones tan extremas era que las místicas quedaban en un estado cercano a la muerte. Además el lenguaje amoroso de

---

<sup>74</sup> RÉGNIER-BOHLER, D., «Voces literarias, Voces místicas», *Historia de las Mujeres en Occidente*, G. Duby y M. Perrot, Taurus, Madrid, 1992, vol. 2, p. 528.

<sup>75</sup> *Ibid*, p. 520.

<sup>76</sup> *Ibid*, p. 525.

esta contemplación junto con el éxtasis sensual que provocaban en el cuerpo de la «amada», trajo consigo la duda de si estas contemplaciones en realidad estaban inspiradas por Dios o procedían más bien del diablo; si retomamos el caso de Margery Kempe su sollozo, inspirado por Cristo como hemos visto en el fragmento anterior, hace atormentar al diablo.

Entre las místicas que destacaron en la Edad Media, además de Margery Kempe se pueden mencionar también a Hadewijch de Amberes, beguina que escribe entre 1220 y 1240 y de la que se conservan sus *Cartas*, *Visiones* y *Canciones*, en las que adopta las formas del amor cortés trovadoresco para expresar su íntima unión con Dios<sup>77</sup>; otras beguinas que también destacaron dentro de la mística fueron Marie d'Oignies, la imagen modelo de la unión con Dios e iniciadora del movimiento de las beguinas; Beatriz de Nazaret, que escribirá sobre las siete formas del amor, y describirá la unión íntima con Dios como la tempestad del alma, en la que esta intentará quebrar el corazón para salir de sí misma en el acto del amor y la *fruitio*<sup>78</sup>; y Mectilde de Magdeburgo, que escribió *La luz resplandeciente de la divinidad*<sup>79</sup>; y sobre todo, una de las mujeres más importantes, y no solo en el campo de la mística, va a ser Hildegarda de Bingen, mujer de frágil salud a la que asaltaban ya desde niña las contemplaciones de Dios. De ella vamos a recoger dos fragmentos que simbolizan los aspectos más significativos de estas visiones; el primero de ellos aparece en una carta escrita a Guibet de Gembloux en la que Hildegarda le escribe lo siguiente:

«La luz que veo no pertenece a un lugar. Es mucho más resplandeciente que la nube que lleva el sol [...] se me dice que esta luz es la sombra de luz viviente»<sup>80</sup>.

El otro fragmento, más significativo, aparece recogido en su obra cumbre, *Scivias*:

«Y he aquí que, a los cuarenta y tres años de mi vida en esta tierra, mientras contemplaba, el alma trémula y de temor embargada, una visión celestial, vi un gran esplendor del que surgió una voz venida del cielo diciéndome: Oh frágil ser humano, ceniza de ceniza, podredumbre de podredumbre: habla y escribe lo que ves y escuchas. Pero al ser tímida para hablar, ingenua para exponer e ignorante para escribir, anuncia y escribe estas visiones, no según las palabras de los hombres, ni según el entendimiento de su fantasía, ni según sus formas de composición, sino tal

<sup>77</sup> Véase HADEWIJCH DE AMBERES y BEATRIZ DE NAZARETH, *Flores de Flandes*, trad. Carmen Ros y Loet Stewart, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.

<sup>78</sup> En RÉGNIER-BOHLER, D., «Voces literarias, Voces místicas», p. 523. Véase también HADEWIJCH DE AMBERES y BEATRIZ DE NAZARETH, *Flores de Flandes*.

<sup>79</sup> En BUENO DOMÍNGUEZ, M.L., *Miradas Medievales. Más allá del hombre y la mujer*, Editorial Dilex, Madrid, 2006, p. 161.

<sup>80</sup> *Ibid*, p. 299.

como las ves y oyes en las alturas celestiales y en las maravillas del Señor; proclámalas como el discípulo que, habiendo escuchado las palabras del maestro, las comunica con expresión fiel, acorde a lo que este quiso, enseñó y prescribió. Así dirás también tú, oh hombre, lo que ves y escuchas; y escríbelo, no a tu gusto o al de algún otro ser humano, sino según la voluntad de Aquel que todo lo sabe, todo lo ve y todo lo dispone en los secretos de Sus misterios<sup>81</sup>».

#### 4. CONCLUSIONES

Recapitulemos todo lo expuesto: hemos visto que la noche pasa de simbolizar desde lo más simple, como es el hecho significativo del paso del tiempo, hasta todo el mundo complejo que se formula en torno a las figuras del diablo y de su séquito por excelencia, la bruja. Hemos visto también que la noche, como símbolo de paso del tiempo, ha sido el periodo establecido para el descanso y el ocio, debido principalmente a la ausencia de luz, que hacía más vulnerable al hombre y lo incapacitaba para realizar cualquier tipo de tarea; a este aspecto contribuyó también el escaso desarrollo de la iluminación, pues en los pueblos esta era escasa, limitada al fuego del hogar, y en las ciudades se fue desarrollando poco a poco.

Como tiempo de descanso y por la herencia de la Antigüedad, el hombre medieval necesitó dar respuesta a las imágenes que plasmaban sus sueños, pero la incipiente Iglesia, temiendo que estas prácticas más personales alejaran a la gente de su seno, intentó perseguir a estos paganos demonizando sus prácticas. Y demonizando no solo lo que la gente veía en sus sueños, sino también lo que creía en la oscuridad de la noche; todo ese mundo de aparecidos, antiguas diosas que visitan las casas de los humildes para traerles abundancia, horribles ejércitos de muertos que intentan arrastrar a los vivos, dio paso a la construcción ideológica que se realizó en torno a la figura de la Bruja. Si bien en los primeros momentos surgió como cabeza de turco para intentar dar una respuesta satisfactoria ante la Gran Peste de 1348, toda la construcción posterior dio paso a una histeria que perduró mucho más allá de los siglos medievales, llegando hasta los albores del siglo XVIII, y cuyas reminiscencias aún perduran en la imagen que tenemos de la bruja en la actualidad: aquella mujer, vieja y fea, pero que también puede transformarse en una mujer bella y joven, acompañada siempre de un gato negro, que vuela en una escoba y con un gran caldero en el que prepara sus extrañas pociones para causar el mal. Muchos se dejaron influir por la histeria, los vecinos se delataban unos a otros, la desconfianza era palpable y las

---

<sup>81</sup> En HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias: Conoce los Caminos*, trad. Antonio Castro Zafra y Mónica Castro, Editorial Trotta, Madrid, 1999, p. 15.

«cazas de brujas» provocaron la muerte de una ingente cantidad de personas.

Pero el hombre medieval también comprendió que es en la oscuridad donde mejor se puede apreciar la luz, y así vamos a encontrar en estos momentos los más bellos testimonios de esos encuentros tan vívidos con Dios, protagonizados principalmente por mujeres, en los que el lenguaje sexual se purifica a la par que se vuelve violento y exagerado, pues el cuerpo se convierte en el intermediario entre Dios y su «amada», y el alma de ésta queda completamente desnuda ante la visión de su «esposo». Ante estas visiones extáticas, hubo detractores que ponían en duda los orígenes sacros de estas visiones, mientras que otros las defendieron como las formas más simples y puras de contemplar a Dios, ya que en ellas, el alma se encontraba totalmente desnuda y libre de obstáculos para encontrarse directamente con Dios.



# LA CANCELLERÍA DE ALFONSO XI: DOCUMENTACIÓN Y ESCRITURA. UNA APROXIMACIÓN A TRAVÉS DE LOS FONDOS DE ÓRDENES MILITARES EN EL ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL

Érika López Gómez

**Resumen:** El reinado de Alfonso XI es uno de los más destacados en la Baja Edad Media peninsular. La acción de gobierno del *Justiciero* dará los primeros pasos hacia la Modernidad y, la grafía, como hija de su tiempo, no fue ajena a esta nueva dinámica. Es por ello que en este periodo, primera mitad del siglo XIV, la escritura gótica evolucionará hacia formas propias de etapas posteriores. Llegará con fuerza a las cancellerías y escribanías, las cuales serán objeto de transformaciones importantes dentro de su organización como oficinas de expedición documental, al mismo tiempo que se produce una incipiente, pero imparable, evolución de los tipos documentales bajomedievales.

**Palabras clave:** Alfonso XI, Archivo Histórico Nacional, Cancillería, Diplomática, Escritura gótica, Órdenes militares, Paleografía.

## THE CHANCELLERY OF ALFONSO XI: DOCUMENTATION AND SCRIPT. AN APPROACH THROUGH MILITARY ORDERS FUNDS IN THE NATIONAL HISTORICAL ARCHIVE

**Abstract:** The reign of Alfonso XI is one of the most prominent in the Late Middle Ages. This is when the *Justiciero* government action takes its first steps towards Modernity. Besides, the writing was not immune to this new dynamic and in this period the gothic writing would evolve into typical forms of the Modern Age. It would strongly arrive to the chancelleries and notaries, which also would suffer major changes within their organization as issuing offices documentary, whilst there is a nascent, but unstoppable, transformation of late medieval documentary types.

**Keywords:** Alfonso XI, National Historical Archive, Chancellery, Diplomats, Gothic script, Military orders, Paleography.

---

\* Entregado: 28/11/2011. Aceptación definitiva: 27/02/2012

## 1. INTRODUCCIÓN

No es fácil escoger un tema de investigación con el que comenzar a trabajar ya que existen muchos factores que, sin duda alguna, influyen a la hora de hacer una correcta elección. Alguno de ellos son los innumerables estudios realizados anteriormente y el hecho de que debe ser un trabajo inédito. Estos elementos hacen que este paso suponga una tarea bastante compleja, aunque no imposible, como se ha podido comprobar en las *I Jornadas de Investigación en Estudios Medievales Hispánicos*. El presente artículo, que lleva por título *La Cancillería en el reinado de Alfonso XI: documentación y escritura. Una aproximación a través de la documentación de las Órdenes Militares del Archivo Histórico Nacional*, es un ejemplo de ello.

La elección del tema responde a dos motivos claramente diferenciados. En primer lugar, he optado por trabajar desde el ámbito de la Paleografía y Diplomática por ser la ciencia hacia la que he orientado mi formación durante la Licenciatura en Historia. Mis primeras investigaciones, publicaciones y ponencias han estado todas centradas en estas ciencias y en esa dirección es en la que quiero seguir trabajando.

Por otro lado, dentro de los grandes reyes de la Edad Media peninsular es con *El Justiciero* con el que menos justicia ha hecho la bibliografía, valga el juego de palabras. Y es que pese a ser un reinado clave en muchos aspectos que a continuación introduciré someramente, los documentos publicados son mucho menos numerosos que los que se puede encontrar para otros mandatarios como Alfonso X o Pedro I.

La política de Alfonso XI pone, sin lugar a dudas, a la corona castellano-leonesa en una clara proyección hacia la Edad Moderna. Su acción de gobierno tuvo un gran impacto en su tiempo, pero más aún en siglos venideros por las reformas de gran calado que emprendió. En el ámbito social se observa una importante presencia de letrados en la administración, por fin se pone en marcha un nuevo código jurídico a través del Ordenamiento de Alcalá (1348), uno de los impuestos que mayores ingresos produce a la Hacienda Real es la alcabala y en el terreno militar se traban las más notables batallas desde Fernando III.

Desde una perspectiva diplomática, el reinado de Alfonso XI también dejó grandes cambios en cancillerías y escribanías. En este periodo se dan los primeros pasos hacia el nacimiento de nuevos tipos diplomáticos, como el mandato o provisión real, debido a las necesidades que impone la renovación burocrática estatal.

Por último, la relación de este monarca con las órdenes militares es clave para entender su reinado, puesto que ejercer el control sobre ellas fue una de sus principales preocupaciones. En este sentido destaca la figura del infante don Fadrique, hijo bastardo de *El Justiciero*, al cual designó maestro de la Orden de Santiago para aliviar las tensiones existentes con las órdenes tras la batalla del Estrecho.

Además, esta elección también es importante puesto que varios especialistas del Departamento de Historia Antigua, Historia Medieval, Paleografía y Diplomática de la Universidad Autónoma de Madrid tienen entre sus líneas principales de estudio las órdenes militares.

En definitiva, estos son los motivos por los que he elegido este ámbito de estudio. Para llevar a cabo la tarea de aproximación a los documentos del Archivo Histórico Nacional en los que queda patente la relación entre Alfonso XI y las órdenes militares se hace necesario comenzar por el estudio de las instituciones en las que se generaron (las cancellerías) y cómo estos se han ido transmitiendo hasta llegar a nuestros días.

A su vez ha habido un trabajo de corte paleográfico y diplomático más específico. Tras realizar una aproximación a nuevos tipos diplomáticos existentes en esta primera mitad del siglo XIV, se ha procedido al estudio de la grafía que protagoniza dichos documentos: la escritura gótica, incluyendo todos los debates epistemológicos acerca de la misma.

## 2. LA CANCELLERÍA: OFICINA DE EXPEDICIÓN DOCUMENTAL

Antes de entrar en detalle sobre qué es la Cancillería, cómo funciona, qué documentos emite, qué cambios se introducen en el reinado de Alfonso XI, se hace necesario presentar los motivos por los que se ha incluido en este breve artículo. Como ya se ha comentado en la introducción, para poder estudiar los documentos de una época determinada es importante conocer además del periodo en el que se producen, el órgano u órganos que los emiten, en este caso la Cancillería.

En primer lugar habría que responder a una pregunta fundamental, ¿qué es una cancellería? Tomando como referencia la definición de Torres Sanz es un

«organismo administrativo, de carácter burocrático y técnico, servido por varios oficiales (canciller, notarios y escribanos) cuyas funciones serían: realización de los documentos, control de la legalidad de los mismos, auten-

tificación mediante el sello, copiado en un registro y expedición. Era pues una secretaría única con competencias genéricas»<sup>1</sup>.

Sus orígenes como institución datan de época de doña Urraca, momento en que ya existía una primitiva estructura sobre la cual, posteriormente, se erige una auténtica burocracia. Alfonso X el Sabio le dará un importante impulso en su formación como órgano administrativo de gobierno<sup>2</sup>.

Con el tiempo se va a hacer cada vez más compleja al crearse nuevas oficinas, entre otras, la cancillería de la poridad<sup>3</sup> para posteriormente llegar, incluso, a identificarse con la Audiencia o Chancillería<sup>4</sup>. Para completar esta pequeña aproximación histórica, se hace imprescindible presentar un esquema general de cómo estaría organizada.

En la cúspide de la **Cancillería** se hallan:

– *El Canciller Mayor*. Es el máximo representante de esta institución. Tiene las funciones de custodia de los sellos reales, de los libros y de supervisar el registro y sellado.

– *El Canciller de la poridad*. Su cargo aparece fijado en las Partidas de Alfonso X el Sabio. Posee una relativa simetría con el canciller mayor y por su cercanía al rey —tiene bajo su custodia el denominado sello de la poridad— posee una gran influencia en la corte. Más tarde será desplazado por los secretarios generales, cargo que surgirá a partir del siglo XV.

– De una manera secundaria se sitúa la *Cancillería del Adelantado*, organismo que, como su propio nombre indica, emitía los documentos correspondientes al cargo del adelantado.

A continuación se encuentra la **notaría**. Ésta se compone de:

---

<sup>1</sup> Citado en PORRAS ARBOLEDAS, P.A., RAMÍREZ VAQUERO, E. y SABATÉ I CURULL, F., *La época medieval: administración y gobierno*, Istmo, Madrid, 2003, pp. 89-90.

<sup>2</sup> Los títulos XIX y XX de la Partida Tercera definen a los escribanos y cómo deben ser los sellos y los funcionarios encargados de custodiarlos. *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso X El Sabio*, Imprenta Real, Madrid, 1807, (facsimil), pp. 633-653.

<sup>3</sup> Riesco Terrero lo define como un órgano oficial —algunos lo llaman «menor» respecto del general— creado por reyes y papas (s. XIII—XIV) para la tramitación y expedición de la documentación particular y personal de dichas autoridades y, también, la oficial que por razón de su naturaleza y contenido secreto o confidencial requería especial seguridad y cautelas y un procedimiento de mayor rapidez, garantía y reserva. RIESCO TERRERO, A., *Vocabulario científico-técnico de Paleografía, Diplomática y ciencias afines*, B&A, Madrid, 2003, pp. 56-57.

<sup>4</sup> Este término hace referencia no sólo al lugar, edificio o sede material donde se impartía y hacía justicia sino también al tribunal unipersonal o colegiado de justicia: civil, militar, eclesiástica, etc., designado para oír y resolver apelaciones, causas, pleitos..., conforme a equidad y derecho, y de acuerdo con la delimitación territorial y jurisdiccional del mismo. *Ibíd.*, p. 27-28.

– *Notarios Mayores*. Son 4 y se corresponden con los arzobispos de León y Toledo, y los reinos de Castilla y Andalucía. Poseen competencias burocráticas —revisar los documentos o custodiar los libros y registros— y jurisdiccionales al estar presentes en las súplicas o peticiones de los súbditos ante el rey.

– *Notarios de la Cámara del rey*. Se encargan de la administración de las rentas y patrimonio real, y por tanto de las cartas de gracia y exención emitidas por el rey.

– *Notario público de la corte y de todos los reinos*. Fedatario a las órdenes del monarca creado por Fernando IV.

– *De los privilegios rodados*. Aparece a partir de Pedro I y su función, como su propio nombre indica, es refrendar uno de los documentos más solemnes de la cancellería.

Por último se encuentra la **escribanía**. Al frente se hallan los amanuenses cuyo número va aumentando con los años. Sus principales labores son la redacción de los documentos regios. Existían diversos tipos de escribanos:

– *De cancellería*. Los que están al frente de este organismo.

– *De cámara*. Los antecesores de los secretarios personales del monarca, figura que surgirá a partir del siglo XV.

– *De la poridad*. En su poder están los sellos por mano del canceller.

– *Judiciales*. Ejercían sus labores con los alcaldes de cada villa.

Con el paso del tiempo van a ir surgiendo diferentes oficios dentro de la Cancillería. Uno de los más destacados son los **secretarios**. Será una figura importante a partir del siglo XV, tal y como se ha comentado con anterioridad, por ser los más próximos al denominado secreto del monarca. También nacerán los **registradores**, los cuales se encargaban de registrar los documentos, los **selladores**, sus manos custodian los sellos —mayor, de la poridad, del consejo, etc.— y los **relatores y refrendarios**. Éstos nacen en 1385 y son secretarios reales, muchas veces eventuales.

## 2.1. La Cancillería Real

Para conocer cómo era la Cancillería en el reinado de Alfonso XI, se debe acudir a los estudios de Isabel Ostolaza Elizondo<sup>5</sup> y Esther González Crespo<sup>6</sup> además de las fuentes de esta época: los cuadernos de Cortes<sup>7</sup>. Así

---

<sup>5</sup> OSTOLAZA ELIZONDO, I., «La Cancillería y otros organismos de expedición de documentos durante el reinado de Alfonso XI (1312-1350)», *Anuario de Estudios Medievales*, 16 (1986), pp. 147-225.

<sup>6</sup> GONZÁLEZ CRESPO, E., «Organización de la cancellería castellana en la primera mitad del siglo XIV», *En la España medieval*, V (1986), pp. 447-470.

mismo, dentro de esta documentación, se observan dos etapas separadas por la fecha de 1325, momento en el que el *Justiciero* accede a la mayoría de edad.

La primera de ellas se corresponde, fundamentalmente con la época de regencia del rey niño caracterizada por ser un periodo de desórdenes, corrupción y anarquía debido a la pugna por hacerse con el control de la tutela del monarca entre dos facciones nobiliarias<sup>8</sup>. En las Cortes celebradas durante estos años las quejas de las ciudades y villas son constantes.

Si se atiende a la Cancillería, se observa que va a mantener la estructura de reinados anteriores, aunque el caos del que se ha hablado también va repercutir en su funcionamiento. En las citadas reuniones hubo varias referencias dignas de mención. Los demandantes solicitaron expresamente que los encargados de custodiar el sello no avalasen cartas blancas a discreción<sup>9</sup>. Por otro lado, estos mismos grupos exigieron que las llaves de acceso a la Cancillería fueran custodiadas por los tutores o el mayordomo real. Ambas solicitudes dan cuenta de una marcada corrupción que contribuía al aumento de la tensión entre las diversas facciones de poder<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, Rivadeneyra, Madrid, 1861, 6 tomos.

<sup>8</sup> La situación fue extremadamente delicada al no haber acuerdo entre ambos aspirantes. Por un lado se encontraba la reina doña María de Molina, mujer de Sancho IV, junto con su hijo el infante don Pedro, hermano de Fernando IV, abuela y tío de Alfonso XI. Por otro estaban el infante don Juan, hermano de Sancho IV, la reina Constanza y Juan Núñez de Lara. Los acontecimientos darán un giro inesperado cuando en la campaña de Granada contra los musulmanes, los infantes Juan y Pedro fallezcan. Doña María de Molina quedaba como única tutora por lo que un nuevo capítulo de intrigas se cierne sobre el reino. En esta ocasión, los candidatos eran el infante Juan Manuel, el infante don Felipe —hermano de Fernando IV y por lo tanto tío suyo—, y Juan el Tuerto, hijo del infante Juan. La *Gran Crónica* en su capítulo XLIX ilustra muy bien el estado de los reinos de Castilla y León en esta época: «Asi como la ystoria a contado los fechos que pasaron en los rreynos, deue contar el estado de la tierra en que guisa estaua en aquel tienpo; e dize que avia muchas rrazones e muchas maneras en la tierra por que las villas del rrey e los otros lugares del rreyno rresçibieron muy gran daño por lo qual eran destruydos: ca los rricos omes e los caualleros biuian de rrobos e de tomas que fazian en la tierra, e los tutores consentianselo por los aver cada vno de ellos en su ayuda». CATALÁN, D., «Capítulo XLIX: Del estado en que el rreyno estaua en esta sazón, e de los ynsultos e rrobos que se fazian en todo el rreyno, ansi en los lugares que tenian tutores como en los que no los tenian», *Edición crítica de la Gran Crónica de Alfonso XI*, Gredos, Madrid, 1976, tomo 1, p. 369.

<sup>9</sup> Fue práctica habitual la expedición de este tipo de misivas durante la minoría de edad del monarca castellanoleonés. «Las cartas blancas desde el punto de vista diplomático, podrían considerarse como cartas falsas, pues su expedición no se sometía a las normas de cancillería, aunque estuvieran validadas por el sello real. Por eso su cumplimiento no obligaba a las autoridades a las que iban dirigidas». OSTOLAZA ELIZONDO, I., «La Cancillería», p. 184.

<sup>10</sup> «... e que en la chançelleria que non aya otra llaue ninguna ssaluo las llaues de los tutores e la del mayordomo. Et aquellos que estas llaues touieren, que non sseellen ninguna carta sin vistas ssigunt que ffuere ordenado; et ssila sseellaren ssinon commo dicho es, quelos maten por ello». «Cortes de Carrión de 1317», *Cortes de los antiguos...* tomo I, p. 301.

En la misma línea hay que señalar una petición referida al estatus de los miembros de la Cancillería. Dado que la mayoría eran clérigos, se escudaban en dicha condición para no ser castigados por su mala praxis. Para solucionar esta eventualidad se propuso que los laicos pudieran ejercer algunos oficios dentro de la institución. Si bien las solicitudes descritas en el párrafo anterior fueron atendidas en mayor o menor medida, sobre este último punto no se hizo demasiado dado que los tutores arguyeron que aquélla era competencia del rey y por lo tanto ellos no tenían potestad para realizar modificación alguna<sup>11</sup>.

En las posteriores Cortes de Valladolid (1322), las quejas sobre el envejecimiento de los funcionarios y los abusos de poder se mantienen<sup>12</sup>. Sin embargo es notorio que, a pesar de que los tutores declinaron modificar una situación en la que la mayoría de los trabajadores de la Cancillería eran eclesiásticos, personas laicas comienzan a ejercer cargos dentro de ésta en detrimento de los clérigos.

Este hecho se va a mantener, e incluso a incrementar, durante la mayoría de edad de Alfonso XI, tal y como recoge Salvador de Moxó:

«En el reinado de Alfonso XI [...] aumenta el influjo de los expertos oficiales de la Corte regia en la esfera política. El mayor autoritarismo del soberano —consciente de sus objetivos— y su deseo de controlar y regular la vida del país, conducía inevitablemente a ello, a causa de la necesidad de disponer de ciertas personas de confianza con la que se actuara con mayor desenvoltura

---

<sup>11</sup> «*Et que en la chancelleria e en las notarias e en los seellos e en los otros offiçios que pertenescien ala chancelleria, que non y andudiesse clerigo que touiesse offiçio e que tirassemos ende los clerigos que agora y andauan, e aquellos aquien diessemos los offiçios que ssean lego e tales que ssean para ello e que sean dela hermandat, por que ssey en el offiçio algun yerro ffeziessen, que el Rey e nos que nos podamos tornar alos sus cuerpos e a todo lo que ouyeren, lo que non podemos ffazer a los perlados nin alos otros clérigos [...]. A lo de los clerigos rrespondemos quelos seellos del Rey que sson suyos para darlos aquien la su merçed ffuere et todos los offiçios que pertenescen alos seellos, e ssi algunos rreys dieron preuileios a arçobispos o a otros que esto quelo pudian ffazer por ssu vida, mas despues de ssus dias de aquel que libresn ffincaros los offiçios al otro Rey para darlos a quien el quisiese, e que assy lo vssaron siempre los rreys. Et nos cataremos tales offiçiales que pongamos y por que el sseruiçio del Rey ssea guardado e ssena para ello, que ssey nos guardassemos aquellos priuilleios, que meteriamos los offiçios del Rey dela ssu chancelleria en firmედუნბრე e que ssey assy lo non guardassemos, que non ffariammos commo buenos tutores que non podemos nin deuemos tirar al Rey, que non dé los offiçios dela su chancelleria aquien el touiere por bien e a quien entendiere que ssera mas su seruiçio*». «Cortes de Carrion de 1317», *Cortes de los antiguos...*, p. 301.

<sup>12</sup> Varias son las peticiones referentes a las personas que deben ocupar los oficios de la Cancillería, así como a la *validatio* de la documentación expedida por la Cancillería. «Cuaderno de las Cortes de Valladolid, otorgado por el infante D. Felipe a los concejos de Castilla, León y las Extremaduras, que le tomaron por tutor, en la era MCCCLX (año 1322)», *Cortes de los antiguos...* tomo I, cap., XLIII, pp. 338-339.

de la que era posible con los ricos-hombres y de la conveniencia de contar con administradores, juristas o diplomáticos expertos». <sup>13</sup>

Una vez Alfonso XI alcanza la mayoría de edad, paulatinamente se llegará a una situación más estable dentro del reino. Dentro de esta etapa podemos establecer dos momentos clave: antes y después de las Cortes de Madrid de 1329.

Durante el periodo previo, la acción política del monarca va a ir encaminada a la organización del reino, sobretodo de la Cancillería, y a la eliminación de la corrupción imperante en algunos cargos. En la Ordenanza de Medina del Campo (1328) <sup>14</sup> se van a tomar importantes decisiones referentes a esta oficina de expedición. Siguiendo el modelo impuesto por su padre, se definirán los cargos cancillerescos así como las funciones y cualidades específicas de cada uno de ellos.

«puede decirse que la ordenanza de Medina del Campo de 1328 es una de las más importantes del reinado de Alfonso XI. Refunde las disposiciones otorgadas en las Cortes anteriores y, desde el punto de vista diplomático, renueva la vigencia de la organización cancillerescas del tiempo de Fernando IV, aunque comienza a observarse algunas transformaciones en los oficios más importantes de la cancillería, sobre todo en el caso del canciller». <sup>15</sup>

Después de 1329 se abre un periodo de cambios que afectará a la organización cancillerescas y que asentarán las bases de su estructura en la Edad Moderna. Estas transformaciones sin duda están en consonancia con la concepción patrimonialista del poder y gobierno que adquiere Alfonso XI. Es en esta línea en la que no se mantendrá la continuidad hereditaria del cargo de canciller mayor de Castilla y León, el cual de manera sistemática recaía en los arzobispados de Toledo y Santiago. Las razones se pueden encontrar no tanto en cuestiones políticas, ya que los últimos eran de origen aragonés —don Juan de Aragón y don Jimeno de Luna— sino en lo que se ha apuntado antes: intento de centralización del poder regio.

Tras la designación de su hijo bastardo, don Pedro de Aguilar, en Toledo, no nombrará más cancelles mayores. Será el cargo de cancelle del rey, al recaer en personas de la confianza del monarca, el que en estos momentos tenga una mayor influencia sobre los asuntos de este organismo. Así en los últimos años del reinado, el título será de don Tello, también hijo de

---

<sup>13</sup> MOXÓ, S. DE, «La promoción política y social de los 'letrados' en la corte de Alfonso XI», *Hispania. Revista española de Historia*, 129 (1975), p. 7.

<sup>14</sup> RAH, *Colección Salvá*, 4. Visto en OSTOLAZA ELIZONDO, I., «La cancillería», p. 163.

<sup>15</sup> OSTOLAZA ELIZONDO, I., «La cancillería», p. 166.



doña Leonor de Guzmán. Lo mismo ocurre con el canciller de la poridad, cuyo cargo lo ejerce Ferrant Sánchez de Valladolid<sup>16</sup>.

Otra novedad importante la protagoniza la notaría mayor de los privilegios rodados<sup>17</sup>. Este organismo comienza a depender de la Cámara Regia y no tanto de la Cancillería. De este modo, tiene mayor control sobre la expedición de uno de los documentos más solemnes de esta época.

Como se ha podido comprobar en párrafos precedentes, hay dos momentos claramente diferenciados en la historia de la Cancillería de Alfonso XI. El primero de ellos es el periodo que abarca la minoría de edad del monarca, la cual se caracteriza por la inestabilidad y el mantenimiento de su estructura y cargos de épocas anteriores. Por otro lado, el segundo, fundamentalmente a partir del año 1329, supone la introducción de novedades (como la ocupación de algunos cargos por parte de los letrados, la desaparición de los cancilleres mayores de Castilla y León o el surgimiento del lugarteniente de los privilegios rodados) que van a modificar y sentar las bases de esta oficina de expedición de documentos de años posteriores.

## **2.2. La Cancillería de las órdenes militares**

«La Orden de Santiago, institución de carácter militar y religioso, poseedora de un extenso señorío territorial y con amplias competencias jurisdiccionales en sus territorios, se valió desde el principio de los documentos para su organización interna y para gobernar a sus miembros, a sus vasallos y administrar sus posesiones. [...] la escritura fue también un instrumento eficaz para forjar innumerables relaciones con el exterior, es decir, con los monarcas, con las autoridades eclesiásticas, con las órdenes militares y con otros señores».<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Calificado por Salvador de Moxó como el arquetipo de «letrado» ya que «fue uno de los primeros colaboradores de Alfonso XI cuando éste se hizo cargo del gobierno personal de su reino, el cual intervino como su emisario personal junto a los últimos tutores, el Infante don Felipe, don Juan Manuel y don Juan el Tuerto. Versado en la naciente técnica de la administración, dotado de condiciones para las negociaciones políticas y jurista al parecer eminente, Fernán Sánchez de Valladolid fue desde los orígenes del reinado un eficiente y leal servidor de la Corona, así como también un personaje influyente en el círculo político cortesano, formando parte del Consejo del Rey y alcanzando los puestos de Canciller del Sello de la Poridad y Notario mayor de Castilla». MOXÓ, S. DE, «La promoción política», p. 13-14.

<sup>17</sup> S. Martín Postigo realizó en 1975 un estudio sobre esta oficina cancelleresca en «Notaría Mayor de los privilegios rodados y escribanía mayor de los privilegios y confirmaciones en la cancellería real castellana» en *Actas de las I Jornadas de Metodología aplicada de las Ciencias Históricas. V. Paleografía y Diplomática, Santiago de Compostela*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1975, pp. 241-254.

<sup>18</sup> OSTOS SALCEDO, P., *La orden de Santiago y la escritura. El valor de la comunicación escrita en una orden militar. El establecimiento de 1440*, Universidad de León, León, 2008, p. 91.

La cita del párrafo anterior, aunque referida exclusivamente a la Orden de Santiago, es extrapolable al resto de las grandes órdenes militares de la Península Ibérica. Todas ellas, sin excepción, se dotaron de una cancellería con un funcionamiento similar al que esta misma institución tenía para la monarquía. Se trata de un tema complejo debido a la propia naturaleza de las órdenes militares. El doble carácter señorial y religioso, así como el enorme tamaño de la institución, quedan reflejados en la estructura organizativa a nivel general, y por ende en esta oficina de expedición documental.

Es de esta forma como Pilar Ostos Salcedo, para la Orden de Santiago distingue entre la Cancillería del Maestre y la Cancillería del Órgano Colegiado, referidas a las relaciones con otros entes —como monarquía o papado— y a asuntos internos —como reuniones en capítulo general— respectivamente.

A nivel general, tal y como se ha señalado en el apartado de la Cancillería de Alfonso XI, en un primer momento la pertenencia a esta organización estaba reservada a personas de carácter eclesiástico. Aún sin desmerecer cuestiones teológicas, es probable que este hecho también estuviese relacionado con que en el contexto sociocultural de la época el clero era prácticamente el único grupo social en el que estaba asegurada una formación mínima que abarcase lectura y escritura.

Esta situación cambiará con el tiempo siguiendo la línea marcada por la Cancillería Real. No obstante, aunque es a partir de inicios del siglo XIV cuando agentes laicos comenzarán a formar parte de la institución regia no será hasta bien entrado el siglo XV cuando se aprecie una entrada paulatina de legados y técnicos en la Cancillería del Maestre.

Si se atiende a la estructura, se puede establecer un esquema jerárquico muy similar a la Cancillería Real aunque con sus propias características:

- *El canciller del maestre*. Tiene su aparición a mediados del siglo XIV, consolidándose su figura más adelante.
- *Los escribanos* se encargaban de realizar el documento físico.
- *Los notarios*. Su función principal —sirven de intermediarios entre las autoridades que se relacionaban con la Cancillería y los escribanos— pone de manifiesto la paulatina burocratización de esta oficina de expedición
- *El secretario* surgirá con casi dos décadas de retraso respecto a la Cancillería Regia (primera mitad del siglo XV). También podía desempeñar otros cargos, como escribano público, notario o incluso poseer una encomienda.

— Entrado el siglo XV nacerán *otros oficiales* como: los contadores y letrados, que se encargan del control de la expedición de documentos; los registradores y selladores, que constataban la veracidad de los documentos; el contador mayor, que testimoniaba que el documento pasaba bajo su control; y el contador menor, que asentaba en los libros las escrituras expedidas.

### 3. TRANSMISIÓN Y CONSERVACIÓN DE LA DOCUMENTACIÓN

Tras un primer periodo en el que cada orden contaba con un lugar donde guardar la documentación acumulada con los siglos<sup>19</sup>, la creación del Consejo de Órdenes en el siglo XVI va a suponer un gran cambio al configurarse una red de archivos. Así distinguimos:

- *La Sede del Consejo de Madrid* donde se custodian el archivo de los oficios, de pruebas y el archivo secreto. En éste último se encuentra la documentación más preciada de este Consejo y en la que trabajó Francisco de Algoibar, haciendo un primer inventario<sup>20</sup>.
- *La sede de Toledo*, donde se guardan los archivos de los pleitos
- *Los Archivos Generales de las órdenes y el Archivo de pruebas*. Se encontraba en cada casa matriz.

Así las cosas, como la situación de los documentos en cada una de ellas no era satisfactoria se creó en 1721 una superintendencia de archivos en el Consejo. Ello supuso la reorganización de los fondos. Aunque se mantiene la estructura anterior nacen: el archivo de la Secretaría, los Archivos de las escribanías de cámara de cada orden y el Archivo Histórico de Toledo (denominado así por José Forada y Castán<sup>21</sup> a partir del siglo XIX) donde se guardaba el registro de los pleitos en los libros-matrícula.

Pero unos de los hitos más destacados y que van a dar lugar al nacimiento del futuro Archivo Histórico Nacional es la desamortización y, más adelante, la supresión de las Órdenes Militares y su Consejo —1868—. Como se ha visto, en este momento se produce el traslado de todos esos archivos a otras sedes hasta que a finales del siglo XIX se produce su ingreso definitivo en el jovencísimo Archivo Histórico Nacional. Por lo tanto el ingreso de la documentación de cada una de las órdenes se va a dar se la siguiente manera:

---

<sup>19</sup> La Orden de Santiago contaba con los archivos de Uclés y San Marcos de León; la Orden de Calatrava se hallaba en el sacro convento del mismo nombre, en la actual provincia de Ciudad Real; y la Orden de Alcántara en el Sacro Convento de San Benito.

<sup>20</sup> AHN, OOMM, Índices 82 y 83.

<sup>21</sup> Director del Archivo Histórico de Toledo desde 1869 hasta 1876.

- **Órdenes extranjeras.**

- *San Juan de Jerusalén, Lengua de Castilla.* Su sede es Santa María de Horta (Zamora). En un principio formaban parte del Archivo General Central de Alcalá (1877) en la llamada «sección histórica» pero tiempo después fueron trasladados al Archivo Histórico Nacional (1896). Existe también documentación de esta orden en otras secciones como Estado, Consejos y Fondos Contemporáneos.

- *Orden del Temple y Orden del Santo Sepulcro.* Con su extinción los bienes pasaron a la de San Juan. Para su estudio es necesario remitirse a los fondos de Castellania de Amposta.

- **Españolas.** Su organización es más compleja por la historia de cada una de ellas y por las circunstancias en que se trasladaron a Madrid.

- *Orden de Calatrava.* Su archivo sufrió muchos traslados: de Calatrava la Vieja a Calatrava la Nueva, de ahí al Palacio Maestral de Almagro y al desván de una notaría. A partir de aquí fue dividido entre el Tribunal Especial de las Órdenes y la Delegación de Hacienda de Ciudad Real. La parte de éste último pasó al AHN.

- *Orden de Santiago.* Sólo se encuentran los archivos de los conventos del Sancti Spíritus de Salamanca y San Marcos de León (1837), además del archivo general de la orden del convento de Uclés (legalmente desde 1850, realmente desde 1872).

- *Orden de Alcántara.* Hay custodiados escasos documentos.

Finalmente si atendemos a la organización de fondos medievales y a la sección concreta de Órdenes Militares, vemos que ésta pasó por varias fases:

- **1897-1899.** Es una época de tanteo y organización provisional lo cual da lugar a una contradicción. Aunque se crea la sección, no todos los fondos van a ser depositados allí, sino que serán repartidos por las secciones de Clero secular (Santo Sepulcro), Sigilografía, Códices y Cartularios y Heráldica (no existe actualmente). En definitiva, hay poco sentido archivístico al primar la concepción histórica de los grandes linajes y personajes.

- La **reorganización** de los documentos en colección diplomática e histórica nos hace pensar que la Escuela Diplomática decimonónica todavía estaba presente.

- **Principios del siglo XX.** Con la publicación de la primera Guía del Archivo Histórico Nacional, se puede apreciar que todos los fondos se reúnen en una sola sección aunque todavía perduran parte de los fon-

dos en las secciones de Códices y Sigilografía. En lo sucesivo no habrá cambios en su estructura organizativa.

— **En la actualidad** la documentación ha mantenido prácticamente la misma organización que en el periodo anterior. De hecho, muchos de los inventarios y catálogos consultados datan de esa época<sup>22</sup>.

Aunque algunos documentos —fundamentalmente los legajos— se encuentran guardados en cajas, la gran mayoría se microfilmaron para un mejor estado de conservación al ser uno de los fondos del Archivo Histórico Nacional más consultados.

Una de las últimas novedades introducidas es la posibilidad de realizar una reproducción digital de los documentos seleccionados. Aunque muchos de los fondos ya han sido introducidos en PARES (Portal de Archivos Españoles), esta sección, por hallarse en el citado formato de microfilm, será una de las últimas en estar disponible digitalmente.

En definitiva, como se puede observar, desde la creación de los documentos ha existido la necesidad de conservarlos. Los mecanismos para esto han ido evolucionando a través del tiempo, y en la actualidad se puede apreciar una doble perspectiva: por un lado, la apertura de los archivos a la sociedad y por otro que el trabajo con la documentación sirva para avanzar en el conocimiento, pero a su vez esté completamente asegurado la preservación del patrimonio documental para generaciones venideras.

#### 4. CAMBIO EN LOS TIPOS DIPLOMÁTICOS

Como se ha dicho en páginas precedentes, en la época de Alfonso XI se van a dar los primeros pasos hacia la Modernidad. Ya se ha visto cuáles son los más significativos cambios en su Cancillería, ahora es el momento de ver reflejados éstos en la documentación.

Para el análisis del cambio en los tipos diplomáticos se hace imprescindible hacer mención a los debates existentes desde antiguo en torno a si se debe considerar que es en este reinado cuando comienzan a darse las provisiones reales o a si es correcto llamar a las cartas plomadas, cartas de privilegios. Para ello las fuentes de la época pueden ofrecernos las respuestas necesarias.

##### 4.1. La provisión real

La provisión real es un tipo diplomático que ha suscitado una importante polémica: ¿nace en época del *Justiciero*? ¿Es el precedente de la real

---

<sup>22</sup> Es destacable que no hayan actualizado las firmas de los mismos en los catálogos consultados y sea necesario acudir a los jefes de sala para conocer la firma conveniente.

provisión? De lo que sí se está seguro es que es uno de los documentos esenciales en la Cancillería Real, junto con el privilegio rodado y, será, desde sus orígenes, el más utilizado en época moderna.

El paleógrafo Millares Carlo afirma que el mandato evoluciona hacia la provisión real, escrita en papel y con sello placado<sup>23</sup>. Por su parte Floriano Cumbreño comparte este mismo sentir no sin especificar que:

«aunque todos los autores están conformes en estimar que la provisión real data de los tiempos de Alfonso XI, y califican como mandatos a todos los documentos reales en papel anteriores a este monarca, puestos los unos a continuación de los otros, es tarea harto difícil señalar donde se encuentra la separación». <sup>24</sup>

Mientras, la diplomatista Ostolaza Elizondo duda:

«que se trate de un tipo documental evolucionado a partir del mandato del siglo XII, sino que, por el contrario pienso que se trata de un tipo diplomático nuevo que surge en el último tercio del siglo XIII. En efecto, la provisión no tiene que ver con el mandato promovido por iniciativa real, como es el caso de los clásicos mandatos surgidos en el siglo XII a imitación de los de la cancillería pontificia. La provisión es, por el contrario, un documento promovido a petición de parte». <sup>25</sup>

Además de todo ello, establece su «nacimiento» en el reinado de Fernando IV, siendo ampliado su uso en tiempos de su sucesor.

Como ya se ha dicho anteriormente, estaría realizada en papel con sello de cera placado, tal y como se recoge en el documento anejo (ilustración 1): *...mostróme una carta del muy noble rey don Alfonso, mío padre, que Dios perdone, escripta en papel et sellada con su sello de çera en las espaldas...* De todas formas es frecuente que se pida una nueva expedición en pergamino por la fragilidad o mal estado de conservación de la original.

Si se atiende a su estructura, la provisión real se inicia con un **protocolo inicial**. Éste está compuesto a su vez de:

- la **intitulación** completa del rey: *Don Alfonso por la gracia de Dios rey de Castiella, de Toledo, de León, de Gallizia, de Sevilla, de Córdoba, de Murçia, de Jahén, del Algarbe, de Algezira et sennor del condado de Molina*
- la **dirección** o a quien va dirigido. En muchos casos es doble: a quien se beneficia y quien queda obligado a cumplir lo explicitado. Así ocurre en el documento que se está analizando. Por un lado va dirigida a

---

<sup>23</sup> MILLARES CARLO, A., *Tratado de paleografía española*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983, vol. 1, p. 201.

<sup>24</sup> FLORIANO CUMBREÑO, A. C., *Curso general de Paleografía y Paleografía y Diplomática españolas*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1946, vol. 2, p. 528.

<sup>25</sup> OSTOLAZA ELIZONDO, I., «La Cancillería», p. 195.

*qual quier o a quales quier que ayan de coger o de recabdar en renta o en fieldat o en otra manera qual quier la fonsadera que nos agora dan en todas las villas et logares de los abadengos del nuestro sennorio; sin embargo el beneficiario es la Orden de Santiago y su maestre, el infante don Fadrique.*

— y finalmente la *salutatio* o cláusula de cortesía: *salut et gracia*.

El **núcleo documental** lo constituye el objeto del que es beneficiado el destinatario. Tras la **notificación** (*sepades que*) se presenta la querella junto con una petición de remedio. En el **expositivo**, don Fadrique pide a Alfonso XI que otorgue la exención del pago de fonsadera en los términos de la Orden de Santiago. En el **dispositivo** el rey lo valora y acepta (*et nos tovimoslo por bien*) y determina una serie de **cláusulas** sancionales: conminatoria —si no se cumple lo dispuesto obtendrá la ira regia y una multa pecuniaria—, testificación notarial (*de commo esta nuestra carta vos fuere mostrada o el traslado della signado commo dicho es et la cunplíeredes, mandamos so la dicha pena a qual quier escrivano público que para esto fuere llamado que dé ende al que vos la mostrare testimonio signado con su signo porque nos sepamos en cómo conplides nuestro mandado*) y cláusula de devolución (*la carta leyda, dádgela*).

Finalmente el **escatocolo** da cuenta de la data o fecha completa así como de quien ordenó expedir el documento y las suscripciones de los escribanos, notarios, visadores, etcétera.

#### **4.2. La carta plomada**

El tipo diplomático que se va a analizar aquí, presenta una serie de dificultades y polémicas que se van a intentar exponer en este artículo por su trascendencia en el ámbito que se está estudiando.

En primer lugar, Alfonso X en las Partidas denomina carta plomada a aquellas que presentan el sello de plomo y no son privilegios («*sello de plomo et cuerda de seda pueden poner en otras cartas que no llamen previllejos*»<sup>26</sup>). Los expertos diplomatas diferencian dos tipos según el comienzo del texto y el contenido del mismo:

— **Notificativas** si comienzan por la notificación (*Conosçuda cosa sea/ Conocida cosa sea/ Sepan quantos...*). A continuación la intitulación del monarca, seguido del objeto de concesión, para concluir con la cláusula de sanción, anuncio del signo de validación (sello de plomo), fecha y suscripciones.

---

<sup>26</sup> Partida III, título 18, ley IV: *En qué manera debe seer fechas las cartas plomadas. Las Siete...*, pp. 549-550.

– **Intitulativas** si lo realizan por la *intitulatio* (*Don X por la gracia de Dios rey de...*). Su tenor documental es prácticamente el mismo, la única diferencia existente es la acción jurídica recogida. Si en las notificaciones se concedía un privilegio, en las intitulativas se realiza un mandato.

Durante los reinados de Alfonso X, Sancho IV y Fernando IV ambas conviven de manera conjunta, aunque en los últimos años del *Emplazado* las intitulativas son más frecuentes que las notificaciones. Pero es en época de Alfonso XI donde las cartas plomadas y su estructura típica sufren ciertos cambios que han dado lugar a un debate: ¿desaparecen o se mantienen a pesar de las transformaciones?

Floriano Cumbreño afirma que «*parece ser que se extinguen con Alfonso XI durante el reinado del cual aun aparecen algunos ejemplares muy característicos*»<sup>27</sup>. Sin embargo, otros muchos autores, fundamentalmente diplomatas, entre ellos María Josefa Sanz Fuentes, catedrática de Ciencias y Técnicas Historiográficas en la Universidad de Oviedo, no piensan de igual manera. La denominación de «cartas de privilegio» a «las cartas plomadas» a partir del reinado de Juan I:

«no implica en sí misma una oposición entre ambos bloques, pues mientras que la primera —carta plomada— se basa en las características diplomáticas del documento, la segunda —carta de confirmación o de confirmación y privilegio— se basa en el contenido jurídico del mismo y, de hecho todas las cartas plomadas notificaciones desde el mismo momento de su aparición como tipo documental contienen la concesión de un privilegio, menor si se quiere, pero privilegio. De ahí que nos inclinemos por la denominación de carta plomada para todos ellos».<sup>28</sup>

En cualquier caso, el documento que se ha tomado como ejemplo (ilustración 2) presenta una estructura «híbrida» entre los dos tipos de cartas plomadas descritas en líneas anteriores por sus características.

Su comienzo lo marca la **intitulación** completa del monarca Alfonso XI: *Don Alfonso por la gracia de Dios rey de Castiella, de Toledo, de León, de Gallizia, de Sevilla, de Córdoba, de Murcia, de Jahén, del Algarbe et señor de Vizcaya et de Molina*. A continuación informa del destinatario de la carta (**dirección**) y cuál es el objeto de la acción jurídica (**dispositivo** y **expositivo**). En este caso concede a Vasco Rodríguez, maestre de la Orden de Calatrava, la villa de Ortixicar.

---

<sup>27</sup>FLORIANO CUMBREÑO, A. C., *Curso general...*, vol. 2, p. 526.

<sup>28</sup>SANZ FUENTES, M. J., «Tipología documental de la Baja Edad Media. Documentación real», *Archivística. Estudios básicos*, Diputación Provincial, Sevilla, 1981, pp. 247.



Más adelante se indica cuáles son las **cláusulas sancionales**, en este caso penal (la ira regia) y pecuniaria (mil maravedís de la moneda nueva). Finalmente, se introduce el tipo validación o sello que lleva la carta (*Et de-sto bos mandé dar esta mi carta seellada con mio seello de plomo*) seguido de la **fecha** y **suscripciones** del notario y funcionarios reales.

Teniendo en cuenta lo anteriormente descrito, se podría afirmar que existen unos cambios en la estructura de la carta plomada con respecto a las directrices marcadas por Alfonso X el Sabio en las *Partidas*, pero ¿podría hablarse de otro tipo diplomático? El contenido jurídico es exactamente el mismo aunque cambien las fórmulas que lo convierten técnicamente en una carta plomada notificativa o intitiativa.

## 5. LA ESCRITURA DE LOS DOCUMENTOS

El estudio de los caracteres de una grafía y su evolución a través del tiempo —uno de los principales ámbitos de trabajo de la ciencia paleográfica— tiene una importancia que trasciende más allá de lo artístico o de lo meramente relacionado con la tipología de la documentación.

Desde una perspectiva histórica, la realización de un análisis sistemático de la escritura lleva a obtener una serie de indicios que permiten la datación de un documento. A través de la evolución de los caracteres, los nexos de unión, las abreviaciones o cualquier otro elemento de los textos, y poniendo en relación documentos concretos con el contexto en el que se enmarcan, la Paleografía permite señalar el momento en el que un escrito fue realizado<sup>29</sup>.

Además, relacionado con esto último aunque con una entidad propia también cabe destacar que el análisis gráfico lleva también a falsar el documento. Dicho de otro modo, los resultados del estudio de la grafía son un elemento indispensable para comprobar la ingenuidad de los testimonios escritos<sup>30</sup>.

En este sentido, la Historia está llena de ejemplos en los que se ha buscado a través de documentación falsa la legitimación que no se podía obtener por otro modo. Quizá el caso más paradigmático sea la Donación de Constantino, cuya veracidad fue refutada a partir de un análisis lingüístico sistemático. Así, el estudio de la escritura puede ser determinante para dar por válido un texto o negarle la autenticidad, pero también para conocer el

---

<sup>29</sup> TORRENS, M. J., «La paleografía como instrumento de datación. La escritura denominada littera textualis», *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévales*, 20 (1995), pp. 345-380.

<sup>30</sup>Es interesante el artículo de SANZ FUENTES, M. J., «Aplicación de la crítica documental a un documento falso de Alfonso XI», *Anuario de Estudios Medievales*, 13 (1983), pp. 303-326.

nivel educativo del amanuense o la sociedad de la época en la que se ha escrito el documento.

### 5.1. La escritura gótica cursiva castellana

La escritura correspondiente a los documentos relacionados con Alfonso XI y su vinculación con las órdenes militares es la que se denomina gótica. Este nombre no responde a una relación real con los godos, sino que fue otorgado a posteriori por los humanistas ya que éstos consideraban que esta grafía se daba en el típico periodo denostado de la Edad Media: un tiempo gris, decadente, estancado, etcétera.

Sin embargo, esa idea no podía ser más errónea. Tal y como indica María del Carmen Álvarez Márquez<sup>31</sup> el contexto en el que surge la letra gótica (aproximadamente el siglo XII) es un momento en el que se están dando cambios importantes en todos los estratos de la sociedad del occidente europeo<sup>32</sup>. Además, la escritura, como hija de su tiempo, no fue ajena a esta nueva dinámica y en este periodo hace aparición una nueva grafía que llegará con fuerza a las cancillerías y escribanías de todo el continente europeo: la gótica.

A nivel peninsular este panorama también es válido, aunque como suele ser habitual su penetración es algo posterior cronológicamente. Se pueden distinguir con relativa nitidez dos zonas distintas a la hora de emplear de manera regular esta nueva forma escrituraria. La primera comprende la Normandía francesa, la zona meridional de las Islas Británicas, Centroeuropa y los Condados Catalanes. Más adelante el imparable proceso de expansión abarcará el occidente y el sur de Europa, llegando a cubrir la práctica totalidad de la Península Ibérica.

Una vez situado el contexto en el que surge la letra gótica se va a hacer una aproximación a las características de esta grafía y sus diferencias con las demás. Lo primero que hay que señalar, tal y como ya se ha apuntado, es que para la escritura se utiliza una pluma a bisel. Surge, por tanto, un nuevo instrumento scriptorio, lo cual va a ocasionar que las letras se ejecuten en varios tiempos, a través de los cuales se van a percibir distintos trazos y claroscuros.

---

<sup>31</sup> ÁLVAREZ MÁRQUEZ, M. C., «Escritura latina en la plena y baja Edad Media. La llamada 'gótica libraria' en España», *Historia, Instituciones, Documentos*, 12 (1985), pp. 377-410.

<sup>32</sup> Por ejemplo, entre otros muchos aspectos, a nivel estatal se está produciendo una dinámica de claro reforzamiento del poder de los monarcas. O desde un punto de vista económico es destacable el surgimiento por doquier de ferias y mercados, y de su mano se deduce un momento especialmente vital para el comercio y el artesanado.

A consecuencia de ello va a existir una marcada individualización respecto a las letras, aunque esto no implica que dejen de existir nexos. De hecho, como se va a ver más adelante algunas de estas uniones son especialmente características de la letra gótica, tales como la unión de las letras «s» y «t».

Pero, sin duda, el elemento diferenciador de esta grafía son las denominadas reglas de Meyer. Se trata de un conjunto de normas enunciadas en el siglo XIX que ponen de manifiesto los principales rasgos de esta escritura:

– La primera de estas normas es la unión de curvas contrapuestas. Dicho de otro modo, toda letra con curva abierta hacia la derecha atrae a su vez a otra con curva contrapuesta. Por ejemplo, la «c» o la «t» van a formar una unión con la letra «o» muy representativa de la gótica.

– Otra de estas normas señala que la «d» va a ser sustituida por una «d» uncial. Este cambio va a ser progresivo desde que surge la escritura gótica hasta su consolidación en el siglo XIII.

– Esta transformación va a ser similar a la de la letra «r». Hasta entonces habían convivido dos tipos de «r»: la recta o de martillete y la redonda. Con la llegada de la gótica tendrá un mayor peso específico esta última, ya que será la que siempre se escriba tras letras curvas como «o», «b» o «p».

Aunque a nivel estricto no forma parte de las normas de Meyer, ya que no fue expresada por el especialista, cabe señalar una cuarta directriz enunciada por Giovanbattista Verini en el siglo XVI, y que fue falsada por Zamponi. Esta norma afirma que «cuando el último trazo de una letra termina sobre la línea superior de escritura y la letra siguiente presenta un trazo de arranque sobre esta misma línea, este se elide». <sup>33</sup>

En cuanto a las abreviaturas, los amanuenses van emplear:

– Las **notae communes**. Se caracterizan por la colocación de una línea sobre una letra significando, generalmente, la omisión de una nasal «m» o «n» o de una vocal «e».

– Las **abreviaturas por suspensión** en las cuales se suprime las últimas letras de una palabra. Suelen presentar signos de abreviación generales, como la línea sobrepuesta.

– Las **abreviaturas por contracción** o síncope provenientes de los *nomen sacra*. Es un sistema más perfecto y fácil de desarrollar que las realizadas por suspensión ya que se eliminan las letras centrales de la

---

<sup>33</sup> TORRENS, M. J., «La paleografía», p. 354.

palabra y se mantienen solo las más representativas. Aún así se pueden encontrar **contracciones puras** en las cuales están representadas la primera y/o última letra de la palabra (e = est) , o **contracciones mixtas** donde aparecen más de la primera y última letra (xpo = Christo, Ihu = Iesu)

– También son frecuentes las abreviaturas que utilizan el **sistema tironiano**, llamado así por Tulio Tirón, liberto y escriba de los discursos de Cicerón. Éste compendió una serie de *notae communes* que, aunque en un principio superaban las 5000, en la Edad Media se reducen significativamente y casi siempre ligadas a una letra.

Una vez vistas las características más destacables de la escritura gótica, hay que señalar que quizá sería más correcto hablar de «escrituras» que de «escritura». Dicho de otro modo, al ser una grafía presente en un ámbito geográfico y cronológico tan extenso existen diversas variedades que permiten distinguir distintos subtipos de grafía gótica. Esta situación ha sido estudiada por diversos paleógrafos a lo largo de la historia y ha dado pie a otra de las grandes controversias de la disciplina.

El primer intento sistematizado de dar respuesta a esta problemática data del segundo cuarto del siglo XX. Fue en 1935, en el seno del I Coloquio Internacional de Paleografía, cuando a iniciativa del *Centre National de la Recherche Scientifique* se trató de poner sobre la mesa una terminología adecuada para cada uno de los tipos gráficos existentes. Sin embargo, no se llegó a ningún acuerdo aceptado por la mayoría de los presentes y por ende no se fijó estandarización alguna.

Aproximadamente veinte años más tarde, a mediados de la década de los 50, Gerard Isaac Lieftinck realizó un segundo intento, esta vez con más éxito. Tras el análisis de un gran número de manuscritos de la zona de Renania y los Países Bajos, elaboró una terminología para la escritura gótica libraria. Este estudioso siguió la línea marcada por Bernard Bischoff, paleógrafo que sorprendió a sus contemporáneos por su capacidad para datar documentos a partir de su escritura.

El caso español es especialmente representativo por el desencuentro existente entre sus especialistas. El primer intento que hubo de establecer una clasificación sistemática vino de la mano de Ángel Canellas, que utilizando como referencia la propuesta de Lieftinck la adaptó al contexto peninsular.

Al tratarse de una adecuación distingue entre textual, notular, cursiva e híbrida. Dentro de cada una de éstas diferenció, además, distintos tipos en función del *ductus* de la escritura<sup>34</sup>:

- Textual
  - Caligráfica
    - Fracturada
    - Redonda
    - Cancilleresca
  - Corriente
- Notular
- Cursiva
  - Formata
  - Librería
  - Corriente
    - Cortesana
    - Aragonesa
    - Procesal
    - Redondilla
    - Encadenada
- Híbrida
  - Formada
  - Textual
  - Librería
  - Corriente

La propuesta de Canellas no estuvo exenta de críticas. Especialistas como Álvarez Márquez o Gurruchaga Sánchez<sup>35</sup> afirmaron no entender el motivo de incluir el adjetivo «fracturada», ya que según ellos se trata de una característica implícita en toda la escritura gótica. Otro tanto sucede con el término «redonda», puesto que argumentan que si una cosa es fracturada no puede ser redonda al mismo tiempo. No obstante, reconocen que sí es cierto que en esta grafía los trazos son más suaves en su ejecución, es decir, no son tan angulosos.

Tampoco están de acuerdo con el término «librario», puesto que consideran mucho más adecuado el «textual» utilizado por Lieftinck. Además, la nomenclatura de «híbrida textual» e «híbrida librería» no tiene diferencia-

---

<sup>34</sup> ÁLVAREZ MÁRQUEZ, M. del C., «Escritura latina», p. 395. Aunque Álvarez Márquez hace varias críticas, considera que es una clasificación correcta. Así lo muestra en el estudio citado en el que sigue fundamentalmente la línea marcada por Canellas y Lieftinck.

<sup>35</sup> GURRUCHAGA SÁNCHEZ, M., «La nomenclatura de las escrituras góticas cursivas castellanas en la manualística al uso. Un repaso crítico», *Signo: revista de historia de la cultura escrita*, 6 (1999), pp. 241-252.

ción semántica. Por tanto, proponen hablar de un nuevo concepto: híbrido cursivo.

En 1983 uno de los paleógrafos españoles más reconocidos, Agustín Millares Carlo, en su *Tratado de Paleografía Española*<sup>36</sup> realiza una clasificación de la escritura gótica. El autor tomó como referencia la realizada en 1946 por Floriano Cumbreño, diferenciando una gótica caligráfica perfecta o fracturada, una gótica redonda o semigótica, una gótica bastarda y una gótica cursiva. Esta última, a su vez, dará lugar a la precortesana, la cortesana y la procesal.

Al margen de estudios sistemáticos sobre toda la Península Ibérica, también existen propuestas específicas para ámbitos geográficos concretos. Por ejemplo, Josefina y María Dolores Mateu Ibars llevaron a cabo un estudio únicamente sobre el reino de Aragón<sup>37</sup>.

En definitiva, se puede apreciar que el estudio y la clasificación de la letra gótica es una cuestión sumamente problemática. En las páginas precedentes se han presentado sólo algunas de las muchas propuestas que existen sobre las mismas a nivel europeo y peninsular, aunque la mejor muestra de las complicaciones que ofrece esta grafía viene de la mano de los documentos. La frase de Agustín Millares Carlo es un resumen perfecto del estado de la cuestión: «Los intentos de clasificación resultan estériles»<sup>38</sup>. Otra frase al respecto, mucho más completa y explicativa, afirma que

«el problema de la terminología paleográfica es un problema real y complejo, pero sustancialmente empírico y subjetivo, que debe ser resuelto eligiendo la terminología que parezca mejor fundada científicamente y más adaptable al material sobre el que se trabaja»<sup>39</sup>.

Una vez vista la problemática existente en torno a la nomenclatura de la escritura gótica, se hace imprescindible comprobar tales discusiones en la práctica. Para ello se han analizado diversos documentos pertenecientes a los fondos de la sección de Órdenes Militares del Archivo Histórico Nacional circunscritos a la época que se está tratando, el reinado de Alfonso XI (1312-1350). Dos de estos escritos se corresponden con los citados privilegio real y carta plomada.

Como se puede observar en las ilustraciones, están escritos en gótica cuyo ductus puede ser más o menos cursivo. El interrogante que se plantea

---

<sup>36</sup> MILLARES CARLO, A., *Tratado de...*

<sup>37</sup> MATEU IBARS, M. D. y J., *Colectánea paleográfica de la Corona de Aragón. Siglos IX-XVIII*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1980.

<sup>38</sup> MILLARES CARLO, A., *Tratado de...*, p. 191.

<sup>39</sup> ÁLVAREZ MÁRQUEZ, M. C., «Escritura latina», p. 397.

es ¿dónde se podrían clasificar cada una de estas grafías? ¿Littera cursiva formatta? ¿Cursiva corriente cortesana? Ó ¿Híbrida formada?

Si hay algo que se ha aprendido en las materias de Paleografía y Diplomática a lo largo de la licenciatura y del citado Máster, es que cada amanuense presenta una determinada forma de escribir y por lo tanto cada letra o palabra que traza, a pesar de pertenecer a una categoría gráfica concreta, es única, tal y como ocurre en la actualidad.

Millares Carlo afirma sobre la escritura de este periodo, primera mitad del siglo XIV: «se presenta comprendida entre dos extremos, pues va, desde una cursiva bien definida a una letra caligráfica, poco diversa de la empleada en los privilegios rodados, pasando por estadios semicursivos o minúsculos con injerencias cursivas más o menos acentuadas».<sup>40</sup>

El primer ejemplo de escritura **gótica** que se va a analizar es la denominada **de privilegios o minúscula diplomática**. Su nombre, como puede aventurarse proviene por ser la que se emplea en este tipo documental, uno de los más solemnes de la Cancillería regia. Fue el padre Terreros en su obra *Paleographia española*<sup>41</sup>, quien acuñó esta terminología en el siglo XVIII y a pesar de haber demostrado su anacronismo, sigue siendo utilizada por algunos especialistas. Otros, como Millares Carlo, prefieren el nombre de minúscula diplomática.

Desde su nacimiento, aproximadamente en el siglo XIII, hasta su desaparición, siglo XVI, va a sufrir escasas modificaciones. Este hecho está fundamentado en dos elementos: el uso para el que están destinadas y por que los amanuenses que la trazan están especializados en ella. En la época de Alfonso XI este tipo de letra se reserva a la documentación más solemne: diplomas en pergamino, privilegios rodados y algunas cartas de confirmación y merced.

Como se puede observar en la ilustración 3, es una escritura tipificada, sometida a unas normas fijas, de pequeño módulo aunque astiles acentuados y ductus posado. A diferencia de otras góticas, ésta muestra sus letras bien diferenciadas unas de otras, por lo que los nexos no son frecuentes, tan sólo el ya apuntado de s+t.

Atendiendo a las letras más características, podemos destacar:

- La **a** presenta un capelo poco desarrollado.
- La **c** y la **t** se diferencian sin ninguna dificultad, pues esta última acentúa algo más su trazo medio.

---

<sup>40</sup> MILLARES CARLO, A., *Tratado...* pp. 200-201.

<sup>41</sup> TERREROS Y PANSO, E., *Paleographia Española*, Joachin Ibarra, Madrid, 1758.

- La **d** es de tendencia uncial y alarga, a veces en demasía, su astil.
- La **g** tiene propensión a cerrar su ojo mientras que el caído se incurva hacia la izquierda no bajando de la línea de renglón.
- La **s** se presenta alta tanto a principio como en medio de palabra, mientras que al final es de doble curva. Se diferencia claramente de la **z** ya que ésta asimila su apariencia a un **5**.

Como ya se apuntó anteriormente, las escrituras pueden presentar estados intermedios entre una grafía sentada y una rápida. En este caso se denominan **semicursivas**, evolución lógica de una escritura posada hacia una más rápida. En la relación del binomio ojo-mano, es el segundo elemento el que predomina sobre el primero, pero nunca sin perder la legibilidad de la letra.

Los documentos son muy variados, fundamentalmente cartas o cualquier otro tipo diplomático considerado «menor», pues un amanuense no realizará un privilegio o un mandato en este tipo de escritura por lo que ello implicaría: falta de autoridad. Si se observa es de módulo más ancho que alto y la grafía combina caracteres «redondos» y caracteres «rectos y angulosos». Ello se aprecia mejor si se analizan las letras de este alfabeto:

- El capelo de la **a** es corto, sobrepasando en escasas ocasiones el cuerpo. En su acepción mayúscula presenta elementos propios de la gótica cursiva al doblar su primer trazo.
- El astil de la **b** o bien se incurva a la derecha o bien concluye recto.
- Situación parecida ocurre con la **d**, cuyo astil puede incurvarse a la izquierda o crear un bucle para unirse a la letra siguiente.
- Tanto la **f** como la **s alta** se presentan simples o dobles.
- El caído de la **g** tiende hacia la izquierda. Lo mismo ocurre con los de la **x** y la **y**, pero no así con la **p** y la **q** que caen rectos de la línea de renglón.

Por último, y en contraposición a la escritura posada y sentada se halla la **gótica cursiva**, trazada al correr de la mano. A diferencia de lo que se pueda pensar, este tipo de grafía no estaba únicamente circunscrita a los documentos de menos entidad diplomática, sino que ya, desde el siglo XIII, va a ser utilizada para la escritura de códices redactados en romance, y posteriormente en castellano. Sus rasgos diferenciadores son:

- Tendencia de los caídos a subir por la izquierda, volteando hacia la caja de renglón e incluso sobrepasarlo.
- Escritura de pequeño módulo pero astas muy desarrolladas.
- Debido a su carácter cursivo, las letras se unen entre sí dentro de una misma palabra.



— Gran número de abreviaturas.

Dentro de la escritura gótica cursiva se encuentra la gótica de «albalaes». La nomenclatura, proviene, al igual que la letra de «privilegios», del padre Esteban Terreros pues era la que «ya desde el siglo precedente se usaba en los albalaes, cédulas, órdenes y cartas de menos importancia de los reyes y en las cartas misivas, instrumentos y comercio común de los vasallos». <sup>42</sup>

El debate suscitado en torno a su correcta denominación es amplísimo, ya que el término albalaes la circunscribe a un determinado tipo documental que, aunque ya existía, no fue hasta el reinado de Pedro I en que se incorpora definitivamente a la Cancillería Real con ese nombre. No es el objeto de este artículo presentar todas y cada una de las discusiones habidas a lo largo de estos años en torno a ello, pues Blas Casado Quintanilla ya escribió sobre esto presentando incluso una hipótesis para su terminología <sup>43</sup>.

Lo que sí es indiscutible es que se trata de una escritura gótica cursiva, la cual presenta unos rasgos diferenciadores de la anteriormente descrita, motivo por el que se ha querido presentar separadamente. Si se atiende a las letras más singulares de la escritura de «albalaes» destacan:

- La **c** y la **t** suelen confundirse.
- La **d** se une por arriba a la siguiente letra mediante una vuelta de su último trazo.
- La **f** y la **s alta** duplican sus caídos y los voltean hacia la izquierda.
- La cabeza de la **g** se presenta en forma de u cuya recta superior o trazo de cierre se une a la siguiente letra.
- En ocasiones el caído de la **r** va muy por debajo de la línea de renglón.
- La **v** con su primer trazo alargado se puede confundir con una **b** abierta.
- La **z**, con forma de numeral 5, se diferencia claramente de la **s de doble curva**.

## 6. CONCLUSIÓN

Como se ha podido observar a lo largo de estas páginas, Alfonso XI es un personaje clave para la historia de la Baja Edad Media. No se va a volver a incidir en los aspectos políticos, económicos, sociales o culturales, los cua-

---

<sup>42</sup> TERREROS Y PANSO, E., *Paleographia...*, p. 57.

<sup>43</sup> CASADO QUINTANILLA, B., «Notas sobre la llamada «letra de albalaes»» en *Espacio, tiempo y forma*, Serie III, Historia Medieval, t. 13 (1996), pp. 327-345.

les han sido tratados en las páginas precedentes, sino en la importancia de esta época y este reinado desde el punto de vista paleográfico y diplomático.

Un primer acercamiento a las oficinas de expedición, tanto regia como de las órdenes militares, ha mostrado los cambios introducidos y las repercusiones que tendrá en años venideros. A lo largo del artículo también se ha puesto el foco de atención en los lugares donde la documentación ha sido guardada o custodiada hasta nuestros días.

Sin este marco teórico es imposible comprender la estructura y tipología de los documentos que se van a trabajar posteriormente. Gracias al estudio de su forma, se ha podido comprobar qué nuevos tipos documentales comienzan a surgir durante el reinado de Alfonso XI. Valga como ejemplo significativo la carta plomada o la provisión real que se han presentado en páginas precedentes. Por último, con el análisis de la grafía se pone de manifiesto la evolución clara de la escritura hacia letras propias de la Edad Moderna.

En definitiva, a partir del acercamiento a la época de Alfonso XI desde una perspectiva cronocultural, aunque también paleográfica y diplomática, se ha puesto de manifiesto que el estudio de Alfonso XI y su relación con las órdenes militares a partir de la documentación que ha llegado a nuestros días es un campo de investigación viable, justificado por la importancia del tema pero también por lo poco que ha sido explorado.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ MÁRQUEZ, M. C., «Escritura latina en la plena y baja Edad Media. La llamada 'gótica libraria' en España», *Historia, Instituciones, Documentos*, 12 (1985), pp. 377-410.
- CASADO QUINTANILLA, B., «Notas sobre la llamada «letra de albalaes»», *Espacio, tiempo y forma, Serie III, Historia Medieval*, t. 13 (1996), pp. 327-345.
- *Corona de Castilla: Documentos de la Orden de Calatrava expedidos durante los tres últimos maestrazgos (1445-1489). Estudio diplomático*, UNED, Madrid, 1997.
- CATALÁN, D., *Edición crítica de la Gran Crónica de Alfonso XI*, Gredos, Madrid, 1976, 2 tomos.
- Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, Rivadeneyra, Madrid, 1861, 6 tomos.
- DUBY, G., *La época de las catedrales. Arte y sociedad. 980-1420*, Cátedra, Madrid, 1997, 3ª ed.
- ERLANDE-BRANDENBURG, A., *La Catedral*, Akal, Madrid, 2006, 2ª ed.
- FLORIANO CUMBREÑO, A. C., *Curso general de Paleografía y Paleografía y Diplomática españolas*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1946, 3 vol.
- GIMENO BLAY, F. M., «De scriptura gothica: algunos ejemplos a propósito de sus inicios en la Península Ibérica», *Scriptorium*, XLVII (1993), vol. 2, p. 115-126.
- GONZÁLEZ CRESPO, E., «Organización de la cancellería castellana en la primera mitad del siglo XIV», *En la España medieval*, V (1986), pp. 447-470.
- GURRUCHAGA SÁNCHEZ, M., «La nomenclatura de las escrituras góticas cursivas castellanas en la manualística al uso. Un repaso crítico», *Signo: revista de historia de la cultura escrita*, 6 (1999), pp. 241-252.
- Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso X El Sabio*, Imprenta Real, Madrid, 1807, (facsimil).
- MARTÍN POSTIGO, M. S., «Notaría Mayor de los privilegios rodados y escribanía mayor de los privilegios y confirmaciones en la cancellería real castellana», *Actas de las I Jornadas de Metodología aplicada de las Ciencias Históricas. V. Paleografía y Diplomática*, Santiago de Compostela, Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1975, pp. 241-254.
- MATEU IBARS, M. D. Y J., *Colectánea paleográfica de la Corona de Aragón. Siglos IX-XVIII*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1980, 2 vol.
- Millares Carlo, A., *Tratado de paleografía española*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983, 2 vol.
- MOXÓ, S. de, «La promoción política y social de los 'letrados' en la corte de Alfonso XI», *Hispania. Revista española de Historia*, 129 (1975), pp. 5-29.
- OSTOLAZA ELIZONDO, I., «La Cancillería y otros organismos de expedición de documentos durante el reinado de Alfonso XI (1312-1350)», *Anuario de Estudios Medievales*, 16 (1986), pp. 147-225.

- OSTOS SALCEDO, P., *La orden de Santiago y la escritura. El valor de la comunicación escrita en una orden militar. El establecimiento de 1440*, Universidad de León, León, 2008.
- OSTOS SALCEDO, P. Y SANZ FUENTES, M. J., «Corona de Castilla. Documentación real. Tipología (1250-1400)», MARQUÉS, J., *Diplomatique royale au Moyen Âge. XIIIe-XIVe siècles. Actes du colloque*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Oporto, 1996, pp. 239-272.
- PORRAS ARBOLEDAS, P. A., RAMÍREZ, E. Y SABATÉ I CURULL, F., *La época medieval: administración y gobierno*, Istmo, Madrid, 2003.
- SANZ FUENTES, M. J., «Aplicación de la crítica documental a un documento falso de Alfonso XI», *Anuario de Estudios Medievales*, 13 (1983), pp. 303-326.
- «Tipología documental de la Baja Edad Media. Documentación real», *Archivística. Estudios básicos*, Diputación Provincial, Sevilla, 1981, pp. 247.
- SANZ FUENTES, M. J. Y CALLEJA PUERTA, M. (COORDS.), *Las escrituras góticas desde 1250 hasta la imprenta*, VII Jornadas de la Sociedad Española de Ciencias y Técnicas Historiográficas, Oviedo, 18 y 19 de junio de 2007, Universidad de Oviedo, Oviedo, 2010.
- SIMSON, O. V., *La catedral gótica. Los orígenes de la arquitectura gótica y el concepto medieval de orden*, Alianza, Madrid, 1986.
- RIESCO TERRERO, A., *Vocabulario científico-técnico de Paleografía, Diplomática y ciencias afines*, B&A, Madrid, 2003, pp. 56-57.
- TERREROS Y PANSO, E., *Paleographia Española*, Joachin Ibarra, Madrid, 1758.
- TORRENS, M. J., «La paleografía como instrumento de datación. La escritura denominada littera textualis», *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévales*, 20 (1995), pp. 345-380.

8. APÉNDICE DOCUMENTAL

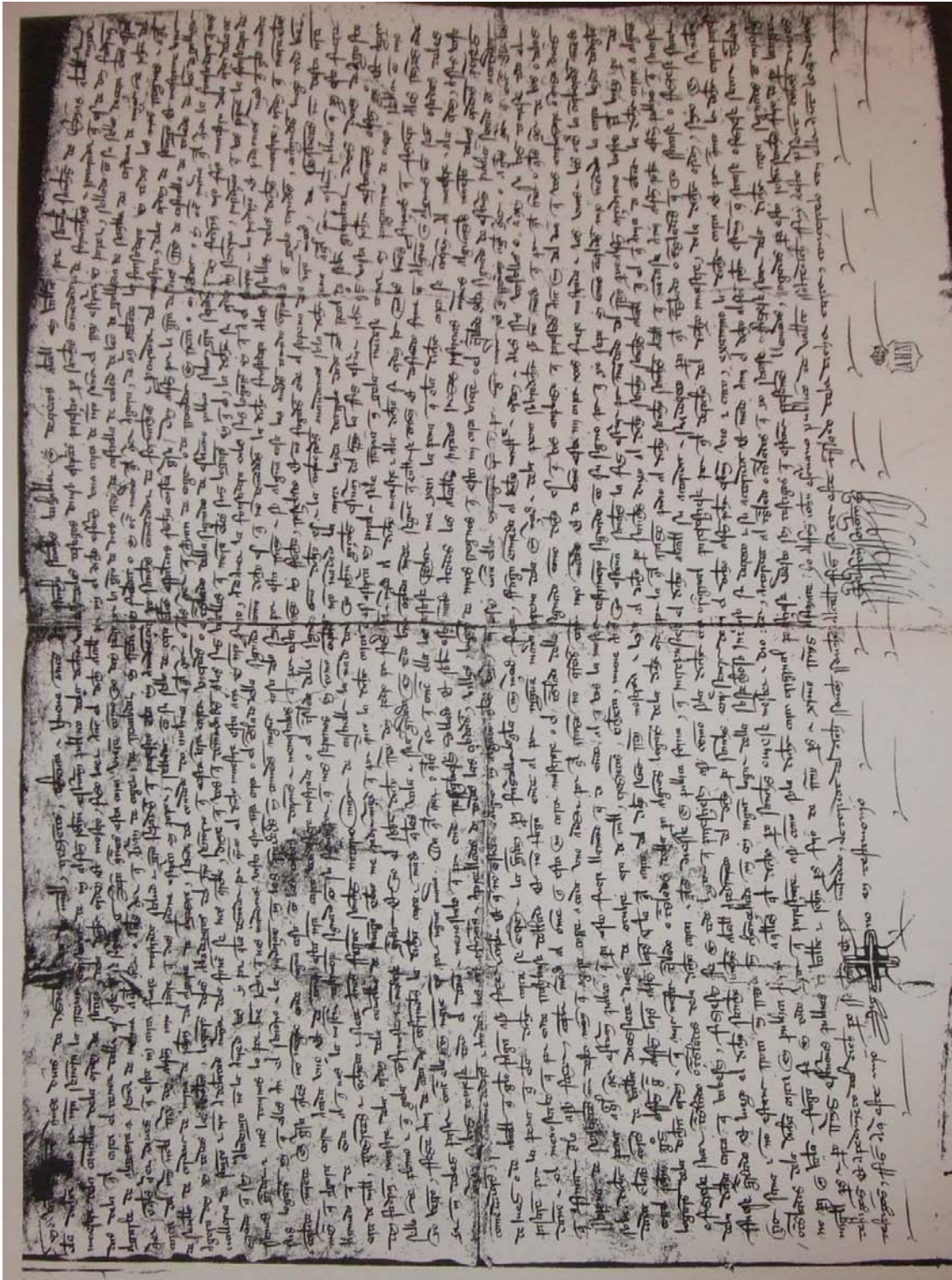


Ilustración 1. Provisión real.

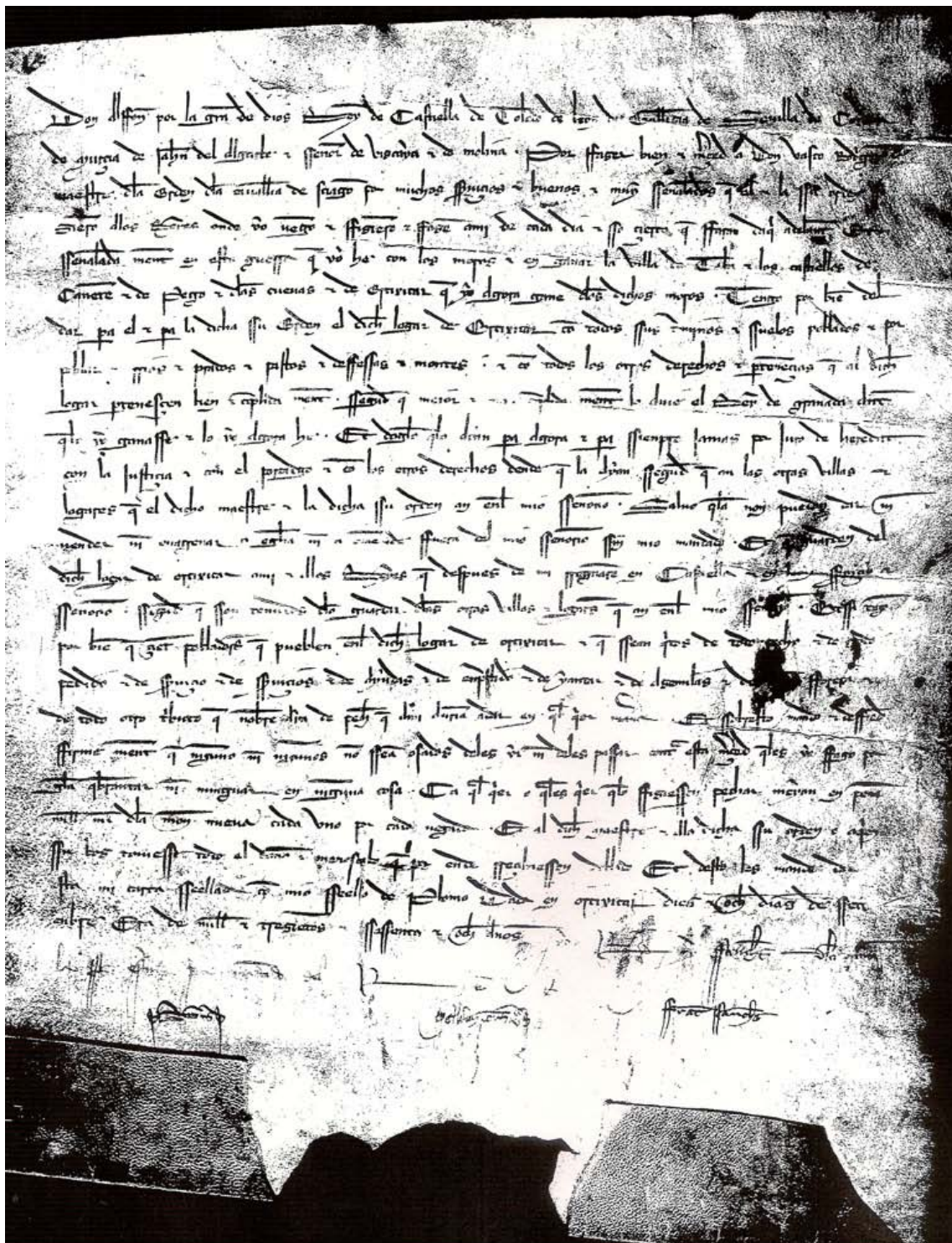


Ilustración 2. Carta plomada.

<u>ALFABETO</u>		<u>ABREVIATURAS</u>	
A.	ɑ Ȧ	f̄s	fazer
B.	Ḅ ḅ	f̄b	Ferrández
C.	Ꝛ ꝛ Ꝝ	gl̄iosa	gloriosa
D.	ḍ ḏ	her̄dat	heredat
E.	ē ē ē	m̄erynos	merynos
F.	f	n̄unnez	Núnnez
G.	ḡ ḡ	ob̄ispo	obispo
H.	h̄	ot̄ros	otros
I.	ī ī		
L.	l̄ l̄		
M.	m̄ m̄		
N.	n̄		
O.	ō ō		
P.	p̄ p̄		
Q.	q̄		
R.	r̄ r̄ R̄		
S.	s̄ s̄ S̄		
T.	t̄ t̄		
U.	ū ū		
X.	x̄		
Y.	ȳ		
Z.	z̄		

Ilustración 3. Escritura gótica de privilegios.










<u>ALFABETO</u>	<u>ABREVIATURAS</u>
A. a a A	 commissionem
B. b b	 Christo
C. c c	 est
D. d d D	 kalendas
E. e e	 merito
F. f f	 per
G. g g G	 quibus
H. h	 quo
I. i i I	 scripta
K. k	 tibi
L. l l	
M. m m M	
N. n n	
O. o	
P. p P p	
Q. q q	
R. r r R	
S. s s	
T. t t	
U. u u	
X. x	
Y. y	

Ilustración 4. Escritura gótica semicursiva.



<u>ALFABETO</u>		<u>ABREVIATURAS</u>	
A.	ɑ ʀ		gello
B.	b ʙ		maestre
C.	c		Miguel
D.	ɔ		otrossy
E.	e ƒ		parte
F.	f ƒ		que
G.	g		
H.	h ʙ		
I.	i j		
L.	l ʙ		
M.	m		
N.	n y		
O.	o		
P.	p ʙ ʙ		
Q.	q		
R.	r r r z		
S.	s s s s s		
T.	t		
U.	u v		
X.	x		
Y.	y		
Z.	z		

Ilustración 5. Escritura gótica cursiva.

<u>ALFABETO</u>		<u>ABREVIATURAS</u>	
A.	d a	con <sup>E</sup>	contra
B.	b	m <sup>E</sup>	Martínez
C.	c	m <sup>E</sup>	merçed
D.	d	m <sup>E</sup>	moneda
E.	e	pa	para
F.	f	per <sup>E</sup>	pertenesçen
G.	g	q <sup>E</sup>	qual quier
H.	h	ser <sup>E</sup>	seruiçios
I.	i	tra <sup>E</sup>	trayçión
L.	l		
M.	m		
N.	n		
O.	o		
P.	p		
Q.	q		
R.	r		
S.	s		
T.	t		
U.	u		
X.	x		
Y.	y		
Z.	z		

Ilustración 6. Escritura gótica de «albalaes».

# IDENTIDAD E IDENTIDADES: LA IDENTIDAD POLÍTICA EN LA HISTORIA URBANA MEDIEVAL. BALANCE HISTORIOGRÁFICO Y PERSPECTIVAS DE ANÁLISIS

Alicia Inés Montero Málaga

**Resumen:** En las últimas décadas son muchas las investigaciones que se están abriendo a las posibilidades de estudio que ofrecen las nuevas herramientas analíticas como la identidad. Por ello, a través de un balance historiográfico y de una reflexión terminológica sobre el vocablo identidad, el objetivo de este artículo es el de reflexionar acerca de los resultados que está proporcionando la aplicación de los análisis identitarios a la disciplina histórica y cómo pueden contribuir a los futuros trabajos sobre el mundo urbano. De este modo demostraremos que no están agotadas las vías de estudio sobre las ciudades medievales, pues este tipo de herramientas permiten abordar viejos temas bajo nuevos enfoques, aportando con ello un mayor conocimiento sobre los hechos pasados.

**Palabras clave:** Baja Edad Media, Historiografía, Identidad política, Identidades, Mundo urbano.

**IDENTITY AND IDENTITIES. THE POLITICAL IDENTITY IN THE URBAN MEDIEVAL HISTORY. HISTORIOGRAPHICAL BALANCE AND PERSPECTIVES OF ANALYSIS.**

**Abstract:** In the last decades many investigations are beginning to open to the possibilities of study offered by the new analytical tools such as identity. Therefore, through a historiographical balance and a reflection on the meaning of the word identity, the aim of this paper is to reflect on the results that the application of identity categories are providing to historical discipline and how they can contribute to the future work and projects on the world urban. In this manner, we show that no routes are exhausted study of medieval cities, as these tools allow approaching old issues under new approaches, providing greater knowledge about past events

**Keywords:** Late Middle Ages, Historiography, Identities, Political identity, Urban world.

---

\* Entregado: 5/12/2011. Aceptación definitiva: 08/02/2012

*La identidad no es algo que se «tiene» o se «pierde» sino una arena móvil de permanente confrontación y pugna hegemónica, teórica, cultural, ética y política.*

Leonor Arfuch

En las últimas décadas los estudios sobre las ciudades medievales se han multiplicado considerablemente, dando lugar a la apertura de nuevas investigaciones que buscan acercarse al conocimiento del mundo urbano desde los enfoques que ofrecen las nuevas herramientas analíticas como la identidad. En este sentido, son muchos los medievalistas españoles que de manera reciente, animados por el reflejo de lo que sucede en el panorama europeo, están centrando sus investigaciones en este ámbito. No obstante, a pesar de estos aportes apenas se han explorado las posibilidades analíticas que implica la aplicación de categorías identitarias al estudio de la Edad Media peninsular, concretamente al estudio del mundo urbano.

Uno de los factores que pueden contribuir a explicar la falta de profundización en estos estudios se encuentra estrechamente relacionado con la respuesta a la pregunta ¿qué es la identidad?, vocablo, que desde sus primeras aplicaciones en la década de los cincuenta, se ha visto incrementado hasta el momento presente, en donde, vinculado al fenómeno de la globalización, estamos asistiendo al auge de las cuestiones identitarias planteadas desde diversos ámbitos: política, historia, lengua, arte o cine. Sin embargo, a pesar de su uso constante, no es frecuente encontrar una definición precisa de qué se entiende por identidad, siendo habitual que la mayoría de los trabajos que se refieren a este vocablo ni siquiera traten de definirlo y, cuando lo hacen, es posible encontrar enunciados diferentes según se identifique con las distintas realidades a las que puede hacer referencia: movimientos sociales o políticos, principios económicos, filosóficos o matemáticos, conceptos psicológicos, sociológicos, antropológicos, etc. En cualquier caso parece que su significado está bastante alejado de sus primeras acepciones<sup>1</sup> habiéndose convertido, tal y como plantea el antropólogo J. Candau en «una retórica holística», es decir, «un término que reenvía aproximadamente a una realidad pero sin tener una idea precisa de lo que implica»<sup>2</sup>. De este modo el vocablo identidad aparece unas veces cargado de una gran cantidad de significados en continua redefinición que convierten a la identidad en un concepto dinámico<sup>3</sup>, mientras que en otras se presenta vacío, al ser usado en

---

<sup>1</sup> Del latín *identitas*, que a su vez procede de *idem* ‘el mismo’.

<sup>2</sup> CANDAU, J. *Memoria e identidad*, Del Sol, Buenos Aires, 2001, p.26.

<sup>3</sup> MERCADO MALDONADO, A. y HERNÁNDEZ OLIVA, A. «El proceso de construcción de la identidad colectiva», *Convergencia*, vol.17, 53(2010), p.248.

investigaciones ajenas a cualquier realidad identitaria con la intención de aprovechar el auge que están experimentando estas corrientes analíticas.

A tenor de lo expuesto se deduce la dificultad que implica el intento de dotar de un significado general a la palabra identidad y la complejidad que entraña su uso por parte de los investigadores. Por ello se hace necesario, a fin de facilitar la comprensión por parte de los lectores, que en cada una de las investigaciones en las que se aplica se especifique qué se entiende por ello y cómo opera este término dentro de los diferentes campos de trabajo.

No obstante, a pesar de la problemática semántica que acompaña al vocablo identidad, su uso como categoría analítica no debe ser descartado, como prueban los resultados de las investigaciones en las que se ha venido aplicando. En este sentido, el objetivo que persigue el presente artículo, es el de señalar las posibilidades de trabajo que están ofreciendo los análisis sobre la identidad urbana, al demostrar que no están agotadas las vías de estudio sobre las ciudades medievales, ya que este tipo de herramientas permiten abordar viejos temas bajo nuevos enfoques, aportando con ello un mayor conocimiento sobre los hechos pasados. De este modo, motivados por la necesidad de conocer con exactitud el lenguaje científico con el que trabajamos, entendemos necesario plantear un esbozo general sobre las principales líneas en las que se han centrado los estudios identitarios, prestando una mayor atención a aquellos trabajos que han fomentado el estudio de la identidad política urbana y que por tanto, nos permiten entender las líneas que hasta ahora han seguido los análisis en este campo y cuáles son los retos que deben abordarse en el futuro. Asimismo en el apartado final reflexionaremos sobre la posible definición del término «identidad política urbana» para el periodo bajomedieval.

## 1. IDENTIDAD Y MUNDO URBANO

Acercarnos a las investigaciones sobre identidad y mundo urbano nos lleva inevitablemente a retrotraernos a la década de los años noventa del siglo pasado, fecha en la que desde las diferentes disciplinas y puntos de vista comienzan a aplicarse categorías identitarias al estudio de las ciudades medievales en relación a conceptos como el de comunidad. En este sentido, uno de los primeros trabajos que abordaron estas cuestiones fue el realizado por M. Booney sobre el municipio británico de Durham entre 1250-1540, a través del cual reconstruye la historia de Durham, sus calles y edificios, su

economía, sus habitantes..., relacionando la noción de identidad con la de comunidad<sup>4</sup>.

Aunque en la década de los sesenta y los setenta podemos encontrar aplicaciones de la noción de identidad al estudio de las ciudades medievales y modernas<sup>5</sup>, son los trabajos de esta década los que realmente marcan el inicio de estas investigaciones. Sin embargo, estos estudios no sólo suponían un punto de partida, sino que a su vez eran el punto de llegada de un largo proceso que se había iniciado en la década de los cincuenta cuando comienzan a aparecer las primeras menciones a la identidad de la mano de los psicólogos sociales.

Sin que sea nuestra intención realizar un análisis exhaustivo sobre el estudio de la identidad en las décadas cincuenta, sesenta, setenta y ochenta, conviene dedicar unas líneas a presentar los principales trabajos que se realizaron en ellas a fin de entender el porqué de los temas abordados en las décadas posteriores en los estudios sobre el mundo urbano.

### **1.1. Identidad individual e identidad colectiva: el individuo y su realidad social.**

Es en la década de los cincuenta del siglo pasado, cuando la identidad comienza a aplicarse a modo de categoría analítica de la mano de los psicólogos sociales, como el psicoanalista austriaco E. Erickson, quien pone en marcha sus primeros trabajos aplicando el término ego-identidad a los problemas de la adolescencia<sup>6</sup>. Para él, la identidad era la respuesta a la pregunta ¿quién soy?, expresada a través de un ejercicio de autorreflexión en el que el individuo se autopercibía en relación al grupo social al que pertenecía, es decir, se reconocía como miembro del grupo diferenciándose a su vez de los demás componentes<sup>7</sup>. Desde esta perspectiva, el grupo social se convertía en un elemento clave a tener en cuenta en el estudio de la configuración de la identidad, por ello, las teorías de E. Erickson, fueron completadas con los trabajos de H. Tajfel y su discípulo J. Turner<sup>8</sup>, dando

---

<sup>4</sup> BONNEY, M., *Lordship and the urban Community. Durham and its overlords, 1250-1540*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

<sup>5</sup> LÓPEZ PÉREZ, M.Á. *Identidad urbana e idea de ciudad en el mundo hispano (siglos XV-XVI): estado de la cuestión*. Trabajo de investigación para la obtención del D.E.A., presentado en el curso 2005/2006 en el Dpto. de Historia Medieval de la UAM, bajo la dirección de la Dra. Yolanda Guerrero Navarrete (inédito), 2005-2006, p.34.

<sup>6</sup> MERCADO MALDONADO, A. y HERNÁNDEZ OLIVA, A. «El proceso de construcción», p.231.

<sup>7</sup> ERICKSON, E. *Identidad, Juventud y Crisis*, Paidós, Buenos Aires, 1974, 2ª ed.

<sup>8</sup> TAJFEL, H., «Social identity and intergroup behaviour», *Social Science Information*, 13 (1971), pp.65-93; Id., *Human Grupos and Social Categories*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981 y TAJFEL, H. y TURNER, J. «The social identity theory of inter-group be-

lugar a la creación de la teoría de la identidad social precursora de la teoría de la identidad colectiva. Su formulación pasaba por el entendimiento de que la autorreflexión que el individuo realizaba a la pregunta de ¿quién soy?, siempre estaba condicionada por el grupo social al que perteneciese, puesto que el individuo en todo momento se identifica con las características de un grupo social y no de otro. No obstante, debe tenerse presente que no es lo mismo la adscripción a un grupo que la identificación, ya que no necesariamente la adscripción implica la identificación plena con él<sup>9</sup>. Normalmente el sentimiento de pertenencia a un grupo se hace más fuerte cuando el individuo percibe la existencia de los «otros grupos». Por tanto, la identidad dependerá de la conciencia que el individuo tenga de pertenecer a un grupo generando sentimientos al respecto e identificándose con los rasgos que definen a ese grupo como propios.

Los planteamientos de E. Erickson y H. Tajfel abrían las puertas para el análisis de las identidades individuales y colectivas al plantear que el desarrollo de estas depende de la interrelación que los sujetos (individuales o colectivos) mantengan con otros sujetos (individuales o colectivos). Teoría que sería ampliamente desarrollada en la década de los setenta y los ochenta por los teóricos políticos, sociólogos, antropólogos y psicólogos. De este modo cabe destacar la obra del sociólogo americano E. Goffman cuyas teorías formuladas en los sesenta comienzan en estas décadas a cobrar fuerza<sup>10</sup>. En ella relaciona la formulación de la identidad individual y colectiva con los estigmas sociales, los cuales clasifica en tres grupos: corporales, de carácter y colectivos (etnia, nación y creencias), entendiendo que en caso de padecer uno, dicha formulación dependerá de la capacidad del individuo para hacer encajar su estigma dentro de las características de un grupo.

Además, para los sociólogos y psicólogos de la década de los ochenta, como P. Bordieu y P. Tap junto con su equipo de investigación «Identité» del Laboratorio «Personnalisation et changements sociaux» de la Universidad de Toulouse Le Mirail, la construcción de la identidad individual dependía, del papel que los individuos ocupan en relación al resto de los «agentes socia-

---

haviour», in WORCHEL, S. y AUSTIN, W. (eds.) *Psychology of intergroup relations*, Bumham Inc Pub, Chicago, 1985, 2ª, pp.7-24.

<sup>9</sup> MERCADO MALDONADO, A. y HERNÁNDEZ OLIVA, A. «El proceso de construcción», p.233.

<sup>10</sup> GOFFMAN, E., *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Amorrortu, Buenos Aires, 1963.

les»<sup>11</sup> con los que se interrelacionan generando estrategias identitarias manifestadas en las distintas actividades sociales<sup>12</sup>.

Sin embargo, como sugería el sociólogo J. Habermas<sup>13</sup>, seguidor de los trabajos de E. Erickson y H. Tajfel, el proceso de la construcción de la identidad dependía del tipo de sociedad de la que se hablase. A este respecto es necesario hacer mención del reciente trabajo realizado por Mercado Maldonado y Hernández Oliva<sup>14</sup>, donde reflexionan, tras haber presentado un breve *status quaestionis*, sobre este proceso, en relación al paso de la teoría de la identidad social a la teoría de la identidad colectiva. Ambos se plantean, siguiendo entre otros los trabajos de J. Habermas, cómo se construye la identidad en las sociedades modernas, en donde los individuos pertenecen a distintos grupos sociales, en muchos casos contradictorios. La respuesta a esta pregunta descansaría en el presupuesto de que la identidad debe consolidarse a través de la comunicación con los demás miembros del grupo. Así, los individuos seleccionarían aquellos rasgos de los distintos grupos para conformar su identidad. Esto supone que en función de cómo varíen las relaciones con los distintos grupos, la identidad cambiará.

En definitiva, los teóricos de estas décadas coincidían, aunque con variaciones en sus formulaciones, en que la construcción de la identidad dependía necesariamente de la pertenencia a una realidad social, es decir, el sujeto sólo podía desarrollar su identidad en relación a la realidad social a la que perteneciese. Además, al percibirse en relación a los otros sujetos, el individuo dota a éstos de una identidad en contraposición a la suya propia. De este modo, las relaciones que los distintos sujetos mantienen entre sí ayudan a la configuración de sus propias identidades, fomentando a su vez el desarrollo de una identidad participada o colectiva para el conjunto de los sujetos de una misma realidad social con la que todos se reconocen y participan y que les diferencian de las otras identidades participadas ajenas a su propia realidad social. Por tanto, no es difícil comprender cómo el estudio de la identidad personal de un sujeto, necesariamente daba paso al estudio de la identidad de los «otros sujetos» con los que se relacionaba. Así pues, el

---

<sup>11</sup> BORDIEU, P. *La distinction. Critique sociale du jugement*, Editions de Minuit, Paris, 1979.

<sup>12</sup> TAP, P. (dir.). *Identité individuel et personnalisation e identités collectives et changements sociaux*, Privat, Toulouse, 1980; ID., *Identites collectives et changements sociaux*, Privat, Toulouse, 1980 y Id., «Style personnel et transformation des rôles sociaux» *Bulletin de Psychologie*, XL,379 (1987), pp.399-403.

<sup>13</sup> HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*, vol I., Taurus, Madrid, 1987, 2ª.

<sup>14</sup> MERCADO MALDONADO, A. y HERNÁNDEZ OLIVA, A. «El proceso de construcción», pp.229-249.



estudio de las identidades personales fomentó el estudio de la identidad del grupo social con el que esos individuos se identificaban.

Estas teorías pronto iban a ser recogidas y perfeccionadas en la década de los noventa por aquellos que, motivados por los cambios que trajo este periodo, buscaban entender el nuevo panorama mundial aplicando categorías identitarias, primero a las realidades sociales presentes y posteriormente a las del pasado.

## **1.2. Los noventa: un punto de inflexión en los estudios identitarios.**

La llegada de los noventa y los cambios mundiales: disolución de los bloques antagónicos este/oeste, intensificación de los tránsitos migratorios, debilitamiento de las ideas de nación y ciudadanía, fragmentación identitaria y cultural que aparecía frente a la globalización, unido a la crisis de las concepciones universalistas y sus replanteamientos reconstructivos<sup>15</sup>, supuso un incremento de los estudios identitarios así como de las perspectivas analíticas, puesto que las diferentes disciplinas abordaron con fuerza los análisis identitarios con la intención de dar respuesta a los problemas que estaban apareciendo.

Desde esta perspectiva los estudios identitarios que se realizaron en esa etapa se mueven fundamentalmente bajo dos ejes: el primero es el de profundizar en el estudio de la construcción de la identidad, dar respuesta a ¿cómo se configura la identidad?, lo que a su vez lleva implícito la necesidad de definir el propio término identidad. En este sentido destacan fundamentalmente las obras de los antropólogos y los sociólogos, como S. Hall y P. Du Gay quienes con su obra *Questions of Cultural Identity* amplían el concepto anterior sobre la necesidad de entender a los sujetos dentro de la realidad social a la que pertenecen, comprendiendo que lo importante no es, como planteaba E. Erickson, conocer la respuesta que los sujetos dan a la pregunta ¿quién soy?, sino a ¿cómo nos representamos, somos representados y podríamos representarnos? Así la identidad se convertiría en «una construcción nunca acabada inserta en la temporalidad»<sup>16</sup>.

Este cambio de concepción, en donde lo importante es la exteriorización que el individuo hace de su identidad es decir, cómo se representa y cómo es percibido por el grupo social al que pertenece y por los otros grupos, va a verse reflejado en los estudios sobre el mundo urbano. Son estas preguntas las que tratan de resolver las investigaciones que en los últimos

---

<sup>15</sup> ARFUCH, L. «Problemáticas de la identidad» en ARFUCH, L. (comp.). *Identidades, sujetos y subjetividades*, Prometeo, Buenos Aires, 2002, p.19.

<sup>16</sup> HALL, S. y DU GAY, P. (eds.), *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage, 1996, Cit. ARFUCH, L., «Problemáticas de la identidad», pp.21-22.

años, como veremos, están aplicando nociones identitarias al estudio de las fiestas, las ceremonias o los juegos urbanos. A través de ellos, la ciudad exterioriza su identidad, una identidad que es participada pues aúna al resto de identidades que se encierran en ella. Además este tipo de celebraciones se convierten, con el paso del tiempo, en marcadores a los que las ciudades recurren para formular su identidad en momentos posteriores.

De este modo, marcadores como la memoria o la cultura se convertían en elementos claves que los investigadores de los noventa tuvieron que tener en cuenta a la hora del estudio de la construcción de la identidad. Por ello, son muchos los autores que en esta década relacionan estos conceptos entre sí, destacando entre ellos el antropólogo J. Candau con su obra *Memoire et identite*<sup>17</sup>, en cuyas páginas podemos encontrar una reflexión acerca de los significados de las nociones identidad y memoria, conceptos en su opinión inseparables hasta el punto de haberse convertido esta última, en un referente al que volver la mirada para construir la identidad en el contexto en el que él escribe de crisis de certezas. La memoria sería la reconstrucción actualizada del pasado, desde el momento en el que el individuo mira a éste y lo reconstruye para formar su identidad, convirtiéndose así en un concepto subjetivo y variable. No obstante esta reconstrucción, no se daría de la noche a la mañana, sino que como demuestran J. Fentress y C. Wickham<sup>18</sup>, la memoria se iría construyendo a lo largo del tiempo alimentando con ello el concepto de identidad colectiva de un grupo determinado. Así por ejemplo, en el caso de los sicilianos una de las características que confieren su identidad colectiva es el mito del pueblo mafioso, mito que se habría ido configurando a lo largo del tiempo insertándose en el desarrollo de su identidad nacional.

Por otro lado, el segundo de los ejes en torno al que se mueven los estudios identitarios de esa etapa está relacionado directamente con la búsqueda de la comprensión de la situación mundial. Así, desde las distintas disciplinas como la sociología o la política<sup>19</sup>, se aplicaban categorías identi-

---

<sup>17</sup> CANDAU, J. *Memoria e identidad*.

<sup>18</sup> FENTRESS, J. y WICKHAM, C. *Memoria Social*, Cátedra, Madrid, 2003

<sup>19</sup> Así destacan las investigaciones de los sociólogos y antropólogos: TOURAINE, A. «La identidad europea: pasado, presente y futuro. Europa; un modelo de sociedad» *El reto europeo: identidades culturales en el cambio de siglo. I Jornadas de Hispanismo filosófico celebradas en Madrid entre el 9 y el 12 de diciembre de 1992*, 1994, pp.121-123; MELUCCI, A. «¿Qué hay de nuevo en los movimientos sociales?» en GUSFIEL J y LARAÑA RODRÍGUEZ E. (coords.) *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad*, 1994, pp.119-150; GIMÉNEZ, G. «Identidades étnicas: estado de la cuestión» en REINA, L., *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, México, 2000; Id., «Materiales para una teoría de las identidades sociales» en ARCE, J.M. (coord.), *Decadencia y auge de las identidades*, México, 2000; FRIEDLANDER, J. *Being Indian in Hueyapan: A study of forced identity in contemporary*

tarias en relación a los movimientos sociales, las migraciones, las reivindicaciones, los nacionalismos, los regionalismos, etc.

En medio de este contexto se produce una diversificación de los estudios identitarios, los cuales empezaron a abordarse desde campos tan dispares como la política, el arte o el cine. De esta perspectiva, no es de extrañar que fuese en esta década cuando se produce la inserción de estos estudios en el campo de la historia, ligados en un primer momento a la etapa contemporánea para pasar después al mundo medieval. En este sentido, los estudios históricos venían marcados por los cambios que, como hemos visto, se estaban produciendo a escala mundial en el contexto social y político, por lo que a fin de dar respuesta a los problemas del presente a través del estudio del pasado, se aplicaron análisis identitarios sobre los mismos temas en los que estaban trabajando sociólogos y antropólogos como los nacionalismos, caso del trabajo de B. Anderson<sup>20</sup>, o la memoria sobre la que cabe recordar dentro del caso peninsular, los debates en torno a la Memoria Histórica. Así, el estudio histórico de las ciudades se convertía en un punto obligado para los investigadores de esta época. Por ello, los noventa, como afirmábamos al principio del epígrafe, se convirtieron en el punto de llegada y de partida del estudio de la identidad en las ciudades medievales, el cual se abordó en sus inicios desde diferentes perspectivas y puntos de vista.

Fundamentalmente los estudios identitarios urbanos se encaminaban hacia los mismos objetivos que perseguían en esos momentos el resto de las investigaciones históricas. Desde esta perspectiva, lo que se fomentó fue el estudio de la identidad colectiva de los pueblos o territorios en búsqueda de unos orígenes comunes y de una identidad nacional. De ahí que las investigaciones se centraran en estudiar el desarrollo de la identidad de un municipio concreto y en las identidades de los grupos de poder que formaban parte de ese municipio. Un buen ejemplo de estas investigaciones es el que proporciona el, ya citado, trabajo de M. Booney sobre el municipio británico de Durham entre 1250-1540 en el cual relaciona la noción de identidad con la de comunidad<sup>21</sup>. De la misma época es el trabajo de P.J. Goldberg, sobre la configuración de la identidad urbana a través del análisis de la imposición de la *poll tax* en los años de 1377, 1379 y 1381. Gracias a este análisis es posible comprobar cómo la instauración de este impuesto varía en función

---

México, St. Martin's Press, New York, 1975, 1ª ed. y DE VOS, G. y ROMANUCCI-ROSS, L. *Ethnic identity: Creation, conflict and accommodation*, Altamira Press, Walnut Creek, 1995, 3ª ed.

<sup>20</sup> ANDERSON, B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres, 1991, 2ª.

<sup>21</sup> BONNEY, M., *Lordship and the urban Community*.

del rango de las ciudades, el cual estaría ligado a su estructura ocupacional. Años más tarde, el historiador G. Rosser realizaba junto con el grupo que había constituido en 1994 dentro de la Universidad de Nottingham, el *Urban History Group*, unos análisis por los que vinculaba, a través de fuentes diversas, el mito y la imagen urbana con el desarrollo de una conciencia colectiva en las ciudades inglesas, ya que sería a través de estos mitos como se reconstruiría la memoria de las ciudades<sup>22</sup>.

No obstante, aunque estos estudios suponen el punto de arranque de las investigaciones sobre identidad urbana sentando las bases de los trabajos posteriores, es en el siglo XXI en el que estamos asistiendo al auge de estas corrientes analíticas siendo muchos los medievalistas hispanos que están centrando sus investigaciones en este ámbito. En este sentido, los medievalistas nos encontramos ante un nuevo reto, la apertura hacia las nuevas herramientas analíticas como la identidad, que suponen una nueva forma de entender el pasado al proporcionar nuevos enfoques sobre los hechos históricos. Sin embargo, como frecuentemente ocurre con la utilización de nuevas metodologías, el éxito en las investigaciones dependerá del conocimiento que tengamos sobre estas nuevas herramientas y de la mejor o peor aplicación de éstas. Por ello, como apuntábamos al principio de nuestro discurso, el último apartado de este artículo persigue el objetivo de presentar los principales trabajos que se han abordado en torno al concepto de la identidad dentro del medievalismo en general y en el mundo urbano en particular con el fin de reflexionar acerca de las posibilidades de análisis que proporcionan los estudios identitarios y cómo deben ser enfocados.

## 2. MEDIEVALISMO E IDENTIDAD ¿UN NUEVO RETO? LÍNEAS PARA EL ESTUDIO DE LA IDENTIDAD POLÍTICA URBANA.

El cambio de siglo supuso para los medievalistas un nuevo reto en cuanto al estudio de la identidad. Era necesario continuar con las investigaciones que se habían iniciado a finales del siglo XX aplicando nociones identitarias al estudio de los pueblos, las monarquías y los grupos sociales de manera amplia (identidad monárquica, identidad nobiliaria, identidad eclesiástica e identidad de los «privilegiados» frente a los «no privilegiados»).

Así, siguiendo la estela de los sociólogos, antropólogos y politólogos, se aplicaron nociones identitarias a los sujetos colectivos como los pueblos o las naciones. Es esta línea la que sigue el trabajo de los anglosajones S. Forde, L. Jonson y A. Murria (eds.) *Concepts of National Identity in the Middle*

---

<sup>22</sup> ROSSER, G. «Myth, image and social process in the English medieval town», *Urban History*, 23, 1(1996), pp.5-25

*Ages*<sup>23</sup>, a través del cual no sólo estudian la construcción de las identidades nacionales buscando los orígenes de pueblos, como los francos, o las imágenes que los distintos sujetos proyectan sobre diversas realidades territoriales como España, sino que también usan la escultura gótica como una fuente válida para el estudio de la identidad nacional. Asimismo dentro del estudio de la identidad nacional destacan algunos trabajos como el de H. Bresc<sup>24</sup> sobre la nación siciliana, el de I. Beceiro Pita<sup>25</sup> para el caso luso y el dirigido por H. Bres y Ch. Veauvy<sup>26</sup> en donde en base a un estudio multidisciplinar en el que participan tanto historiadores como sociólogos se busca el inicio del proceso de la construcción de una identidad colectiva mediterránea que descansaría en la existencia de unos marcadores comunes desde la Edad Media hasta la etapa contemporánea. Un Mediterráneo que se encuentra conectado entre sí por vías de comunicación que unirían a los pueblos y que ayudarían a éstos a dotarles de sus propias identidades como puso de manifiesto, para el caso peninsular, el trabajo resultante de la XXVII Semana de Estudios Medievales de Estella sobre *Itinerarios medievales e identidad hispánica*<sup>27</sup>, cuyo objetivo era el de presentar cómo se configuraba una identidad hispana a través de los diferentes itinerarios o caminos que confluían en la península: las vías de comercio atlánticas y mediterráneas, el camino de los pirineos o la península como camino entre la Cristiandad y el Islam.

Dejando al margen el análisis de la identidad nacional, los medievalistas han centrado sus investigaciones en estudios más específicos en torno a la construcción de la identidad de poblaciones concretas como el trabajo de E. Martín Gutiérrez<sup>28</sup> sobre Jerez de la Frontera y la evolución histórica de esta villa a lo largo de la Edad Media, gracias a la cual pueden observarse las características identitarias que la configuran. También enfocado al estudio de la identidad de una zona geográfica concreta debe citarse la obra colectiva de C. Ayala Martínez, P. Buresi y P. Josserand *Identidad y repre-*

---

<sup>23</sup> FORDE, S., JONSON, L., y MURRAY, A. (eds.) *Concepts of National Identity in the Middle Ages*, Universidad de Leeds, Leeds, 1995

<sup>24</sup> BRESC, H. *Mosaïque de peuples, nation rebelle: la naissance violente de l'identité sicilienne*, Autrement, Paris, 1993

<sup>25</sup> BECEIRO PITA, I. «Portugal en la Edad Media; la identidad nacional en la comunidad del occidente peninsular: Introducción» *Hispania: Revista española de historia*, 67,227(2007), pp.789-794.

<sup>26</sup> BRESC, H. y VEAUUVY, C. (dirs.) *Mutations d'identités en Méditerranée. Moyen Age et Époque Contemporaine*, Ed. Bouchène, Condé-sur-Noireau, 2000.

<sup>27</sup> VV.AA. *Itinerarios medievales e identidad hispánica*. XXVII Semana de Estudios Medievales. Estella del 17-21 de Julio de 2000, Gobierno de Navarra, Pamplona 2001.

<sup>28</sup> MARTÍN GUTIÉRREZ, E. *La identidad rural de Jerez de la frontera: territorio y poblamiento durante la Baja Edad Media*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 2003.

*sentación de la frontera en la España Medieval (siglos XI-XIV)*<sup>29</sup>, en donde el concepto identidad se asocia a las características específicas que definen la realidad fronteriza entre España y Al-Andalus entre los siglos XI-XIV. Una frontera que separa a unos sujetos de otros y que sirve a la creación de unas identidades en contraposición a la de los vecinos, diferentes en el caso de los musulmanes y los cristianos, por la confesión a la que se adscriben que genera a su vez diferencias en el sistema de valores y de vida. No obstante, la frontera también sirve como punto de intercambio en el que ambos grupos se influyen mutuamente en el proceso de construcción de esas identidades<sup>30</sup>.

Igualmente se ha estudiado la asociación entre la historia y la memoria, por historiadores anglosajones como Bernd Schneidmüller, con su trabajo *Constructing the Past by Means of the Present. Historiographical Foundations*<sup>31</sup>, y dentro de la historiografía italiana por R. delle Donne y A. Zorzi<sup>32</sup>. Junto con la asociación identidad/memoria, también habría sido trabajado por parte de la historiografía anglosajona el binomio identidad/poder, representado por el trabajo de H. Pryce y J. Watts<sup>33</sup>, quienes a través de ejemplos galeses, irlandeses o incluso españoles analizan la construcción de la identidad en relación a los distintos poderes como el poder secular. Más conceptuales, en relación al estudio de la construcción de la identidad, serían para el caso francés los trabajos realizados con motivo de los seminarios organizados por el grupo LAMOP entre los años 1998-2004, destacando el dirigido por P. Beck, M. Bourin, P. Chareille y J. Morsel, *La production des identités sociales au Moyen Age*, centrado en el estudio de la

<sup>29</sup> AYALA MARTÍNEZ, C., BURESI, P. y JOSSELAND, Ph., *Identidad y representación de la frontera en la España Medieval (siglos XI-XIV)*, Casa de Velázquez-Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2001.

<sup>30</sup> En relación a este aspecto debe tenerse presente que las creencias, en el sentido en que estas incluyen unos valores y modo de vida, son un factor clave a tener en cuenta en el proceso de construcción de la identidad, sobre todo en el periodo medieval, en donde la confesión religiosa a la que el sujeto individual se adscribe le identifica como miembro de un grupo frente a los «otros», representados si hablamos de los cristianos por los judíos y los musulmanes. Es precisamente esta idea la que recogen los trabajos de RUANO, B., *De la alteridad en la Historia. Discurso leído en la recepción pública como académico*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1988, y BARKAI, R., *Cristianos y musulmanes en la España Medieval (El enemigo en el espejo)*, Rialp, Madrid, 1984.

<sup>31</sup> SCHEIDMULLER, B., «Constructing the past by the means of the present. Historiographical foundations of medieval institutions, dynasties, peoples, and communities» en ALTHOFF, G., FRIED, J. y GEARY, P.J (eds.), *Medieval concepts of the past. Ritual, memory, Historiography*. Cambridge University Press, 2002, pp.167-192.

<sup>32</sup> DELLE DONE, R. y ZORZI, A. *Le stoire e la memoria. In onore di Arnold Esch*, Firenze University Press, Florencia, 2002.

<sup>33</sup> PRYCE, H. y WATTS, J (eds.) *Power and identity in the Middle Ages: essays in memory of Rees Davies*, Oxford University Press, Oxford, 2007

identidad social y el desarrollo de la individualidad personal. Y, de nuevo para el caso anglosajón, el estudio de G. Swan, *Necessary conjunctions: the social self in medieval England*<sup>34</sup>. Este último, tal vez se trate, a nuestro juicio, del estudio más interesante en esta línea, al analizar, siguiendo entre otros los planteamientos del filósofo Charles Taylor<sup>35</sup>, el proceso de la construcción de la identidad individual en la Inglaterra medieval, a través del estudio de la relación con los «otros». Ésta se manifiesta en diversos documentos que permiten dar respuesta a la pregunta de ¿cómo nos representamos y somos representados?, en donde hasta la ropa sirve a los diferentes individuos para adscribirse e identificarse como pertenecientes a un grupo social determinado, ayudando a su vez a la afirmación de las identidades colectivas o grupales.

Otra de las asociaciones curiosas que los medievalistas han hecho en los últimos años es la de bebida/comida/identidad demostrando, como hace la obra colectiva editada por Peter Scholliers, que tanto la bebida como la comida pueden ser marcadores de la identidad de grupos sociales o regiones desde la Edad Media hasta el siglo XX<sup>36</sup>.

Como puede deducirse de este pequeño balance historiográfico en donde hemos señalado las líneas principales que los medievalistas han seguido en los últimos años, aún no se han explorado en profundidad las posibilidades que ofrece la identidad como categoría analítica, ya que en su mayoría los trabajos se han centrado en el estudio de la identidad colectiva de los pueblos o territorios en búsqueda de unos orígenes comunes y de una identidad nacional. De este modo, las investigaciones han sido muy limitadas habiéndose abordado solamente temas como el estudio de los pueblos, las monarquías, y los grupos sociales de manera amplia. Del mismo modo son pocos los trabajos en los que se intenta definir el concepto de identidad, factor que no es sólo característico de los estudios sobre esta etapa, sino que la mayoría de las investigaciones no intentan aclarar la noción de identidad limitándose a utilizarla como retórica holística<sup>37</sup> sin que el lector tenga una idea clara de las implicaciones de este concepto, y de hacerlo, no es percibido de la misma manera por los distintos especialistas.

---

<sup>34</sup> SWAN, G. *Necessary conjunctions: the social self in medieval England*, Palgrave Macmillan, New York, 2005

<sup>35</sup> TAYLER, C. *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2006, Traducción de la obra de 1989.

<sup>36</sup> SCHOLLIERS, P. (ed.) *Food, Drink and Identity: Cooking, Eating and Drinking in Europe Since the Middle Ages*, Berg, Oxford, 2001.

<sup>37</sup> CANDAU, J. *Memoria e identidad*, p. 26

Si nos centramos en los estudios que desde principios del siglo XXI se han realizado sobre la identidad urbana nos encontramos con un panorama no muy diferente.

Efectivamente, los medievalistas que han aplicado categorías identitarias al mundo urbano no se han alejado mucho de los trabajos que se estaban realizando en otras parcelas del medievalismo. En este sentido, la mayoría de las investigaciones se han centrado en el estudio del concepto comunidad o en el análisis de las identidades de los grupos dirigentes urbanos. En relación con ello puede ser puesto el trabajo coordinado por G. Chittolini y P. Johaneck<sup>38</sup> sobre configuración de la identidad en las ciudades alemanas e italianas entre los siglos XIV-XVI y la tesis de V. Fulda, sobre los conceptos de identidad, espacio cívico y ciudadanía en la ciudad de Portsmouth en 1890<sup>39</sup>. Vinculado al desarrollo de una conciencia urbana común cabe mencionar el trabajo realizado por I. Val Valdivieso<sup>40</sup> sobre los núcleos urbanos de la Corona de Castilla a finales de la Edad Media. En él se analizan las características que darían lugar a la construcción de una identidad colectiva urbana, entre las que destacan las siguientes: en primer lugar, el sentimiento de pertenencia a un lugar determinado con un estatuto jurídico propio que concede a ese núcleo urbano una serie de privilegios; en segundo, la capacidad jurisdiccional que la ciudad ejerce hacia su alfoz, elemento que diferencia a los habitantes de un lado de los de otro, lo que lleva a la tercera característica, la condición de vecino; en cuarto lugar estaría el sentimiento de identificación de los vecinos de un municipio con la simbología que la ciudad adopta, es decir, con los atributos, lemas y títulos con los que la ciudad se autocalifica y es calificada; en quinto lugar con el tamaño de carácter cualitativo de la ciudad, el cual estaría vinculado a la «honorabilidad de sus habitantes, vivos o muertos, a sus monumentos y edificios y a los acontecimientos relevantes para el Cuerpo Político de la monarquía que han tenido lugar en el espacio urbano»<sup>41</sup>. Desde esta perspectiva, los vecinos «presumen» de la honra de su ciudad por lo que la defienden, entendiendo que su conservación es una tarea concejil; y por último, en sexto lugar estarían los intereses económicos comunes. En suma, todos estos rasgos

---

<sup>38</sup> CHITTOLINI, G. y JOHANEK, P. (coords.), *Aspetti e componenti dell'identità urbana in Italia e in Germania (secoli XIV-XVI)/Aspekte und Komponenten der städtischen Identität in Italien und Deutschland (14-16. Jahrhundert*, Bolonia-Berlin, 2000.

<sup>39</sup> FULDA, V. *Space, civic pride, citizenship, and identity in 1980s Portsmouth*, Tesis doctoral, University of Portsmouth, 2006.

<sup>40</sup> VAL VALDIVIESO, I. «La identidad urbana al final de la Edad Media», *Anales de Historia Medieval de la Europa Atlántica*, 1(2006), pp.5-28.

<sup>41</sup> GUERRERO NAVARRETE, Y. «Identidad y honor urbano: Cortes en Burgos, 1391-1392» en VAL VALDIVIESO, I. DEL y SOPENA MARTÍNEZ, P. (coords.), *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al profesor Julio Valdeón*, Junta de Castilla y León, Valladolid, I, 2009, pp.551-565



configurarían una identidad colectiva común a los vecinos de la ciudad. Sin embargo estos elementos no son percibidos del mismo modo por todos, ya que para el «estamento dominante» son los que justifican sus actuaciones, mientras que por el contrario, los «gobernados», los utilizan en sus reivindicaciones hacia la élite a la que exige que cumpla con sus obligaciones como la de la conservación del honor.

Al margen de estos trabajos, parece que dentro del mundo urbano existen algunas investigaciones que intentan explorar nuevas vías para el estudio de la identidad. Este es el caso de aquellos estudios interesados en la imagen de la ciudad, en cómo se autopercibe y exterioriza esa autopercepción y cómo es percibida por agentes ajenos a ella. Para responder a estas preguntas aplican nociones identitarias a aquellos marcadores que consideran fundamentales en el proceso de creación de la identidad urbana: los juegos, las fiestas, las ceremonias, etc. Todos ellos muy en relación con otros dos marcadores principales para el mundo urbano: la honra y el honor. Estos últimos a su vez se reflejarían en la edificación y los espacios urbanos pues las plazas, calles y monumentos cumplen una función, nos hablan del honor, de la identidad, a través de ellas se expresan sus habitantes y confieren a su vez una identidad a quienes pasan por delante de ellas, siendo también el escenario donde tienen lugar las ceremonias y las fiestas. Por ello los espacios no se distribuyen al azar sino que se piensan, se preparan, así en ciudades como Burgos el concejo regula los tiempos y los lugares por los que se van a «correr las vacas». De este modo «el espacio en el que se desarrollan las ceremonias no es neutral, sino que posee un papel destacable para los habitantes de la ciudad, ya que estos eventos se realizan para excluir de la ciudad, de su cuerpo, a algunos grupos, con lo que se niega el acceso a un espacio a una serie de comunidades»<sup>42</sup>. El estudio del espacio se convierte así en un marcador clave para el análisis de la identidad urbana, tanto individual como colectiva, ya que «el paisaje urbano contiene una variedad de pistas y mensajes sobre el orden y el control social, el poder político y la cultura dominante»<sup>43</sup>

Dentro de la Península Ibérica este tipo de estudios han sido realizados por especialistas como J. A. Bonachía Hernando<sup>44</sup> para el caso de

---

<sup>42</sup> LÓPEZ PÉREZ, M.Á. «La ciudad en la historiografía».

<sup>43</sup> RENNIE SHORT, J. *The urban order. An introduction to cities, culture and power*. Cambridge, 1996, p.410, Cit. LÓPEZ PÉREZ, M.Á. *Identidad urbana*.

<sup>44</sup> BONACHIA HERNANDO, J.A. «Más honrada que ciudad de mis reinos...»: La Nobleza y el Honor en el Imaginario Urbano (Burgos en la Baja Edad Media)» en BONACHIA HERNANDO, J. A. (coord.), *La ciudad Medieval: Aspectos de la Vida Urbana en Castilla*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1996, pp.169-212.

Burgos, en donde relaciona el honor de la ciudad con la imagen que exhibe y con el buen cumplimiento del orden y de la justicia. Asimismo hemos comprobado que I. Val Valdivieso señalaba el honor como una de las características que configuraban la identidad colectiva urbana. Teorías que también ha sostenido Y. Guerrero Navarrete aplicadas al estudio del honor que la ciudad de Burgos consigue gracias a su intervención en el proceso de preparación de las Cortes de 1392<sup>45</sup>. Otros autores que han trabajado en esta misma línea sobre el concepto del honor urbano han sido M. Á. López Pérez y M. C. Redondo Jarillo<sup>46</sup>, en torno a los gastos que la ciudad de Burgos destina entre los años 1379-1476 a limosnas a los monasterios, regalos y honras fúnebres. Igualmente M. A. López Pérez en dos obras suyas<sup>47</sup> en las que presenta un estado de la cuestión sobre la ciudad hispana y la identidad urbana, dedica alguna mención al honor, las fiestas y las ceremonias urbanas. Sobre las entradas reales y las ceremonias dedicadas al monarca destaca el trabajo de R. Andrés Díaz<sup>48</sup>. Asimismo la Corona de Aragón ha sido objeto de estos estudios de la mano de R. Narbona Vizcaíno<sup>49</sup>, en cuyos trabajos pone de manifiesto el significado de estas ceremonias para la ciudad, en concreto para su cuerpo político que se enaltece en estos acontecimientos. Por último, más centrado en el estudio de la edificación y del espacio urbano, aunque ya fuera del panorama peninsular se encuentra el trabajo editado por M. Boone y Peter Stabel, *Shaping Urban Identity in Late Medieval Europe*<sup>50</sup>, la cual nace de un coloquio realizado en Venecia los días 3-5 de septiembre de 1998 con título *Cities in Europe. Places and institutions*, organizado por la Association Européenne d'Histoire Urbaine. Por ello, la idea principal que subyace en esta obra colectiva, en donde participan historiadores de diferentes países europeos como Francia, España o Inglaterra, es el estudio de la identidad urbana a finales de la Edad Media en los distintos ámbitos europeos desde Inglaterra a Portugal pasando por los Países Bajos o Castilla. Dentro de las diferentes aplicaciones del término

<sup>45</sup> GUERRERO NAVARRETE, Y. «Identidad y honor urbano».

<sup>46</sup> LÓPEZ PÉREZ, M.Á. y REDONDO JARILLO, M. C. «Gastos de representación en Burgos: limosnas, regalos y honras fúnebres. Libros de Actas Municipales (1379-1476)» en GUERRERO NAVARRETE, Y. (coord.), *Fiscalidad, Sociedad y Poder en las ciudades castellanas de la Baja Edad Media*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2006, pp.151-201.

<sup>47</sup> LÓPEZ PÉREZ, M. Á., *Identidad urbana*, e Id., «La ciudad en la historiografía bajomedieval y altomoderna hispana en los últimos treinta años: Líneas para el estudio de la cultura e identidad urbana», *Miscelánea Medieval Murciana*, 31 (2007), pp.111-122.

<sup>48</sup> ANDRÉS DÍAZ, R. «Las entradas reales castellanas en los siglos XIV y XV, según las crónicas de la época» *En la España Medieval*, 4,1(1984), pp.47-62

<sup>49</sup> NARBONA VIZCAÍNO, R., *Memorias de la ciudad. Ceremonias, creencias y costumbres en la historia de Valencia*, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 2003.

<sup>50</sup> BOONE, M. y STABEL, P. (eds.), *Shaping Urban Identity in Late Medieval Europe*, Garant, Lovaina, 2000.

identidad que abordan, además de la relación con el espacio, podemos encontrar también la relación entre la fiesta y la identidad<sup>51</sup>, la noción de identidad cívica<sup>52</sup> o el estudio del mobiliario urbano (cruces, puertas, etc.) como marcadores de la identidad y de la vida social, ritual y ceremonial de la ciudad.<sup>53</sup>

Estos últimos trabajos nos ponen en la pista de las posibilidades de estudio que aportan los análisis identitarios, al demostrar que todo tipo de fuentes pueden tener cabida en el discurso identitario, permitiendo que espacios que hasta ahora habían permanecido al margen del discurso histórico ahora no sólo se inserten en él sino que contribuyan a ampliarlo, como el significado de las fiestas o de los juegos para el desarrollo del honor y de la honra urbana. No obstante, a pesar del interés que suponen desde esta perspectiva, la mayoría de estos trabajos se han limitado a estudiar cómo estos acontecimientos sirven para generar una identidad colectiva con la que se identifican todos los vecinos de la ciudad frente a los otros, los agentes externos a ella. Estas interpretaciones, aunque correctas, no profundizan en el estudio de estos eventos como mecanismos generadores no sólo de una identidad externa sino también interna, cuestión que debe ser tenida en cuenta para futuras investigaciones. En este sentido, puede afirmarse que aquellos trabajos que se han desmarcado del estudio general de la identidad asociada a colectividades, no han conseguido unos resultados muy amplios, probablemente, por no haber ahondado en sus conclusiones a través de análisis comparados.

No obstante, de manera algo más reciente que los trabajos anteriores y tan sólo desde hace apenas unos años, son muchos los medievalistas hispanos que están centrando sus investigaciones en este ámbito como J. Escalona, M. Asenjo, J. M. Monsalvo, J. A. Jara Fuente, Y. Guerrero Navarrete, J. M. Sánchez Benito, J. A. Barrio, F. Sabaté o J.A. Solózano, gracias a quienes se han desarrollado publicaciones centradas en la identidad política urbana como *Espacios de identidad política urbana en la Península Ibérica, siglos XIII al XV*, así como congresos en los que se debate acerca del propio término identidad, como los celebrados en Cuenca *Construir la Identidad en la Edad Media. Poder y memoria en la Castilla de los siglos VII al*

---

<sup>51</sup> SIMON-MUSCHEID, K. «La fête des mendiants: fictions et réalités au bas Moyen Ages and Renaissance», en BOONE, M. Y STABEL, P. (eds.), *op.cit.*, pp.183-200

<sup>52</sup> J. P. NEVOLA, F. «Revival or Renewal: Defining Civic Identity in Fifteenth-Century Siena» en BOONE, M. y STABEL, P. (eds.), *Shaping Urban Identity*, pp.109-136

<sup>53</sup> SCRASE, T. «Crosse, Conduits and Other Street Furniture in the South West of England», BOONE, M. y STABEL, P. (eds.), *Shaping Urban Identity*, pp.201-220.

XV<sup>54</sup> y *On (political) identity. Urban Sameness and Otherness in the late Middle Ages*<sup>55</sup>.

De todos ellos queremos destacar especialmente los trabajos desarrollados por el equipo de investigación que en estos momentos dirige la profesora Y. Guerrero Navarrete bajo el proyecto titulado *Fundamentos de identidad política. La construcción de identidades políticas urbanas en la Península Ibérica en el tránsito a la modernidad*<sup>56</sup>, del que forman parte investigadores como J. A. Barrio Barrio, M. Benítez Bolorinos, J. A. Jara Fuente y J. M. Sánchez Benito. La razón de detenernos en estas investigaciones es doble: en primer lugar por los planteamientos que esgrimen en sus distintos trabajos consiguiendo resultados novedosos para el campo de la identidad política urbana y abriendo nuevas vías de estudio en esta disciplina. Y en segundo, por haber definido de una manera clara qué entienden por identidad política urbana en la Baja Edad Media.

Desde esta perspectiva, el objetivo que persigue dicho proyecto es el análisis de la identidad política urbana en la Península Ibérica en el tránsito hacia la época moderna a través del estudio de ciudades como Burgos, Cuenca, Valencia, Orihuela o Alicante, alejándose de los tradicionales planteamientos institucionales y aplicando un nuevo enfoque en base a un análisis organizativo en donde «prima el examen del individuo en sí y en el proceso de construcción de sus relaciones sociales»<sup>57</sup>. Así, siguiendo los planteamientos de la sociología y de las otras ciencias sociales, entienden la importancia de estudiar en primer lugar, la incorporación de los individuos a las agrupaciones sociales y políticas urbanas; en segundo la necesidad de incorporarse a esas agrupaciones; en tercero, las constricciones que actúan sobre ellos; y en cuarto las estrategias elaboradas para dicho fin. Desde este punto de vista, es el estudio del sujeto y de las organizaciones el que nos habla de la construcción de modelos identitarios, sin olvidarnos que dentro del sistema urbano conviven diversas organizaciones que se relacionan entre sí. En este sentido les interesa no sólo ver cómo se percibe el sujeto a sí mismo, es decir la autoconfiguración del sujeto, sino cómo es percibido, factor que a su vez ayuda a dotar al sujeto de una identidad.

---

<sup>54</sup> Congreso celebrado en Cuenca en septiembre del 2007 fruto del cual nace la publicación: JARA FUENTE, J.A., MARTIN, G. y ALFONSO ANTÓN, I. (eds.) *Construir la identidad en la Edad Media*, Universidad de Castilla La Mancha, Cuenca, 2010 fruto del congreso internacional celebrado en Cuenca en septiembre del 2007, *Construir la identidad en la Edad Media. Poder y memoria en la Castilla de los siglos VII al XV*.

<sup>55</sup> Congreso internacional celebrado en Cuenca en septiembre del 2011

<sup>56</sup> BARRIO BARRIO, J. A. (coord.), *Espacios de Identidad Política urbana en la Península Ibérica*. Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval, 16, Alicante, 2010.

<sup>57</sup> GUERRERO NAVARRETE, Y. *Poder patricio y nobleza titulada*, pp.7-13.

Asimismo dentro de este proyecto se pone de manifiesto la necesidad de matizar las pugnas por los espacios centrales de la dominación, entendiéndose que, si bien no debe negarse su existencia, en muchos casos éstas se producen intraclassa no tanto por el control de dichos espacios, sino alrededor de ellos en torno al correcto o incorrecto funcionamiento del sistema por parte de aquellos que si bien no pueden aspirar a los dichos espacios, utilizan estas estrategias que les garantizan espacios de comunicación política.

De este modo los miembros de este proyecto han desarrollado en sus investigaciones estos objetivos, dando lugar a trabajos muy interesantes dentro del estudio de la identidad urbana por acercarse a viejos temas bajo nuevos enfoques, demostrando que no están agotadas las vías de estudio sobre las ciudades medievales y que el estudio de la identidad, planteado de una manera correcta, puede aportar grandes resultados al medievalismo.

Es precisamente en estos trabajos, como la obra colectiva coordinada por J. Antonio Barrio<sup>58</sup> o los estudios de J. A. Jara Fuente<sup>59</sup> y Yolanda Guerrero Navarrete<sup>60</sup>, en donde definen la noción de identidad política, que asumimos plenamente. Así, la identidad política vendría a ser «el producto de una relación dialéctica entre dos procesos de construcción y percepción del sujeto (individual o colectivo), encarnados en un yo y en otro»<sup>61</sup>, es decir, el sujeto (individual o colectivo) autorreflexiona sobre sí mismo construyendo su identidad desde dentro a través de mecanismos como la memoria por la cual los individuos reconstruyen su pasado, pero a su vez este proceso constructivo, tal y como habían planteado ya E. Erickson y H. Tajfel en la década de los cincuenta del siglo pasado, se ve condicionado por la relación que el sujeto mantiene con los otros sujetos y cómo estos otros lo perciben. Se hace necesario por tanto, para la construcción de la identidad, un proceso dialéctico mantenido entre un «yo» y un «otro».

---

<sup>58</sup> BARRIO BARRIO, J. A. (coord.), *Espacios de Identidad*.

<sup>59</sup> Dentro del citado equipo de investigación ha dirigido varios proyectos como; *Identidad política urbana: La construcción de identidad en las ciudades de Aragón, Castilla y Navarra (1350-1480)*. Asimismo ha sido organizador de varios congresos centrados en el estudio de la identidad como los celebrados en la Universidad de Castilla La Mancha, *La ciudad ante su identidad*, o el ya citado *Construir la ciudad en la Edad Media*. Entre sus muchos trabajos sobre identidad política urbana cabe destacar a este respecto JARA FUENTE, J. A. «Percepción de sí y percepción del otro: La construcción de identidades políticas urbanas en Castilla. (El concejo de Cuenca en el siglo XV)», *Anuario de Estudios Medievales*, 40,1(2010), pp.75-92.

<sup>60</sup> Además de su participación dentro del mencionado equipo de investigación destacan: GUERRERO NAVARRETE, Y. «Identidad y honor urbano...» y Id., «Patrician power and political identity in Burgos», en BARRIO BARRIO, J. A. (coord.), *Espacios de Identidad*, pp.63-92.

<sup>61</sup> JARA FUENTE, J.A., MARTIN, G. y ALFONSO ANTÓN, I. (eds.), *Construir la identidad*, p.9.

De este modo la construcción de la identidad individual de los sujetos, formulada a través de la respuesta que el individuo da a la pregunta ¿quién soy?, en función de su relación con los otros sujetos, se convertiría en una de las múltiples identidades que a su vez conformarían identidades grupales más amplias. Así, como si de un piso se tratase, cada una de las habitaciones representa una identidad individual. De la relación entre estas habitaciones, establecida a través de sus puertas y ventanas, se configura la identidad grupal del piso. Éste, a su vez, en su relación con los distintos pisos de la planta del edificio en la que se encuentra, ayudaría al desarrollo de la identidad grupal de esa planta, de tal modo que cada una de las plantas cuales vendrían a ser agregados identitarios mayores que se reconocerían dentro del edificio frente a los otros inmuebles.

A tenor de lo expuesto se deduce la importancia que tiene la necesidad de estudiar las relaciones entre los diversos actores sociales que se encuentran presentes en la vida urbana con el fin de entender los procesos que llevan a la construcción de identidades políticas. Por ello, es necesario que las investigaciones se centren en el estudio de las identidades políticas de los diferentes actores presentes en el marco urbano. Esta línea es la que, siguiendo las huellas de este último proyecto, persigue en la actualidad nuestra investigación centrada en el estudio de las relaciones mantenidas entre el linaje de los Velasco y la ciudad de Burgos en los siglos XIV al XVI. El interés del estudio de estas relaciones reside en el hecho de que durante la Baja Edad Media, las relaciones que los distintos poderes mantienen entre sí dentro del marco urbano ayudan a la configuración de sus identidades políticas fomentando, a su vez, el desarrollo de una identidad específica o participada para la ciudad de Burgos, con la que todos los sujetos se identifican y participan. La importancia del estudio de esta identidad participada que representa la ciudad de Burgos, se entiende si tenemos en cuenta que a finales del siglo XV, la afirmación de los distintos poderes políticos y las relaciones establecidas entre ellos, tanto en términos de conflicto como de cooperación, son claves para el nacimiento de la llamada Monarquía Moderna. De ahí la importancia que tiene el hecho de que este tipo de investigaciones no se circunscriban a un único núcleo urbano, sino que se comparen los procesos que experimentaron las distintas ciudades a lo largo de la Baja Edad Media.

A través del ejemplo de los resultados que este último proyecto está aportando a las investigaciones sobre las ciudades medievales, se entiende cómo es posible obtener un mayor conocimiento sobre los hechos pasados aplicándose categorías identitarias a los sujetos correctos. En este sentido,

los estudios sobre la identidad política urbana deben seguir profundizando, no sólo en el análisis de la identidad participada de cada ciudad, sino en el estudio de las identidades políticas que la conforman. Por ello, el estudio de las relaciones que los distintos actores mantienen en el marco urbano se convierte en un punto de referencia a la hora de responder a ¿cómo se representan, son representados y podrían ser representados los distintos sujetos?

En cualquier caso, queda claro a través de este breve balance historiográfico la importancia que tiene el análisis de la identidad política urbana pues este tipo de herramientas permiten abordar viejos temas, como las relaciones entre la alta nobleza y las ciudades, bajo nuevos enfoques, aportando con ello un mayor conocimiento sobre los hechos pasados.

### 3. CONCLUSIONES

En conclusión, cabe afirmar que a pesar de las dificultades que entrañan las investigaciones sobre la identidad como prueba el pequeño balance historiográfico que hemos realizado a lo largo de estas páginas, estas nuevas herramientas analíticas tienen mucho que ofrecer. Si bien, los resultados positivos de las investigaciones dependerán del correcto uso que se haga de estas categorías, lo cual pasa por definir de manera correcta qué se entiende por identidad y cómo opera en el campo de trabajo al que nos referimos, amén de la utilización de una correcta metodología.

De este modo, las investigaciones identitarias, en concreto aquellas que se centren en la identidad política urbana tendrán mucho que ofrecer, más si tenemos en cuenta la cantidad de enfoques a los que pueden ser sometidas las nociones identitarias. En este sentido los análisis identitarios sobre el mundo urbano cuentan con una rica variedad de fuentes de diversa índole que pueden ser utilizadas interdisciplinariamente bajo los análisis identitarios y que en conjunto pueden aportar nuevos datos sobre las ciudades medievales.

En definitiva, lo que estos trabajos demuestran es que no están agotadas las vías de estudio sobre las ciudades medievales, por lo que los medievalistas deben aceptar el reto que les brindan estas nuevas herramientas y estar siempre abiertos a los cambios en el modo de investigar, pues como bien dijo Lucien Febvre el historiador debe trabajar

«con todo lo que el ingenio pueda permitirle utilizar para fabricar su miel, a falta de las flores usuales. Por tanto, con palabras. Con signos. Con paisajes y con tejas. Con formas de campo y hierbajos. Con eclipses de Luna y cabez-tros. Con exámenes periciales de piedras realizados por geólogos y análisis de espadas de metal realizados por químicos. En una palabra: con todo lo que siendo del hombre, depende del hombre, sirve al hombre, expresa al

hombre, significa la presencia, la actividad, los gustos y las formas de ser del hombre»<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> FEBVRE, L, *Combates por la historia*, Ariel, Barcelona, 1970, p.232.



# ICONOGRAFÍA DE LA ESCULTURA ROMÁNICA EN LA PROVINCIA DE SORIA: LAS REPRESENTACIONES DE SIMIOS COMO CASO DE ESTUDIO

Diana Olivares Martínez

**Resumen:** El objetivo de este estudio es ofrecer una visión de conjunto sobre los distintos temas iconográficos que podemos encontrar en la escultura románica soriana, encuadrándolos en su contexto histórico y artístico. Además, hemos elegido el caso de las representaciones de simios para mostrar la metodología de trabajo, basada en el análisis de la interpretación y de la evolución de cada tema iconográfico, llevada a cabo en el marco de una investigación de más amplias miras.

**Palabras clave:** Soria, Escultura románica, Iconografía, Simios, Siglo XII

## ICONOGRAPHY OF ROMANESQUE SCULPTURE IN THE PROVINCE OF SORIA: APES REPRESENTATIONS AS SUBJECT OF STUDY

**Abstract:** The aim of this paper is to offer an overall view of the different iconographical topics that we can find in the Romanesque sculpture from Soria, framing it in its historical and artistic context. Moreover, it has been chosen the example of apes' depictions in order to show the work methodology —based on the analysis of the interpretation and evolution of every single iconographical topic— that has been used in a more intensive research.

**Keywords:** Soria, Romanesque sculpture, Iconography, Apes, 12<sup>th</sup> Century

---

\* Entregado: 18/12/2011. Aceptación definitiva: 27/02/2012

## 1. INTRODUCCIÓN

El contenido de esta comunicación pertenece a una investigación sobre la escultura románica de la zona occidental de la provincia de Soria<sup>1</sup>. Se trata de un estudio en el que pretendimos mostrar una visión de conjunto sobre la iconografía del Románico occidental soriano<sup>2</sup>, analizando las relaciones modelo-copia en función de la evolución de los temas iconográficos en los distintos ejemplos encontrados en la zona de estudio. En esta área, que abarca las regiones de la Ribera del Duero y las Sierras Meridionales<sup>3</sup> y fue la zona de repoblación más temprana, encontramos la mayor parte de obras románicas influidas por las formas desarrolladas en el monasterio de Santo Domingo de Silos (Burgos).

Nuestro objetivo es mostrar la metodología de trabajo desarrollada durante la realización de esta investigación, en la que han sido estudiados de un mismo modo todos los temas iconográficos. Para ello, nos acercaremos a las representaciones de simios en el románico soriano, estudiando tanto su tipo iconográfico como las diversas interpretaciones que pueden aplicarse a este tipo de imágenes. Además, destacaremos los ejemplos hallados en nuestra zona de estudio y analizaremos la posible evolución que habría sufrido dicho modelo a través de la transmisión del tema entre los distintos templos.

---

<sup>1</sup> El estudio presentado en esta comunicación forma parte de los resultados obtenidos en el Trabajo de Investigación Tutelada defendido por la autora en la Universidad de Granada en diciembre de 2010. Dicho trabajo, titulado *Estudio iconográfico de la escultura románica en la zona occidental de la provincia de Soria*, fue realizado bajo la dirección de las Dras. Dña. Elena Díez Jorge y Dña. Marta Poza Yagüe, a las cuales agradezco su guía y consejos. Asimismo hemos de mencionar la colaboración de los investigadores del Proyecto «Soria Románica», que nos han proporcionado ayuda cuando ha sido necesario. Este Proyecto, dentro del plan PAHIS de la Junta de Castilla y León, busca la recuperación del patrimonio románico soriano como referente cultural del territorio. <http://www.soriaromanica.es/>

<sup>2</sup> Consideramos que era necesario ya que desde la obra de Gaya habían aparecido nuevos elementos de gran interés, como numerosas galerías porticadas, y la única obra que había abordado el simbolismo de este Románico soriano es la de Sainz Magaña, solo dedicada al Románico de la capital y a la zona oriental de la provincia. GAYA NUÑO, J. A., *El románico en la provincia de Soria*, CSIC, Madrid, 1946. [Ed. Facsímil: CSIC, Madrid, 2003]. SAINZ MAGAÑA, M. E., *El románico soriano. Estudio simbólico de los monumentos*, Universidad Complutense, Madrid, 1984.

<sup>3</sup> Seguimos la división que aporta Sainz Magaña, basada en la efectuada por Mercedes Molina para el Instituto Geográfico Nacional; por la cual Soria se divide en cuatro grandes conjuntos: Altas Serranías Sorianas, Altiplano Soriano, Ribera del Duero y Sierras Meridionales. SAINZ MAGAÑA, M. E. *El románico*, pp. 15-18. Fueron incluidas en el estudio un total de 70 localidades, seleccionadas en base a los siguientes criterios: la presencia de un templo románico con decoración escultórica y que dicha decoración fuese de carácter figurativo, ya fuera humano, animal o simbólico, excluyendo la decoración vegetal y su simbolismo por haber sido tratada por otros autores. QUINONES COSTA, A. M., *La decoración vegetal en el Arte Español de la Alta Edad Media: su simbolismo*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2002.

En cuanto al área de estudio, debemos señalar que se trata de un total de 70 localidades pertenecientes a la zona occidental de la provincia de Soria, seleccionadas a partir de la presencia en ellas de templos románicos que poseyeran decoración escultórica figurada, animal o humana. La elección de este territorio viene marcada no solo por ser el de repoblación más temprana, sino por encontrarnos en él los monumentos románicos influidos por la obra desarrollada en el monasterio de Santo Domingo de Silos, principal centro conformador del nuevo estilo en el área que nos ocupa.

## 2. CONTEXTO HISTÓRICO

El período histórico de interés para nuestro objeto de estudio se sitúa en Castilla, desde finales del siglo XI hasta el primer tercio del XIII. Con el objetivo de entender los condicionantes que rodeaban a esta escultura románica soriana, realizaremos una breve introducción a las cuestiones políticas y religiosas más relevantes.

El área que actualmente ocupa la provincia de Soria sufrió en esta etapa un contexto de disputa por el poder del territorio. Se trata de una zona de frontera entre cristianos y musulmanes que, a pesar de lo que tradicionalmente<sup>4</sup> se ha considerado, no estuvo totalmente despoblada<sup>5</sup>. Tras un siglo X marcado por la alta actividad bélica y el constante cambio de manos de las diversas poblaciones<sup>6</sup>, las tropas de Fernando I conquistaron en el año 1060 de manera definitiva la fortaleza de Gormaz y las plazas de Vadorrey, Aguilera y Berlanga<sup>7</sup>. Por su parte, Alfonso VI de Castilla<sup>8</sup> y Alfonso I el

---

<sup>4</sup> SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *Despoblación y repoblación del valle del Duero*, Instituto de Historia de España, Buenos Aires, 1966.

<sup>5</sup> Actualmente, numerosos autores consideran que estos territorios de Castilla se convirtieron en comarcas desestructuradas con tendencia al bandolerismo. Dicha polémica historiográfica es analizada por: CASA MARTÍNEZ, C. DE LA, «Despoblación y repoblación de los *Extrema Duri*», *Repoblación y Reconquista. Actas del III Curso de Cultura Medieval*, Fundación Santa María la Real, Aguilar de Campoo, 1991.

<sup>6</sup> San Esteban de Gormaz y Osma pasaron de manos diez y siete veces respectivamente. SÁENZ RIDRUEJO, C., «Soria durante la Reconquista», *Historia de Soria*, I, Centro de Estudios Sorianos–CSIC, Soria, 1985. p. 219.

<sup>7</sup> Sáenz Ridruejo señala que casi con toda seguridad, aunque no se cite en la Crónica, Andalucía también se encontraría entre los lugares tomados por Fernando I. *Ibíd.* p. 236. Ésta es la primera villa de Soria a la que se le otorga un fuero, en el año 1089. FERNÁNDEZ MARTÍN, P., «El Fuero de Andalucía, dado en Burgos el año de 1089», *Celtiberia*, 44 (1972), pp. 237-249.

<sup>8</sup> Para ampliar cualquier dato sobre el reinado de éste y otros monarcas del período de reconquista remitimos a: LADERO QUESADA, M. Á., MATTOSO, J., MARTÍN DUQUE, Á. J., UDINA MARTORELL, F., FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, L. J., Y SESMA MUÑOZ, J. Á., *La Reconquista y el proceso de diferenciación política (1035-1217)*, Historia de España Menéndez Pidal, Espasa Calpe, Madrid, 1998, Tomo 9.

Batallador continuaron un proceso que finalizó hacia 1125 con la toma de plazas fuertes como Soria, Almazán o Medinaceli.

Estas tierras de la «Extremadura Castellana»<sup>9</sup> pasaron a regirse por el sistema administrativo de Comunidades de Villa y Tierra<sup>10</sup>. Dicho sistema se aplicó a la zona repoblada tras las campañas de Almanzor, y va a contar con la villa<sup>11</sup> como elemento clave, dado que los vecinos de cada una de ellas se organizaron como concejo, recibiendo un territorio del monarca sobre el cual ejercían los derechos de propiedad y organización. Como no podía ser de otro modo, esta nueva organización revirtió en la creación artística de la zona, puesto que la mayor parte de las construcciones pasaron a ser promovidas por los Concejos y no por promoción real, a diferencia de lo que ocurría otras regiones de la Península como León o Aragón.

En relación al ambiente religioso, resulta de especial interés la diócesis de Osma<sup>12</sup>, al tratarse del principal poder religioso y centro receptor e irradiador de influencias artísticas en la zona. La sede oxomense fue restaurada en 1101 con el nombramiento del clérigo francés Pedro de Bourges como titular de la misma, tras el episcopado previo del cluniacense don Bernardo de Sédirac, obispo de Toledo desde 1085. Éste pretendió no solo recuperar y fijar los límites de la diócesis oxomense, sino también «promover la liturgia del rito romano y, según los deseos de Alfonso VI, reunir a un equipo de clérigos franceses que abrieran España a las corrientes culturales y espirituales de Europa»<sup>13</sup>. Dichos límites, tras numerosos litigios con las diócesis de Burgos y Sigüenza y las negociaciones del año 1088 en el Concilio

---

<sup>9</sup> Bajo esta denominación aparece históricamente el territorio de la provincia de Soria, junto con otras tierras del Reino de Castilla que en algún momento fueron frontera durante la Repoblación.

<sup>10</sup> Destacamos como obras de referencia: MARTÍNEZ DÍEZ, G., *Las Comunidades de Villa y Tierra de la Extremadura Castellana*, Editorial Nacional, Madrid, 1983, y MARTÍNEZ LLORENTE, F. J., *Régimen jurídico de la Extremadura Castellana Medieval: las comunidades de Villa y Tierra (S. X-XVII)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1990.

<sup>11</sup> Entendiéndose como tal: «centro de población con aspiraciones urbanas, dotado de un castillo o fortaleza y provisto de una muralla o cerca en torno a toda la población». MARTÍNEZ DÍEZ, G., *Las Comunidades*, p. 20.

<sup>12</sup> Los estudios más relevantes son: LOPERRÁEZ CORVALÁN, J., *Descripción histórica del obispado de Osma*, Imprenta Real, Madrid, 1788 (Ed. Facsímil: Turner, Madrid, 1978). Destacamos también la siguiente síntesis: REGLERO DE LA FUENTE, C. M., «El obispado de Osma hasta mediados del siglo XIII: génesis y problemática», *Santo Domingo de Caleruega. Contexto eclesial religioso. IV Jornadas de Estudios Medievales-1995*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1996, y BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. (coord.), *Historia de las diócesis españolas. Iglesias de Burgos, Osma-Soria y Santander*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002, Vol. 20.

<sup>13</sup> ÁNIZ IRIARTE, C., O. P., «Restauración de la Diócesis de Osma: escuelas espirituales en los siglos XII-XIII» en *I Semana de Estudios Históricos de la Diócesis de Osma-Soria. 15-17 de septiembre de 1997*, Actas, Diputación Provincial de Soria, Soria, 2000, T. 1, p. 378.

de Husillos, fueron establecidos de manera definitiva en 1136 durante el Concilio de Burgos, presidido por el cardenal Guido<sup>14</sup>.

Es reseñable, por otro lado, el importante papel que la iglesia juega como elemento clave en la configuración de villas y aldeas, no solo en lo espiritual, sino también en lo urbanístico, jurídico y organizativo; muy ligado tanto a la necesidad de erigir y reconstruir templos tras la conquista, como al momento de esplendor del Románico.

### 3. PANORAMA ARTÍSTICO DE LA ESCULTURA ROMÁNICA SORIANA

Dado que el objetivo de esta publicación no es el de realizar un completo análisis sobre las características de la escultura románica en nuestra zona de estudio<sup>15</sup>, hemos procurado sintetizar los principales rasgos que la definen y que han determinado en gran medida tanto la metodología como los resultados de nuestro trabajo.

En la historiografía tradicional esta escultura románica de la provincia de Soria, ubicada en mayor medida en los exteriores de los templos<sup>16</sup>, se ha clasificado como *tardorrománico* o *Románico Tardío* al datarse gran parte de sus obras entre 1130 y 1200<sup>17</sup>; claramente posteriores a la entrada del

---

<sup>14</sup> Se escapa de nuestros objetivos tratar aquí la problemática de los límites diocesanos, por lo que remitimos a las publicaciones anteriormente citadas, así como a: MANSILLA REOYO, D., *Geografía eclesiástica de España. Estudio histórico-geográfico de las diócesis*, Iglesia Nacional Española, Roma, 1994, Vol. 2, p. 173 y PALACIOS MADRID, F., «Límites de la Diócesis de Osma, según el Concilio de Husillos», *Celtiberia*, 57 (1979), p. 123.

<sup>15</sup> Ya que tampoco ha lugar un estado de la cuestión, remitimos a la interesante síntesis planteada por Izquierdo Bértiz en la que apunta ciertas hipótesis de trabajo acerca de los talleres de escultura de la provincia. IZQUIERDO BÉRTIZ, J. M., «Arte Románico» en PÉREZ RIOJA, J. A. (coord.), *Historia de Soria*, Centro de Estudios Sorianos – CSIC, Soria, 1985. Destacamos asimismo ciertas obras relevantes publicadas con posterioridad a 1985: BANGO TORVISO, I., *El arte Románico en Castilla y León*, Banco de Santander, Madrid, 1997.; MONTEIRA ARIAS, I., «La influencia islámica en la escultura románica de Soria. Una nueva vía para el estudio de la iconografía en el Románico», *Cuadernos de Arte e Iconografía*, 27 (2005), número monográfico.; LOZANO LÓPEZ, E., *Un mundo en imágenes: la portada de Santo Domingo de Soria*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2006. Aparte, no podemos dejar de valorar la *Enciclopedia del Románico*, que identifica 407 testimonios de arte románico repartidos en 323 núcleos de población en la actual provincia de Soria. Señalamos este dato para ponerlo en contraste con los apenas cien o ciento cincuenta ejemplos que se conocían cuando se realizaron los más relevantes estudios sobre el Románico de Soria, como son los de Gaya Nuño, Sainz Magaña o Izquierdo Bértiz, ya citados. GARCÍA GUINEA, M. A., y PÉREZ GONZÁLEZ, J. M. (dirs.), *Enciclopedia del Románico en Castilla y León. Soria I-III*, Fundación Santa María la Real – Centro de estudios del Románico, Aguilar de Campoo, 2002.

<sup>16</sup> Principalmente en capiteles, canecillos y arquivoltas, si bien encontramos otros elementos aislados de decoración escultórica, como lápidas o relieves reutilizados.

<sup>17</sup> VALDEZ DEL ÁLAMO, E., «Ortodoxia y heterodoxia en el estudio de la Escultura Románica Española: Estado de la cuestión», *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, IX-X (1997-1998). p. 18.

románico pleno en otros centros de la Península como el Alto Aragón o Tierra de Campos. Podemos hablar, en general, de edificios estructuralmente sencillo y, a pesar de que la mayor parte de las obras conservadas sean templos parroquiales de carácter humilde, no debemos olvidar los grandes ejemplos que se han perdido y serían de una gran calidad, como la primitiva catedral de Burgo de Osma (Fig.1) o la colegiata de San Pedro de Soria, entre otros.

Es de nuestro especial interés la decoración escultórica, la cual se encuentra en templos cuya planta más habitual es aquella de nave única, cubierta con armadura de madera y cabecera formada por un tramo recto en el presbiterio abovedado en cañón y ábside semicircular con bóveda de horno. El acceso<sup>18</sup> se realizaba generalmente por el muro sur, donde se ubica la sencilla portada principal y, en muchos casos, la galería porticada<sup>19</sup>, elemento fundamental en el Románico soriano (Fig.2).

Desde el punto de vista estilístico, podemos hablar de una escultura que bebe de diferentes fuentes. Las primeras manifestaciones<sup>20</sup> muestran la labor de maestros locales que tratan de adaptarse a la elaboración de figuración, centrada en temas animalísticos y profanos, habitualmente asociados con el mundo islámico y oriental<sup>21</sup>. Sin embargo, el estilo característico de este Románico soriano se desarrollará a partir de la influencia ejercida desde el monasterio de Santo Domingo de Silos (Burgos)<sup>22</sup> (Fig.3). Estos

<sup>18</sup> Destacamos en esta temática el interesante estudio de Ruel sobre el concepto de entrada en las iglesias románicas y las distintas tipologías, ya que establece su método de estudio a partir de la provincia de Soria. RUEL, F., «Le concept d'entrée dans l'architecture religieuse du Moyen Âge», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XVI (1980), pp. 97-112.

<sup>19</sup> Además, algunas de las galerías porticadas sorianas van a resultar claves para el desarrollo de este elemento en el románico castellano. Destacamos interesantes estudios al respecto: TARACENA, B., «Notas de arquitectura románica. Las galerías porticadas», *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 9 (1933), pp. 1-20; LAFORA, C., *Por los caminos del románico porticado*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1988, y ESTERAS, J. A., GONZALO, C., y LORENZO, J., «Claustros y galerías porticadas en el románico de Soria», *Paisaje Interior*. Catálogo de la Exposición de Las Edades del Hombre, Fundación Las Edades del Hombre, Soria, 2009.

<sup>20</sup> Contamos entre ellas con la escultura de los templos de San Miguel y Nuestra Señora del Rivero, así como con las portadas de San Miguel de Andaluz y Santa María de Tiermes.

<sup>21</sup> Esta línea de investigación fue apuntada por Lambert y Torres Balbás (LAMBERT, E., «L'influence artistique de l'Islam dans les monuments de Soria», *Anuario del Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos*, III (1935), pp. 43-50, y TORRES BALBÁS, L., «La influencia artística del Islam en los monumentos de Soria», *Al Andalus*, V (1940), pp. 465-467.). Si bien los trabajos más recientes realizados a este respecto son de Inés Monteiro: MONTEIRA ARIAS, I., «La influencia islámica, y *La escultura románica hispana y la lucha contra el Islam (mediados del siglo XI a mediados del siglo XIII)*, Universidad Carlos III de Madrid, Getafe, 2010.

<sup>22</sup> Hemos de tener en cuenta para ello que, de las dos campañas constructivas del claustro de Silos la principal influencia va a ejercerse desde la segunda de ellas, llevada a cabo hacia

modelos repercutirán tanto en lo iconográfico como en lo formal, fraguándose en una nueva concepción escultórica que tendrá como centro irradiador la catedral de Burgo de Osma alrededor del año 1170. Ésta se va a caracterizar por la presencia de figuras de canon corto y formas redondeadas, que se interesan por los plegados y el volumen. Además, se adopta el gusto por la proliferación de animales como parte de la ornamentación, poblando capiteles y arquivoltas con figuras muy volumétricas y cuyas diferentes texturas se marcan a través de la talla.

A partir de los maestros que trabajan en la fábrica oxomense, se habrían conformado distintos talleres que trabajaron en las obras que se fueron realizando en el resto de la provincia. Prueba de ello es el núcleo Tiermes-Caracena o Calatañazor-Nafría la Llana, entre otros; así como las tallas de Barca, Villasayas o Torreandaluz<sup>23</sup>, lugares en los que podemos intuir incluso una conexión aún más directa con el claustro silense debido a la presencia de un canon más esbelto y una talla de plegados más refinada.

Diversos autores han planteado las conexiones con otros núcleos románicos peninsulares como el navarro<sup>24</sup>, el riojano<sup>25</sup> o el aragonés<sup>26</sup>, rela-

---

1158-1184, con elementos como el relieve de la Anunciación-Coronación o los capiteles del ciclo de la Infancia y la Pasión, que van a resultar fundamentales para la comprensión del Románico soriano. Aunque el principal centro receptor de estas formas fue la sala capitular de la catedral de Burgo de Osma, podemos señalar otros ejemplos, como la Anunciación y los apóstoles/profetos de Villasayas o los capiteles de Torreandaluz, que nos indican la presencia de una conexión con el monasterio burgalés. Algunos de los autores que han tratado la influencia silense en el Románico soriano son: VALDEZ DEL ÁLAMO, E., *Nova et vetera in Santo Domingo de Silos: the second cloister campaign*, UMI, Ann Arbor, 1988. SAINZ MAGAÑA, M. E., «Silos y el Románico Soriano», IZQUIERDO BERTIZ, J. M., «El relieve de los profetas de Barca en el marco de la influencia silense en la provincia de Soria», PALOMERO ARAGÓN, F., «Aproximación a la escultura románica del claustro de la catedral de Burgo de Osma y sus relaciones con el claustro silense», RUIZ EZQUERRO, J. J., «Silos y el románico rural soriano: Villasayas, Barca y Torreandaluz» y «Las iglesias de Nafría y Calatañazor (Soria). Conjunción de influencias silenses e hispanomusulmanas», todos en *El Románico en Silos. IX Centenario de la consagración de la iglesia y claustro*, Abadía de Silos, Santo Domingo de Silos, 1990.; BOTO VARELA, G., *Ornamento sin delito. Los seres imaginarios del claustro de Silos y sus ecos en la escultura románica peninsular*, Abadía de Silos, Santo Domingo de Silos, 2000.

<sup>23</sup> Muchos de estos ejemplos son tratados en las publicaciones a las que remitimos en la nota 26.

<sup>24</sup> LOZANO LÓPEZ, E., *La portada de Santo Domingo de Soria. Estudio formal e iconográfico*, Universidad Rovira i Virgili, Tarragona, p. 703. Tesis doctoral defendida en 2003. [en línea <http://www.tdx.cat/TDX-0504107-140820/>] [consulta: 02. 12. 2010].

<sup>25</sup> *La cabecera de la Catedral calceatense y el Tardorrománico hispano. Actas del Simposio en Santo Domingo de la Calzada. 29 al 31 de enero de 1998*, Catedral de Santo Domingo de la Calzada, Logroño, 2000.

<sup>26</sup> También se ha relacionado a los maestros oxomenses con el estilo del taller de San Juan de la Peña. YARZA LUACES, J., «Nuevas esculturas románicas en la Catedral de Burgo de Osma», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, XXXIV-XXXV (1969), pp. 217-229. p. 223.

ción que algunos estudiosos apoyan en la presencia de crismones en el Románico soriano; posiblemente motivada por la llegada de pobladores de regiones aragonesas, así como por las relaciones políticas y económicas.

Para finalizar, hemos de destacar que los monumentos incluidos en nuestro estudio se sitúan en una cronología bastante amplia, desde finales del siglo XI hasta comienzos del XIII, lo cual va a devenir en la presencia de obras de variada calidad y temática, contando con muchos ejemplos que podrían adscribirse al llamado Románico de inercia<sup>27</sup>. Asimismo, debemos tener en cuenta que tratamos exclusivamente escultura monumental, ubicada por lo general en el exterior del templo y, en alguna ocasión, de manera descontextualizada; lo que nos lleva a la dificultad de trazar programas iconográficos, debido al gran deterioro o cambio de ubicación de muchas de las piezas.

#### 4. ICONOGRAFÍA

Al iniciar el recorrido por la iconografía de la escultura románica soriana debemos señalar que en relación a los temas protagonistas de dicha decoración, además de aquella basada en elementos geométricos y vegetales, abundan los motivos figurativos, primando los animalísticos sobre los antropomorfos. A partir de los datos recogidos, de un total de 695 temas registrados, 300 corresponden a animales reales y fantásticos, 276 a figuración profana y tan solo 44 a temas bíblicos; además de los 2 martirios y 5 crismones<sup>28</sup>. Además, en relación con los temas bíblicos, debemos hacer hincapié en el hecho de que en varias ocasiones encontramos cuatro temas diferentes en un mismo capitel, como es el caso de escenas del Ciclo de la Infancia, o del Tetramorfos, ubicado en un tímpano dentro del propio tema de Juicio Final. Esto nos lleva a reducir aún más el número de obras asocia-

---

MELERO, M. L., «El llamado *taller de San Juan de la Peña*. Problemas planteados y nuevas teorías», *Locus amoenus*, 1 (S) (1995), pp. 47-60.

<sup>27</sup> A este respecto, contamos con interesantes aportaciones en un campo en el que la propia definición del término «románico rural» o «románico popular» ha sido muy cuestionada, algunas de éstas son: RUIZ MONTEJO, I., «Concepto y método del románico rural», *Anales de Historia del Arte*, 1 (1989), pp. 21-37, y RODRÍGUEZ VÁZQUEZ, J. M., y GARCINUÑO CALLEJO, O., «De Románico y *románicos*: una aproximación a la doble naturaleza del *románico popular*», *Anales de Historia del Arte*, 2003 (13), pp. 7-25.

<sup>28</sup> Hemos reflejado todos estos datos en un cuadro-resumen (p.166) en el que se aprecia la preeminencia de unos temas sobre otros en función de los testimonios recogidos. Al analizar este tipo de cifras debemos tener cierta precaución dado que algunas identificaciones, sobre todo en el caso de los campos «otros», son dudosas o no van más allá de reconocer a un animal o a una figura mediante los volúmenes, pero no se ha podido precisar más debido al pésimo estado de conservación de muchos de los testimonios recogidos. De ahí que el campo «otras figuras» registre un número de testimonios tan elevado, son muchas las figuras humanas difícilmente identificables, animales mutilados o elementos que solo se repiten una o dos veces y son de compleja catalogación.



das a esta temática, debido a esa concentración de temas en un mismo elemento.

La fauna va a gozar de una gran fortuna en el Románico soriano, incluyendo ésta desde animales reales como el águila o el león hasta fantásticos, como las arpías, grifos o centauros; todos ellos con un simbolismo originario que en ocasiones se perderá en beneficio de su carácter ornamental durante el proceso de estereotipado de las formas. Respecto a la figura humana, encontramos tanto temas religiosos, basados en los textos bíblicos, como profanos, si bien son los segundos los que van a contar con una mayor difusión, a través de escenas de cacería, juglarescas, obscenas o de combate de caballeros, entre otras.

Es nuestro propósito desarrollar una breve relación de los diferentes temas iconográficos que podemos encontrar en la escultura románica soriana; haciendo especial hincapié en las representaciones de animales, dado que nos interesa en relación a la interpretación de los ejemplos de simios que se señalarán más adelante.

#### **4.1. Representaciones de animales**

Según señalamos anteriormente, nuestra zona de estudio se caracteriza por una proliferación masiva de la presencia de animales frente a los temas bíblicos e incluso profanos; esto ha sido explicado por algunos autores a través de la influencia de la población islámica preexistente en el territorio soriano<sup>29</sup>. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que esa influencia oriental podría haber llegado por otros cauces, ya que uno de los motivos que causaron esta temática es la evidente influencia ejercida desde el monasterio de Silos, lugar en el que los motivos zoomorfos también van a triunfar respecto a los antropomorfos. Desde nuestro punto de vista, la hipótesis de la preeminencia de los modelos silenses tendría más peso frente a la anteriormente expuesta.

Para estudiar este tipo de representaciones, hemos de remitirnos a las fuentes escritas de las cuales artistas y clérigos pudieron servirse para la composición de la decoración escultórica de los templos románicos. Se trata de los llamados *bestiarios*, que en la línea de los *exempla*<sup>30</sup> se pueden definir como «una obra pseudocientífica moralizante sobre animales, existentes y

---

<sup>29</sup> MONTEIRA ARIAS, I., «La influencia islámica», p. 81. Esta autora también hace referencia a tratados de origen islámico que aludían a conclusiones morales y a los hadices musulmanes como posible fuente iconográfica.

<sup>30</sup> Son narraciones similares a los que insertan fábulas para llamar la atención del lector. SEBASTIÁN, S., *Iconografía Medieval*, Etor Argitaletxea, Donosita, 1988. p. 72.

fabulosos»<sup>31</sup>. Dichas narraciones serían incluidas en los sermones de los predicadores hasta el punto de eclipsar a lo doctrinal; de hecho, en el siglo XII muchos clérigos recurrían a estas obras como repertorio. Las fuentes de estos escritos estaban tanto en la Biblia como en obras antiguas<sup>32</sup>, fábulas y leyendas, si bien la principal será el *Physiologus* o *Fisiólogo*<sup>33</sup>.

No obstante, a pesar de esta tradición literaria, no todos los autores consideran que los artistas se inspiraron directamente en las fuentes señaladas para dotar de un significado simbólico; en la historiografía se han marcado dos tendencias, aquella que aboga por un sentido estilístico y decorativo de las formas y los que optan por un significado trascendente<sup>34</sup>.

Por otro lado, Boto Varela en su estudio sobre el claustro de Silos y las bestias y monstruos que lo decoran<sup>35</sup>, a pesar de recoger y reconocer la importancia de los bestiarios, considera que estas figuras aportarían una función de prestigio social y espiritual, proclamando la trascendencia del escenario en el que se ubican. Además, reclama que los ornamentos no son añadidos gratuitos, sino que «el ornamento se propuso como un intermedio estético entre los promotores y los usuarios de las obras, responsable de

<sup>31</sup> GUGLIEMI, N., *El Fisiólogo. El Bestiario Medieval*, Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1971. p. 7.

<sup>32</sup> Entre ellas la *Historia Natural* de Plinio o las fábulas de Esopo.

<sup>33</sup> Es el libro de historia animal con más popularidad hasta el siglo XIII. Se considera el primer bestiario conocido con un origen que se remonta a Alejandría entre los siglos II y V. Esta obra, fue traducida al latín a partir del siglo V, y comenzaron a realizarse manuscritos iluminados ya en el siglo XI. En ella se establecen relaciones de carácter místico entre Cristo o el Demonio y determinados animales, mostrando el mundo animal como un reflejo simbólico de otra realidad más profunda. El propio Isidoro de Sevilla difundirá parte de esta tradición a través de sus *Etimologías* (S. VI), con un carácter científico, pero de intención moralizadora; así como otras obras posteriores que comparten un mismo espíritu, como por ejemplo, el *Liber monstrorum de diversis generibus* (S. VI), *De Universo* de Rabano Mauro (S. IX) o el Bestiario de Pierre de Beauvais (h. 1218). Son muchos los autores que han tratado estos aspectos, destacamos, entre otros: WHITE, T. H., *The Book of Beasts, Being a Translation from a Latin Bestiary of the Twelfth Century*. Jonathan Cape, London, 1954.; GUGLIEMI, N., *El Fisiólogo*.; BAXTER, R., *Medieval Bestiaries and their Users in the Middle Ages*. Sutton Publishing, Thrupp, 1998.; BITTERLING, K., «Physiologus und Bestiarien im englischen Mittelalter», *Mittellateinisches Jahrbuch: Internationale Zeitschrift für Mediävistik*, 2 (2005), pp. 153-170.

<sup>34</sup> La primera de ellas está marcada por las figuras de Baltrusaitis y Focillon y en contra de esta visión, podríamos señalar numerosas obras como la de Debidour. BALTRUSAITIS, J., *La stylistique ornamentale dans la sculpture romane*, Presses Universitaires de France, París, 1931. FOCILLON, H., *La escultura románica. Investigaciones sobre la historia de las formas*, Akal Arte y Estética, Madrid, 1987. [1ª ed: Librairie Ernest Leroux, París, 1931]. DEBIDOUR, V. H., *Le Bestiaire sculpté du moyen age en France*, Arthaud, París, 1961.

<sup>35</sup> BOTO VARELA, G., *Ornamento sin delito*, Se trata de unas ideas que ya había adelantado en: «Leer o contemplar. Los monstruos y su público en los templos tardorrománicos castellanos», *La cabecera de la Catedral calceatense y el Tardorrománico hispano. Actas del Simposio en Santo Domingo de la Calzada. 29 al 31 de enero de 1998*, Catedral de Santo Domingo de la Calzada, Logroño, 2000, pp. 357-387.

embellecer el proceso comunicativo»<sup>36</sup> e insiste en que otra de las funciones de estos ornamentos sería la de facilitar la legibilidad e interpretación jerárquica de los espacios y los objetos donde se encuentran, a partir de las ideas de Bonne y Grabar<sup>37</sup>.

Desde nuestro punto de vista y aplicando todas estas ideas al territorio soriano<sup>38</sup> consideramos que la abundancia de representaciones de animales en la escultura románica que nos ocupa procede de la tendencia irradiada desde el monasterio de Santo Domingo de Silos. En cuanto a la influencia islámica, no descartamos completamente la existencia de ésta a través de tejidos y objetos suntuarios; pero tampoco debemos olvidar las obras de la tardoantigüedad previas a la llegada islámica que, por otra parte, bebieron de las mismas fuentes clásicas y orientales de la Antigüedad que el arte islámico.

Además, podemos suponer que estos motivos ornamentales arraigaron en el ámbito rural debido a ese sentido de adecuación y representatividad que enunciaba Boto; dichos temas animalísticos cumplían no solo una función puramente decorativa, sino también de representación de los espacios, por ejemplo, marcando la entrada al templo.

Sin embargo, no podemos obviar el significado simbólico que muchas de estas representaciones tuvieron y posiblemente estarían asociadas a los bestiarios medievales. Aun así, es probable que en algunos casos el significado decayera debido a la copia meramente formal de los modelos, llegando a una pérdida de simbolismo que dejaría paso a una función ornamental. No obstante, cada caso requiere de un estudio específico ya que no hay por el momento una regla común que se sostenga para los distintos ejemplos.

Entre las representaciones de animales que hemos estudiado, podemos realizar una distinción entre animales reales y fantásticos, en base a criterios actuales; ya que no debemos olvidar que en el tiempo en que se realizaron, un centauro podía resultar tan real como un león o un elefante. De los primeros podemos destacar la presencia reiterada de aves, ciervos, leones, serpientes y simios; si bien encontramos de manera aislada otros

---

<sup>36</sup> *Ibid*, p. 294.

<sup>37</sup> BONNE, J. C., «Repenser l'ornement, repenser l'art medieval», *Le rôle de l'ornement dans la peinture murale du Moyen Âge*, Université, Poitiers, 1997. GRABAR, O., *The mediation of ornament*, University Press, Princeton, 1992.

<sup>38</sup> Sainz Magaña ha estudiado en alguna ocasión la simbología de los animales en el románico soriano, destacando las influencias de los pueblos prerrománicos, así como el papel de Fisiólogo y de las artes suntuarias islámicas. Sin embargo, no se posiciona sobre su posible función ornamental. SAINZ MAGAÑA, M. E., *El románico* y «Simbología de los animales más frecuentes en el románico soriano», *Revista de Soria*, 22 (1998), pp. 15-32.

animales como ranas, osos y ovejas. Destacamos el águila de la arquivolta de la iglesia de la Asunción de Villasayas (Fig.4), de gran calidad y con un posible sentido cristológico. En cuanto a los animales fantásticos, contamos con una rica y variada fauna en la cual sobresalen las arpías, centauros, grifos y sirenas de doble cola, además de dos bestias de siete cabezas. Señalamos en este caso la arpía de la portada de Santo Domingo de Silos de Torreandaluz (Fig.5), de tradición oxomense.

#### 4.2. Temas bíblicos

Como aspecto general, podemos afirmar que el tema de la Redención está presente en prácticamente todos los templos, con alusiones más o menos concretas. Y es que la representación de asuntos religiosos o bíblicos, no tuvo demasiada fortuna en el románico soriano; a pesar de la importancia que tienen estos temas en la sala capitular oxomense. De hecho, es en esta temática donde encontraremos los ejemplos de mayor calidad, dado que suelen darse en los centros más importantes.

Dentro de los temas bíblicos es posible realizar una distinción entre aquellos basados en el Antiguo Testamento, contando con ejemplos como el Pecado Original, la historia de Balaam, Sansón desquijarando al león<sup>39</sup> y Daniel entre los leones; y los que toman como referencia el Nuevo Testamento, que formarán cuatro bloques: ciclo de la Infancia, ciclo de la Pasión, *Visitatio Sepulchri* y Apostolado<sup>40</sup>.

Destacamos por su singularidad la representación de Balaam en un capitel de la portada de San Martín de Tours en Berzosa<sup>41</sup> (Fig.6), así como la Anunciación ubicada en la galería porticada del templo de la Asunción de Villasayas (Fig.7), por su relación con el magnífico relieve silense de la Anunciación-Coronación<sup>42</sup>. Si bien son más que reseñables los capiteles de la sala capitular de la catedral de Burgo de Osma<sup>43</sup> por albergar tanto el ciclo

---

<sup>39</sup> Este tema ha sido analizado en el siguiente trabajo: OLIVARES MARTÍNEZ, D., «La figura de Sansón en la escultura románica de Soria», *Anales de Historia del Arte*, Volumen extraordinario, (2012). [en prensa].

<sup>40</sup> El ciclo de la Infancia se dividirá a su vez en Anunciación, Sueño de José, Visitación, Natividad, Anuncio a los Pastores, Adoración de los Magos y Matanza de los Inocentes. Mientras que el ciclo de la Pasión cuenta con las escenas de la Entrada en Jerusalén, el Lavatorio y la Última Cena.

<sup>41</sup> La identificación temática fue realizada por Marta Poza Yagüe en su Tesis Doctoral inédita, aunque posteriormente ha aparecido sugerido como tal en HERNANDO GARRIDO, J. L., «Berzosa» en GARCÍA GUINEA, M. A., y PÉREZ GONZÁLEZ, J. M. (dirs.), *Enciclopedia del Románico en Castilla y León. Soria I*, p. 238.

<sup>42</sup> Entre otros estudios, destacamos, RUIZ EZQUERRO, J. J., «Silos y el románico rural».

<sup>43</sup> A pesar de los años, el siguiente artículo sigue siendo una referencia clave para el estudio de esta obra: YARZA LUACES, J., «Nuevas esculturas».

de la Infancia, como el de la Pasión, así como por mostrar un interesantísimo ejemplo de la Matanza de los Inocentes<sup>44</sup>.

### 4.3. Teofanías

Entre los temas recogidos en nuestra zona de estudio, encontramos varias *Teofanías*<sup>45</sup>, es decir, manifestaciones de Dios; ya sea el Cristo Juez, la Virgen entronizada en mandorla o el propio Juicio Final, incluyendo la *Psicostasis* o pesaje de las almas<sup>46</sup> o bien los Crismones<sup>47</sup>.

Éstas suelen encontrarse en los tímpanos y capiteles en las entradas de los templos, delimitando ese *limes* entre lo sagrado y lo profano, anunciando la entrada a la morada de Dios; si bien el número de estas representaciones es bastante reducido. Podemos distinguir en nuestro románico la *Maiestas Domini*, *Maiestas Mariae*, *Tetramorfos*, *Juicio Final* y *Crismones*<sup>48</sup>.

Resulta de especial interés el tímpano del convento de la Concepción en Berlanga<sup>49</sup> (Fig.8), datado en el siglo XIII y reutilizado en un muro de dicho convento<sup>50</sup>. Se trata de un Juicio Final compuesto por una *Maiestas*

---

<sup>44</sup> MELERO MONEO, M. L., «El diablo en la matanza de los inocentes: una particularidad de la escultura románica hispana», *D'Art: Revista del Departamento d'Historia de l'Arte*, 12 (1986), p. 114.

<sup>45</sup> Para el estudio de esta tipología dirigimos al lector a las siguientes obras, entre otros muchos estudios: CHRISTE, Y., *Les Grands Portails Romains: Études sur l'iconologie des théophanies romanes*. Genève: Librairie Droz, 1969; CONANT, K. J., «The Theophony (sic) in the History of Church Portal Design», *Gesta*, 15 (1976), pp. 127-134.

<sup>46</sup> YARZA LUACES, J., «San Miguel y la Balanza. Notas iconográficas acerca de la psicostasia y el pesaje de las acciones morales», *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, VI-VIII (1981), pp. 5-36.

<sup>47</sup> OCÓN ALONSO, D., «Problemática del crismón trinitario», *Archivo Español de Arte*, 1983 (223), pp. 242-264 y *Tímpanos Románicos Españoles: reinos de Navarra y Aragón*. Madrid: Universidad Complutense, 1987 y «El sello de Dios sobre la Iglesia: tímpanos con crismones en Navarra y Aragón», en SÁNCHEZ AMEIJERAS, R., y SENRA GABRIEL Y GALÁN, J. L. (coord.), *El tímpano románico. Imágenes, estructuras y audiencias*. Universidad, Santiago de Compostela, 2003, pp. 75-101.

<sup>48</sup> Los ejemplos sorianos han sido estudiados en las siguientes publicaciones: MÁRQUEZ MUÑOZ, J. A., «Nuevas aportaciones al románico soriano: la iglesia de Alpanseque», *Celtiberia*, 72 (1986), 357-364.; RUIZ EZQUERRO, J. J., «La portada románica de Alpanseque (Soria) (Penetración de un tema aragonés en Castilla)», *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, 28 (1987), 131-144.; VILLASEÑOR SEBASTIÁN, F., «La portada de Alpanseque (Soria) en el contexto románico», *Celtiberia*, 97 (2003), pp. 79-106.

<sup>49</sup> Esta pieza pertenecería a una de las desaparecidas iglesias románicas de la villa y actualmente se halla empotrada en un muro del señalado convento de la Concepción, fundado en 1547 por doña Juana Enríquez, viuda del primer marqués de Berlanga. RODRÍGUEZ MONTAÑÉS, J. M., «Berlanga de Duero» en GARCÍA GUINEA, M. A., y PÉREZ GONZÁLEZ, J. M. (dirs.), *Enciclopedia del Románico en Castilla y León, Soria I*, pp. 225-227.

<sup>50</sup> Parece ser que la composición y estilo de este tema estaría inspirada directamente en el tímpano de Santo Domingo de Soria, fechado a su vez hacia 1170. LOZANO, E., *Un mundo*, p. 261.

*Domini*, el Tetramorfos, María como intercesora en la actitud de una *Maestas Mariae* y la presencia del tema de la *Psicostasis* con San Miguel pesando las almas, que añade el simbolismo del Juicio Final, resaltando la calidad de Juez del Pantócrator.

#### 4.4. Santos

Las representaciones de santos en el Románico soriano son poco frecuentes, contado exclusivamente con dos ejemplos identificados, San Miguel en el parteluz de la iglesia de San Miguel de Caltojar, Santo Tomás Becket en el frontal de altar de San Miguel de Almazán, y un tercero en una escena de martirio ubicada en un capitel de la galería porticada de San Ginés de Rejas de San Esteban, cuyo protagonista podría ser o bien San Lorenzo, o San Vicente de Zaragoza.

Consideramos destacable el frontal de altar del mártir inglés del siglo XII<sup>51</sup> (Fig.9), canonizado en 1173, cuyo culto gozó de una amplia difusión. Este ejemplo resulta de particular interés puesto que, a pesar del estado de deterioro actual, posee una gran calidad y fue realizado a finales del siglo XII, plasmando el martirio del santo en un momento relativamente temprano. Y es que esta obra es testimonio de la influencia de Leonor de Plantagenet<sup>52</sup> como esposa del monarca en las advocaciones y cultos del siglo XII castellano.

#### 4.5. Escenas profanas

Dentro de este conjunto de representaciones, hemos agrupado distintos tipos de escenas de figuración profana que se repiten de manera abundante en los diversos ejemplos estudiados de Románico soriano, en una proporción mayor a las escenas de carácter religioso. La mayoría de ellas se encuentran tanto en capiteles —generalmente en el exterior del templo— como en canecillos aislados y conjuntos de canecillos.

Los diferentes tipos de escenas que podemos encontrar son las de caza, combate de caballeros, de lucha, juglarescas y obscenas o de sexualidad. En muchas ocasiones el sentido simbólico psicomáquico se encuentra detrás

---

<sup>51</sup> La figura de Santo Tomás Becket es tratada en distintas publicaciones: Aubé, P., *Tomás Becket*, Ediciones Palabra, Madrid, 1994. KNOWLES, D., IPAS, J., ARTIGAS MAYAYO, A., *Tomás Becket*, Rialp, Madrid, 1980. MARQUÉS, I., *Santo Tomás Becket, Arzobispo de Canterbury*, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona, 2004.

<sup>52</sup> Hija de Enrique II Plantagenet y esposa de Alfonso VIII de Castilla, sintiéndose culpable de los pecados de su padre, la necesidad de expiación de los mismos le llevó a realizar numerosas fundaciones y obras en honor a este santo. OCÓN ALONSO, D., «El papel artístico de las reinas hispanas en la segunda mitad del siglo XII: Leonor de Castilla y Sancha de Aragón», *VIII Jornadas de Arte. La mujer en el arte español*, CSIC, Madrid, 1997.

de algunas de estas escenas, pero en otros casos, determinados autores<sup>53</sup> abogan por que se trate de un posible reflejo de la cotidianeidad o bien de un mero elemento decorativo.

En esta ocasión y a pesar de la variedad y multitud de ejemplos estudiados relativos a esta tipología, destacamos la escena cinegética ubicada en uno de los capiteles de la galería porticada de Santa María de Tiermes<sup>54</sup>, que se complementa con los canecillos ubicados en sendos aleros del ábside y la propia galería (Fig.10).

#### 4.6. Otras figuras y canecillos

Para finalizar este trayecto por la iconografía románica en la escultura soriana occidental, nos acercaremos brevemente a otras figuras que hemos localizado en nuestro estudio y son difícilmente clasificables en otras categorías. Entre ellas podemos señalar a los atlantes de Barca y Villasayas, en relación con el enemigo derrotado<sup>55</sup>, o la imagen del avaro<sup>56</sup>, ilustrando el pecado de Avaricia, que encontramos en la iglesia de Osona (Fig.11).

Es de especial interés la gran variedad de figuras humanas y animales que pueden hallarse en los canecillos y que tradicionalmente se habían

---

<sup>53</sup> Algunos estudios dedicados a los distintos temas: HERNANDO GARRIDO, J. L., «Apuntes sobre la caza en el arte medieval hispano», *Codex Aquilarensis*, 19 (2003). p. 107; RUIZ MALDONADO, M., *El caballero en la escultura románica de Castilla y León*, Universidad, Salamanca, 1986.; GARCÍA FLORES, A., «Fazer batallas a los moros por las vecindades del reyno»: imágenes de enfrentamientos entre cristianos y musulmanes en la Castilla medieval» en AYALA MARTÍNEZ, C. de (coord.), *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV): seminario celebrado en la Casa de Velázquez y la Universidad Autónoma de Madrid (14-15 de diciembre de 1998)*, Universidad Autónoma – Casa de Velázquez, Madrid, 2001, pp. 267-291.; SÁENZ RODRÍGUEZ, M., «La iconografía de la lucha de caballeros en la escultura monumental riojana y su relación con la leyenda jacobea de Roldán y Ferragut», *Cuatro pilares para un camino. Actas VI Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas 2002. Logroño, 31 de octubre y 1,2,3 de noviembre.*, Publicaciones Logroño, Logroño, 2005. p. 323.; FERNÁNDEZ, E., «Temas juglarescos en el románico de Villaviciosa (Asturias)», *Estudios Humanísticos y Jurídicos*, Colegio Universitario, León, 1977, pp. 79-106.; GÓMEZ GÓMEZ, A., «*Musicorum et cantorum magna est distantia*. Los juglares en el arte románico», *Cuadernos de arte e iconografía*, 7 (1991), pp. 67-73.; RUIZ MONTEJO, I., «La temática obscena en la iconografía del románico rural», *Goya*, 147 (1978), pp. 136-146.; NUÑO GONZÁLEZ, J., «Hacia una visión de la iconografía sexual: escenas procaeces y figuras obscenas», *Poder y seducción de la imagen románica*, Fundación Santa María la Real, Aguilar de Campoo, 2005, pp. 109-226.

<sup>54</sup> Se ha fechado a finales del S. XII y, a pesar de que esta escena no se encuentre en Burgo de Osma, su talla sí se ha puesto en relación con el núcleo oxomense. RODRÍGUEZ MONTAÑÉS, José Manuel, «Montejo de Tiermes» en GARCÍA GUINEA, M. A., y PÉREZ GONZÁLEZ, J. M. (dirs.), *Enciclopedia del Románico en Castilla y León. Soria II*, p. 664.

<sup>55</sup> MONTEIRA ARIAS, I., *La escultura románica*, p. 386.

<sup>56</sup> MARTIN-BAGNAUDEZ, J., «Les représentations romans de l'avare. Étude iconographique», *Révue d'histoire de la spiritualité*, 50 (1974), pp. 397-432.

tenido como marginales<sup>57</sup>, si bien en las últimas décadas han atraído la atención de la historiografía<sup>58</sup>. Algunos de estos ejemplos pueden ser las figurillas de representantes del clero, actividades humanas como un hombre bebiendo de un barril, leyendo o caminando; además de diversas cabezas humanas, cabezas monstruosas —incluyendo una trifacial ubicada en el ábside de San Pedro de Caracena— y también cabezas de animales.

Uno de los principales problemas en la identificación de la temática representada en los canecillos es precisamente su estado de conservación, ya que en numerosos casos las figuras se encuentran mutiladas o con una piedra demasiado erosionada que impide definir más allá de si se trata de una figura humana o no. Por lo tanto, intentar encontrar un significado a muchas de estas representaciones puede resultar bastante arriesgado, dado que en la mayoría de los casos se trata de figuras aisladas que no mantienen relación entre ellas.

## 5. LOS SIMIOS EN EL ROMÁNICO SORIANO

A modo de ejemplo, vamos a acercarnos con más detalle a uno de los temas iconográficos tratados en el estudio, con el fin de evidenciar el interés del mismo, la metodología de trabajo y las conclusiones que podemos extraer de dicho análisis.

Tradicionalmente, el simio ha sido tenido como figura del Diablo, y así hablaba de este animal Hugo de San Víctor; además, se considera que el diablo es «el mono de Dios»<sup>59</sup>.

En cuanto al tipo iconográfico, podemos señalar que la representación más habitual es la del simio agachado y encadenado, con una soga rodeando su cuello. Por otra parte, dentro de un contexto de representaciones profanas, se ha señalado la imagen del mono encadenado o atado con una cuerda que sostiene un caballero provisto incluso de instrumentos musicales. Se

---

<sup>57</sup> Siguiendo esa calificación tradicional de espacio marginal, Camille dedicó una obra a las representaciones ubicadas en aquellos espacios menos estudiados. CAMILLE, M., *Image on the Edge. The margins of Medieval Art*, Harvard U. P., Cambridge, 1992.

<sup>58</sup> HENRY, F., y ZARNECKI, G., «Romanesque arches decorated with human and animal heads», *British Archeological Association Journal*, XX-XXI (1958), pp. 16-35; COMPANYS FARRERONS, I., y VIRGILI GASOL, M. J., «Un intento de clasificación de los canecillos de cornisa del románico tardío, a través de cuatro ejemplares catalanes», *Cuadernos de Arte e iconografía*, Vol. IV, 7 (1991), 45-61; BARTHAL, R., «La coexistencia de los signos apotropaicos cristianos y paganos en las entradas de las iglesias románicas», *Archivo Español de Arte*, 262 (1993), pp. 111-132.

<sup>59</sup> RÉAU, L., *Iconografía del arte cristiano. Introducción General*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2000. [1ª Edición: París: Presses Universitaires de France, 1955-1959], p. 134.



trata de un tema folclórico del titiritero con el mono que iría de un pueblo a otro.

### 5.1. Interpretaciones generales

Ya desde el siglo V a.C., los monos eran tenidos como la personificación de la fealdad y estaban asociados a una simbología moral ligada a la hipocresía y la adulación; aunque en cultos como el de Isis, no constaba este signo negativo<sup>60</sup>.

En el Cristianismo, dada la tradición despectiva que gozaba este animal, además de por su semejanza caricaturesca con el ser humano —algo que hacía que fuese considerado un hombre degradado— se convirtió en un símbolo del Demonio; asimilándose con éste en numerosos Bestiarios<sup>61</sup>. Esto se debe a que se pensaba que el Demonio quiso ser Dios y solo consiguió quedarse en una caricatura desfigurada del propio Dios, lo mismo que el mono respecto al hombre. Algunas características físicas adicionales que se han utilizado para asociar este animal con el Demonio son la desnudez y el cuerpo cubierto de pelo, que suelen encontrarse en las descripciones del Maligno.

La representación del simio o cuadrúmano<sup>62</sup> en los ejemplos peninsulares ha sido relacionado por algunos autores con la presencia de alarifes mudéjares<sup>63</sup>. Sin embargo, esta hipótesis resulta poco probable si tenemos en cuenta que los primeros ejemplos aparecen en capiteles de la catedral de Jaca y en Loarre. En ese contexto, existe una línea de investigación que relaciona estas figuras de simios con la tradición escatológica musulmana, basándose en las descripciones de los hadices, tanto en las de los propios condenados como en las del Demonio<sup>64</sup>.

La utilización de la figura simiesca para representar a los condenados podría verse apoyada no exclusivamente por la tradición literaria musulma-

---

<sup>60</sup> GUERRA, M., *Simbología Románica. El Cristianismo y otras religiones en el Arte Románico*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1986, p. 257.

<sup>61</sup> Podemos encontrar varios fragmentos de distintos bestiarios aludiendo a los simios en: MALAXECHEVERRÍA, I. (ed.), *Bestiario Medieval*, Siruela, Madrid, 1986, pp. 38-41.

<sup>62</sup> Inés Monteiro utiliza indistintamente este término para los simios, si bien el primero en utilizarlo fue el propio Gaya. GAYA NUÑO, J. A., *El románico*, p. 49. Según la RAE su definición es: «Se dice de los animales mamíferos en cuyas extremidades, tanto torácicas como abdominales, el dedo pulgar es oponible a los otros dedos»

<sup>63</sup> MONTEIRA ARIAS, I., «La influencia islámica», p. 106. Esta idea reafirma la teoría de la autora que conecta el tema con la escatología musulmana.

<sup>64</sup> Por un lado, la autora destaca que podría tratarse de un símbolo de los condenados al estar desnudos y con una soga al cuello. Aunque también alude a la figura de *Iblis*, bestia encadenada en el fondo del Infierno que se presenta como contrafigura de Dios. *Ibid*, pp. 104-106.

na, sino también por la cristiana, ya que al parecer comenzaron a circular textos durante el siglo XII por los cuales el simio tomaba un nuevo papel como pecador, «la víctima del Demonio más que el propio Demonio»<sup>65</sup>. Según esta idea, expuesta por Janson ya en 1955, el mono perdería algo de la significación negativa que había tenido hasta entonces; un cambio que también se podría haber visto propiciado por la proliferación de estos animales en Europa, dejando de ser un animal tan exótico y convirtiéndose en algo más cercano a la población. En algunos casos, de hecho, era incluso signo de ostentación dado el elevado precio que podía llegar a tener para los que querían contar con uno entre sus posesiones; aparte de haberse popularizado su conocimiento a través de los juglares que los utilizaban en sus representaciones<sup>66</sup>.

Janson alude específicamente a los simios del Románico hispano más conocidos, aquellos de Loarre, Santiago de Compostela o San Isidoro de León, pero no a los ejemplos sorianos. En este sentido, únicamente asume el significado directo con el Demonio del ejemplo compostelano, admitiendo aquí una simple representación del pecador o de una imagen genérica «del pecado o del vicio»<sup>67</sup>. Despierta nuestro interés el hecho de que considere que este motivo de monos cautivos como condenados pasase desde España hacia el sur de Francia, hasta llegar a popularizarse en el Románico de la Auvernia la imagen del mono encadenado conducido por un hombre. Solo en este último caso se considera reflejo de la vida cotidiana, dado que es en Francia donde se popularizan los monos domesticados acompañando a juglares.

## 5.2. Ejemplos

Los ejemplos más antiguos de representaciones simiescas en nuestra zona de estudio son aquellos encontrados en los templos de San Esteban de Gormaz. Hernando Garrido<sup>68</sup> nos habla de un canecillo depositado en el interior de San Miguel en el que aparece un simio encadenado, pero lamentablemente no hemos podido acceder a él ni a ninguna imagen que lo recoja. Dicho canecillo podría ser de gran interés, ya que si realmente perte-

<sup>65</sup> JANSON, H. W., *Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance*, The Warburg Institute-University of London, London, 1952, p. 31. El mismo autor acude a fuentes literarias medievales, Bestiarios o sermones, entre otros, como el de Jacques de Vitry, el cual a partir de la evolución de una fábula de Esopo sobre un simio hembra y sus dos hijos en leyenda moralizante, compara al simio con los réprobos. p. 33.

<sup>66</sup> *Ibid*, p. 30.

<sup>67</sup> *Ibid*, p. 47.

<sup>68</sup> HERNANDO GARRIDO, J. L., «San Esteban de Gormaz» en GARCÍA GUINEA, M. A., y PÉREZ GONZÁLEZ, J. M. (dirs.), *Enciclopedia del Románico en Castilla y León, Soria II*, p. 872.

neciera al templo de San Miguel sería uno de los primeros simios en el Románico soriano<sup>69</sup>.

En el templo de Nuestra Señora del Rivero, también en San Esteban de Gormaz, hemos encontrado dos representaciones de simios. La más relevante es la que ocupa uno de los capiteles de la portada del templo (Fig.13), datado a comienzos del siglo XII<sup>70</sup>. En este capitel, que conserva restos de policromía rojiza<sup>71</sup> aparece un simio agachado, con sus cuatro patas y encadenado, con una argolla colgando de su cuello y la boca abierta. Como veremos más adelante, se trata de una tipología muy similar a la de los simios existentes en el claustro de Santo Domingo de Silos.

En el mismo templo contamos con otra figura simiesca ubicada en uno de los capiteles de la galería porticada (Fig.14) habiendo sido identificada como tal por Gaya<sup>72</sup>. Esta comparte espacio con figuras de aves con las alas explayadas que se abalanzan sobre sus presas, siendo estas de diferentes clases. Hemos de tener en cuenta que la galería ha de situarse en la segunda mitad del siglo XII y que se encuentra bastante deteriorado, no conservando la cabeza de este animal. No obstante, la forma de las patas lo delata como simio, recordándonos asimismo la del mismo animal en uno de los capiteles de la portada de Loarre y en las ventanas.

La presencia de simios en la iglesia de Santa María de Tiermes también se da en un momento temprano. La construcción de la nave, no así de la

---

<sup>69</sup> También existe la posibilidad de que perteneciera a la desaparecida iglesia de San Esteban, en la misma localidad.

<sup>70</sup> La cronología de este templo y del de San Miguel, en la misma localidad, ha sido ciertamente polémica en la historiografía debido a una inscripción procedente de la iglesia de San Miguel que remitiría a 1081; si bien Álvarez Terán la interpreta como de 1111. Sin embargo, la estereotomía de la galería porticada no parece aportar luz sobre la hipótesis que haría prevalecer la antigüedad de San Miguel sobre la del Salvador de Sepúlveda, datado en 1093. Remitimos a la bibliografía específica: ARTIGAS Y COROMINAS, P., «Por tierras de Gesta. San Esteban de Gormaz. III. Idea de sus monumentos y de sus principales fundaciones», *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, XI (1932), 221-235.; TARACENA, B., (1933), «Notas de arquitectura románica»; ÁLVAREZ TERÁN, C., y GONZÁLEZ TEJERINA, M., «Las iglesias románicas de San Esteban de Gormaz», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, III (1935), 299-330.; RUIZ MONTEJO, I., «Focos primitivos del románico castellano. Cronología y nuevos planteamientos de taller. Una aproximación a la problemática de los pórticos», *Goya*, 158 (1980), 86-93.; HERNANDO GARRIDO, J. L., «San Esteban de Gormaz» en GARCÍA GUINEA, M. A., Y PÉREZ GONZÁLEZ, J. M. (dirs.), *Enciclopedia del Románico en Castilla y León. Soria II*. Fundación Santa María la Real – Centro de estudios del Románico, Aguilar de Campoo, 2002.

<sup>71</sup> A este respecto, Monteiro destaca que «El hecho de que la mayoría de los ejemplos recogidos conserven policromía roja podría aludir también al significado infernal del animal». MONTEIRA ARIAS, I., «La influencia islámica», p. 106.

<sup>72</sup> GAYA NUÑO, J. A., *El románico*, p. 55.

galería, se ha fechado en la primera mitad del siglo XII, hacia 1136<sup>73</sup>; por lo que será precisamente de estos momentos la realización de los capiteles de la portada sur. En uno de ellos, a pesar de que ha sido identificado en alguna ocasión como Daniel ente los leones<sup>74</sup> (Fig.15), lo que aparece es un personaje con turbante y caftán que nos remite a los vistos en San Esteban de Gormaz y se encuentra flanqueado por dos simios. Estos dos simios, en ocasiones confundidos con leones, se encuentran descabezados y una vez más, la disposición de sus patas —similar al señalado de Loarre— nos lleva a su identificación.

En uno de los canecillos del ábside del mismo templo (Fig.15), datado en este primer momento de construcción previo a la galería, volvemos a ver la figura del simio, conservando en esta ocasión la cabeza, que nos muestra la boca abierta y los ojos desorbitados, como ocurría con el de la portada del Rivero.

En la sala capitular de Burgo de Osma, ubicado en una de sus arquivoltas (Fig.16), hay una figura simiesca perfectamente detallada, que aparece rascándose y con un canon mucho más esbelto que los anteriormente vistos. La cronología es posterior, hacia 1160-1170<sup>75</sup>, ofreciendo además una talla más cuidada y volumétrica que delimita los rasgos del simio en sus manos, ojos, boca y nariz. Sin embargo, nos sorprende el hecho de que se trate de una tipología completamente distinta a todo lo visto con anterioridad.

Por último, señalamos el ejemplo de Berzosa (Fig.17), el cual hemos considerado de inercia debido a la tosquedad de su talla; a pesar de que en algunas ocasiones se haya incluido en el mismo grupo que San Esteban de Gormaz por considerársele un ejemplo primitivo<sup>76</sup>. Esta figura de simio sigue el esquema de las anteriores, si bien podemos observar como las formas originales se van disolviendo y esquematizando hasta conseguir que apenas

<sup>73</sup> Esta cronología viene dada porque ya en 1136 aparece identificado el templo como monasterio «Sanctae Marie de Termis» (sic.) Más tarde será citado como parroquia por lo que se ha concluido que la iglesia como tal se realizaría en ese primer momento alrededor de 1136, y tras su transformación en parroquia se construiría la galería porticada a finales del siglo XII. GAYA NUÑO, J. A., *El románico...* p. 73. CASA MARTÍNEZ, Carlos de la, «Los Monasterios de San Salvador y Santa María de Tiermes: la documentación y los datos arqueológicos», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, LXXXII, 3 (1979), 525-529.

<sup>74</sup> RODRÍGUEZ MONTAÑÉS, J. M., «Montejo de Tiermes», en GARCÍA GUINEA, M. Á., y PÉREZ GONZÁLEZ, J. M. (dirs.), *Enciclopedia del Románico en Castilla y León, Soria II*, p. 664.

<sup>75</sup> Seguimos la datación aportada en: VALDEZ DEL ÁLAMO, Elizabeth, *Nova et vetera* p. 274.

<sup>76</sup> Gaya, entre otros, había datado la portada de Berzosa a finales del siglo XI. GAYA NUÑO, J. A., *El románico*, p. 69. Sin embargo, Bango considera que la escultura de Berzosa es de carácter rural y tardía. BANGO TORVISO, I., *El arte Románico en Castilla y León*. p. 247.

se resalten las cuatro patas y la soga al cuello que le da el carácter de encadenado. El rostro, sin embargo, en vez de perturbador se va a convertir en algo tan ingenuo que incluso parece sonreír.

#### 5.4. Evolución del tema

En primer lugar, hemos de hacer referencia al capitel de la sala capitular del monasterio de Silos (Fig.12), en el que aparecen también monos encadenados. La diferencia estriba en que no es una figura independiente, sino un grupo de simios en cuclillas, con sus pies y cuellos atados con gruesas cuerdas<sup>77</sup>. Precisamente este capitel, asimilado al final de la primera campaña constructiva del claustro de Silos, ha sido calificado de discordante respecto al conjunto de la sala capitular, ya que tanto la calidad como la iconografía difieren de los otros tres conservados; que a su vez resultan más grandes y con peor calidad en la talla que los del claustro.

Además, dentro de los ubicados en la sala capitular, éste destaca por su peor labra, algo que ha sido justificado mediante el argumento de que un nuevo escultor seguidor de aquel primer maestro fue el encargado de realizar estos capiteles, copiando su obra en sus creaciones, a excepción de este capitel. De hecho, algunos autores consideran que podría haber sido un encargo del abad o prior que debía de cumplir ciertas exigencias iconográficas y, al no tener referentes en el propio claustro, el maestro las habría buscado fuera, realizando una interpretación de dicho tema de manera poco hábil<sup>78</sup>. Es más, el propio Moralejo<sup>79</sup> apunta a Loarre<sup>80</sup> como posible precedente para este capitel burgalés.

En cuanto a la interpretación de los capiteles silenses, Pérez de Urbel considera que dado que la sala capitular era el lugar en que se corregían las faltas contra la Regla y se imponía castigo a los delincuentes, estos monos representarían a los monjes merecedores de graves sanciones. La elección del mono, según él, se vería unida a que estos animales tienen figura huma-

---

<sup>77</sup> YARZA LUACES, J., «Elementos formales del primer taller de Silos», *El Románico en Silos. IX Centenario de la consagración de la iglesia y claustro*, Abadía de Silos, Santo Domingo de Silos, 1990, p. 110.

<sup>78</sup> *Ibid*, p. 117.

<sup>79</sup> MORALEJO, S., «El claustro de Silos y el arte de los caminos de peregrinación», *El Románico en Silos. IX Centenario de la consagración de la iglesia y claustro*, Abadía de Silos, Santo Domingo de Silos, 1990, p. 207.

<sup>80</sup> De hecho, la disposición de las patas de algunos de los simios vistos, como el de la galería del Rivero o el de la portada de Tiermes, siguen el mismo esquema desarrollado en la portada románica de Loarre. En una de las aportaciones más recientes se propone la cronología de entre 1076 y 1100 para esta portada. ESPAÑOL, F., «El castillo de Loarre y su portada románica», *Locus Amoenus*, 8 (2005-2006), 7-18.

na, pero no razón humana; al igual que los monjes que llevan el hábito, pero no siguen las buenas costumbres<sup>81</sup>.

Tras el análisis de los distintos ejemplos consideramos que las primeras representaciones de simios son aquellas vistas en la portada del Rivero y, eventualmente el canecillo de San Miguel conservado en San Esteban de Gormaz. Es nuestra intención proponer como hipótesis de trabajo la posibilidad de que el primero de estos ejemplos tenga su origen en el capitel de la sala capitular silense, dado que la composición y forma de esta figura es muy similar; viéndose algo distorsionada por la tosquedad de la talla.

En cuanto a Burgo de Osma, podríamos suponer que se habría extraído esta representación de alguna plantilla conocida por el maestro, dado que difiere absolutamente de los ejemplos simiescos conservados. En Berzosa, resulta probable que se estuviesen interpretando con un lenguaje inercial los simios de la cercana localidad de San Esteban de Gormaz.

Debemos señalar que los ejemplos conservados de simios en toda la provincia de Soria, ya no exclusivamente en nuestra zona de estudio, se limitan a los aquí recogidos, todos ubicados en torno a la cuenca del Duero, en el sector sudoeste de la provincia. Además, según Ruiz Montejo, el tema de los simios se habría transmitido desde el foco soriano a los ejemplos segovianos, posiblemente desde San Esteban de Gormaz a San Miguel de Sacramenia y el Salvador de Sepúlveda<sup>82</sup>.

La posible irradiación de motivos del primer taller de Silos es una teoría tradicionalmente desechada o al menos poco trabajada, en relación a la cual nos gustaría sugerir una hipótesis de trabajo desarrollada a partir del estudio de las representaciones de monos o simios en la escultura románica soriana.

Hemos tomado como referente el ya explicado capitel de los monos encadenados adscrito a la sala capitular del monasterio de Silos, que según lo visto habría sido realizado tras la finalización de la primera campaña por un maestro continuador de peor calidad, posiblemente por encargo del abad; pero antes de la tradicionalmente aceptada influencia del segundo taller. Por otro lado, si observamos las figuras de simios conservadas en toda la provincia de Soria, veremos cómo se ubican en torno a la cuenca del Duero, en el sector sudoeste de la provincia.

---

<sup>81</sup> PÉREZ DE URBEL, J., *El claustro de Silos*, Aldecoa, Burgos, 1955, p. 172.

<sup>82</sup> RUIZ MONTEJO, I., *El Románico de villas y tierras de Segovia*, Encuentro, Madrid, 1988, pp. 113-114.

Teniendo en cuenta que el capitel de Silos es anterior a la campaña del segundo taller, comenzada alrededor de 1158<sup>83</sup>, podríamos plantear la posibilidad de una corriente de influencia silense previa al segundo taller, que habría llegado a las primeras obras del románico soriano, como aquellas de San Esteban de Gormaz, a comienzos del siglo XII.

Por último, en cuanto al mantenimiento del significado, consideramos que pudo perdurar la ida del animal que encarna el pecado y su condena, además de lo demoníaco en los ejemplos más rurales; si bien parece improbable que la idea silense que los asocia al castigo de los monjes y delincuentes sea aplicable a los ejemplos estudiados.

## 6. CONCLUSIONES

Para finalizar, hemos destacado unas breves conclusiones relativas a este estudio sobre la iconografía de la escultura románica soriana.

Destacamos el predominio de la representación de animales, tanto reales como fantásticos, sobre el global de ejemplos estudiados. Asimismo, hemos de señalar la difusión de las escenas o figuras de temática profana respecto a aquellas basadas en los textos bíblicos, que a su vez se encuentran agrupadas en edificios muy concretos; principalmente la catedral de Burgo de Osma y su área de influencia. Además, apreciamos la posible función ornamental de ciertas representaciones de animales, en el sentido de la adecuación y representatividad de dichas figuras y no como mero elemento decorativo.

Finalmente, en relación al estudio realizado sobre los simios en esta escultura monumental soriana, debemos ensalzar la importancia del análisis de estas figuras para trazar una hipótesis sobre una posible corriente de influencia silense en el Románico soriano previa al segundo taller de Silos, que habría penetrado antes de 1158 en la zona de San Esteban de Gormaz. Esto nos lleva a valorar el estudio iconográfico como una vía más de conocimiento de nuestro patrimonio.

---

<sup>83</sup> Seguimos la cronología propuesta por VALDEZ DEL ÁLAMO, E., *Nova et vetera* p. 91.

*Cuadro-resumen de los temas iconográficos recogidos*

<b>TEMA ICONOGRÁFICO</b>	<b>NÚMERO DE TESTIMONIOS</b>
<b>ANIMALES</b>	<b>300</b>
<i>Animales Reales</i>	<i>189</i>
Aves	39
Ciervos	4
Leones	30
Serpiente	7
Simios	7
Otros	102
<i>Animales Fantásticos</i>	<i>111</i>
Arpías	44
Bestia de siete cabezas	2
Centauros	11
Grifos	28
Sirena de doble cola	6
Otros	20
<b>TEMAS BÍBLICOS</b>	<b>44</b>
<i>Antiguo Testamento</i>	<i>16</i>
Pecado Original	3
Balaam	1
Sansón	9
Daniel	3
<i>Nuevo Testamento</i>	<i>19</i>
Ciclo de la Infancia	10
Ciclo de la Pasión	3
<i>Visitatio Sepulchri</i>	3
Apostolado	3
<b>TEOFANÍAS</b>	<b>11</b>
<i>Maiestas Domini</i>	1
<i>Maiestas Mariae</i>	1
<i>Tetramorfos</i>	1
<i>Juicio Final</i>	3
<i>Crismones</i>	5
<b>SANTOS</b>	<b>3</b>
<i>San Miguel</i>	1
<i>Santo Tomás Becket</i>	1
<i>Martirio</i>	1
<b>ESCENAS</b>	<b>75</b>
<i>De caza</i>	8
<i>Combate de caballeros</i>	5
<i>Lucha</i>	13
<i>Juglarescas</i>	29
<i>Obscenas</i>	20
<b>OTRAS FIGURAS</b>	<b>262</b>
<b>TOTAL</b>	<b>695</b>



7. APÉNDICE FOTOGRÁFICO



Fig. 1. Sala Capitular. Catedral de Burgo de Osma



Fig. 2. Galería porticada. San Pedro de Caracena

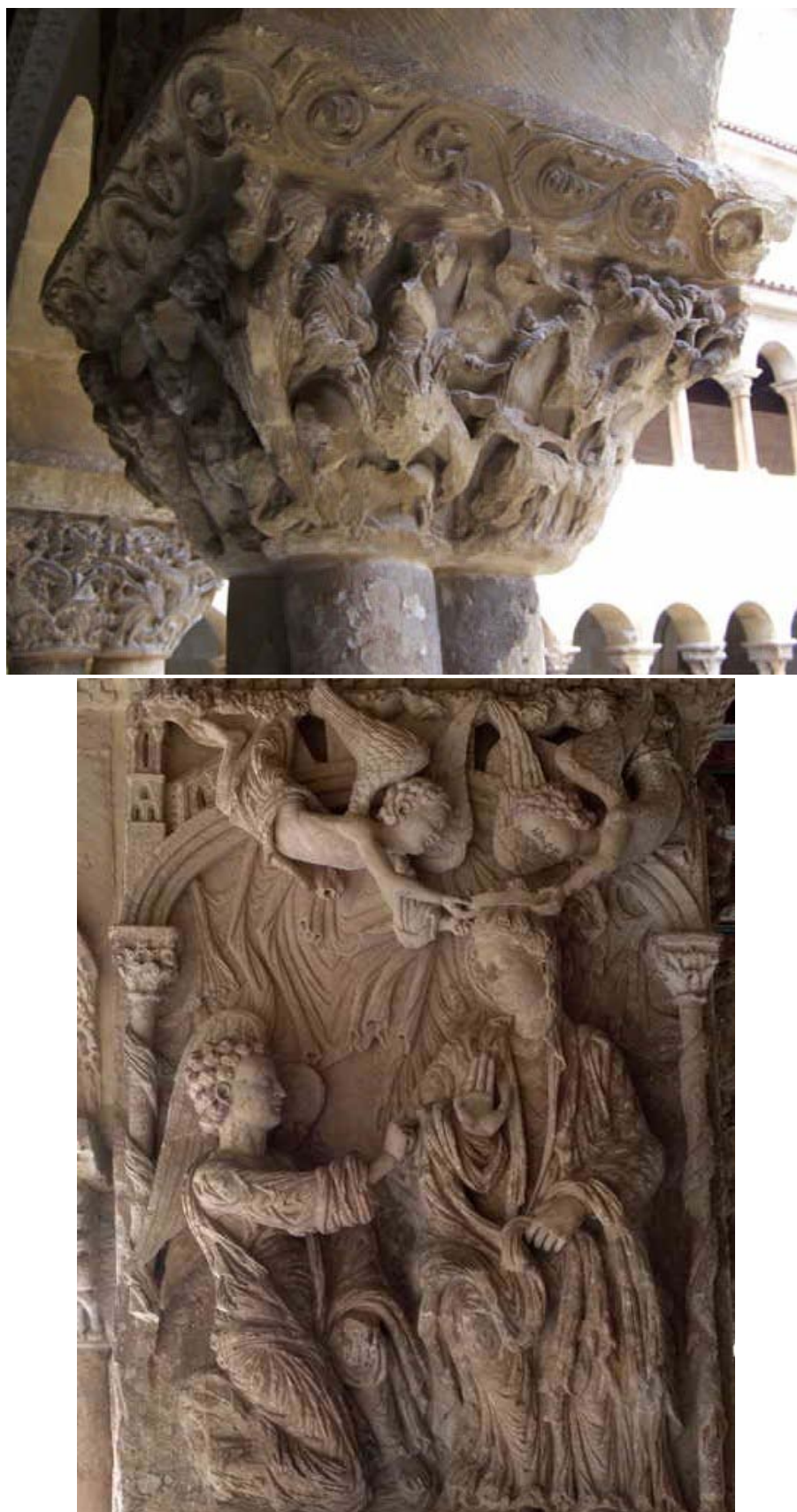


Fig. 3. Capitel y machón del claustro.  
Monasterio de Santo Domingo de Silos (Burgos)



Fig. 4. Arquivolta. Portada. Iglesia de la Asunción de Villasayas



Fig. 5. Capitel. Portada de Santo. Domingo de Silos de Torreandaluz



Fig. 6. Capitel. Portada de San Martín de Tours. Berzosa



Fig. 7. Relieve. Galería porticada. Iglesia de la Asunción de Villasayas



Fig. 8. Tímpano. Convento de la Concepción de Berlanga de Duero.



Fig. 9. Frontal de altar. Interior de San Miguel de Almazán

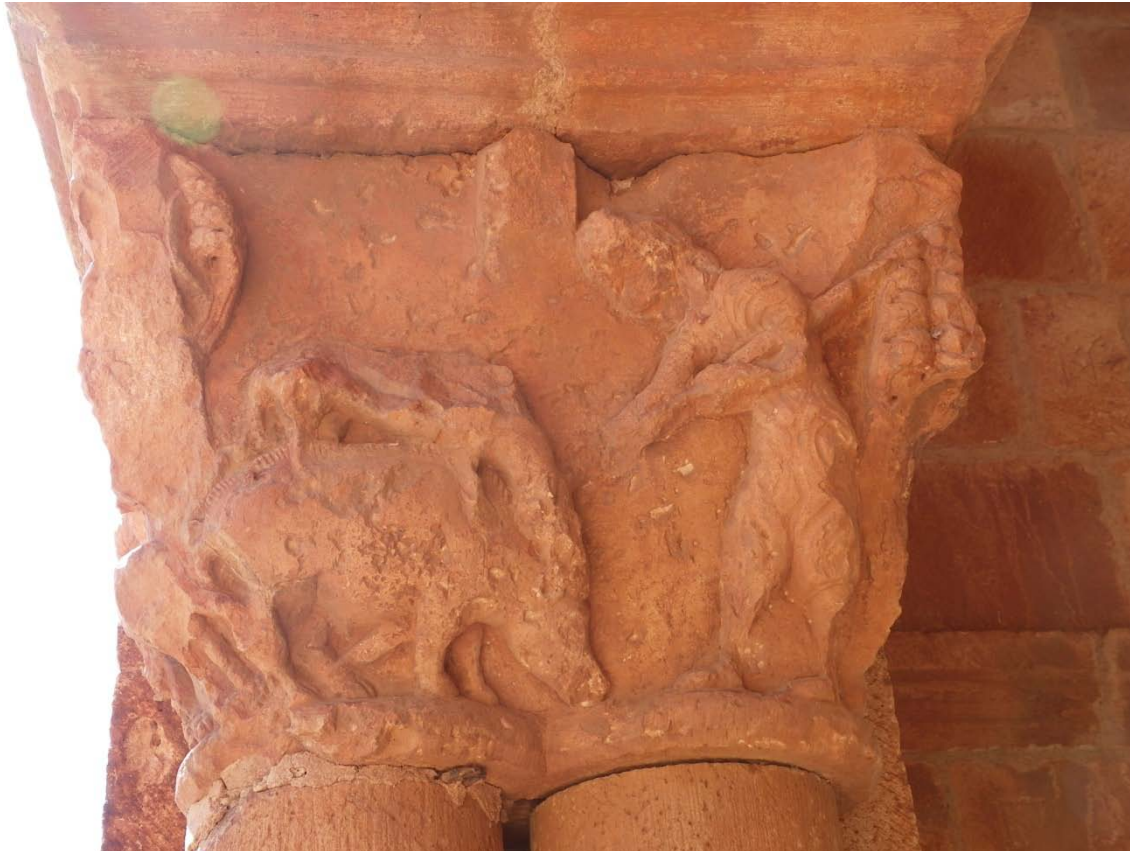


Fig. 10. Capitel. Galería porticada. Santa María de Tiermes



Fig. 11. Relieve. Muro. Cátedra de san Pedro de Antioquía en Osona



Fig. 12. Capitel. Sala capitular del monasterio de Santo Domingo de Silos (Burgos)

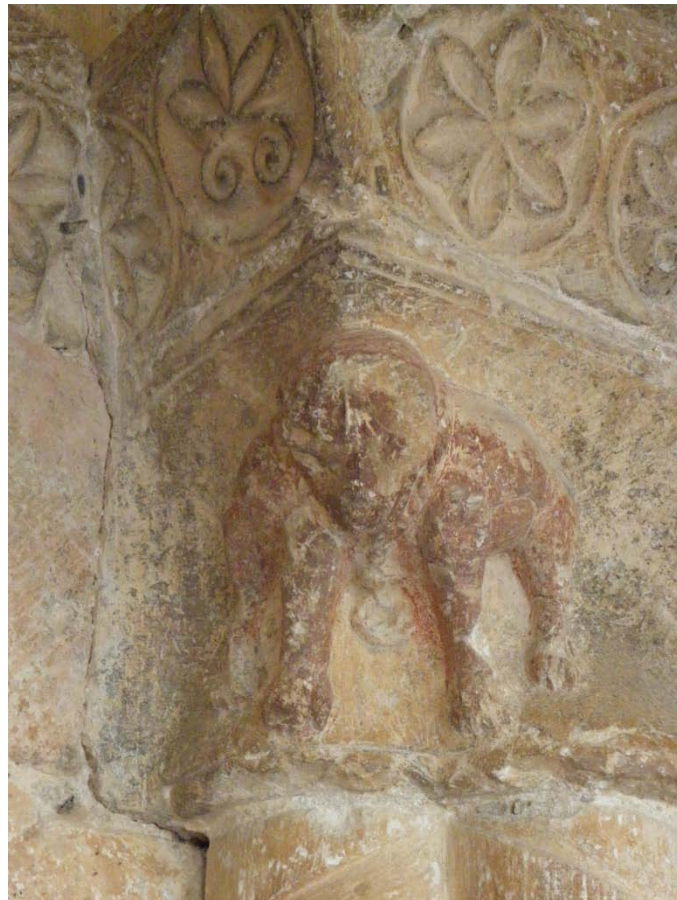


Fig. 13. Capitel. Portada de Nuestra Señora del Rivero. San Esteban de Gormaz.



Fig. 14. Capitel. Galería porticada de Nuestra Señora del Rivero.  
San Esteban de Gormaz



Fig. 15. Capitel y canecillo de Santa María de Tiermes





Fig. 16. Arquivolta. Sala capitular de la catedral de Burgo de Osma



Fig. 17. Canecillo. Portada de San Martín de Tours de Berzosa



# LOS MOZÁRABES DE CÓRDOBA DEL SIGLO IX: SOCIEDAD, CULTURA Y PENSAMIENTO

Iván Pérez Marinas

**Resumen:** La mozarabía cordubense del siglo IX se mantenía bajo el amparo de la *dhimma* con una organización propia dentro de la sociedad andalusí. Pero, por la dinámica interna y presiones musulmanas, se redujo por las conversiones al islam y se dividió en colaboracionistas y renuentes. A la vez, se fue produciendo una arabización cultural y un languidecimiento de la cultura latina, a pesar del rebrote por el que Córdoba se convirtió en un foco cultural para los mozárabes de toda al-Ándalus. Debido a la enseñanza y al legado intelectual de la cultura latina, se desarrolló una resistencia intelectual contra la arabización y la islamización que culminó en el martirio voluntario, apoyado ideológicamente en la cultura martirial paleocristiana y en la literatura antiislámica. Tras el ocaso de estos movimientos, la cultura latino-cristiana y la identidad de la mozarabía fueron defendidas por Hafs ibn Albar en árabe.

**Palabras clave:** Mozárabes, Córdoba, al-Ándalus, Cultura mozárabe, Arabización, Islamización, Literatura antiislámica; Martirio voluntario; Hafs ibn Albar.

## CORDUBENSIAN MOZARABS IN THE NINTH CENTURY: SOCIETY, CULTURE, AND THOUGHT

**Abstract:** The Cordubensian Mozarabs of the 9<sup>th</sup> century were under the protection of the *dhimma* and had their own organization into the Andalusian society. But, because of their internal dynamics and Muslim pressure, they were reduced by Islamic conversions and divided into collaborationists and reluctants. Meanwhile, the cultural arabization and the decline of the Latin culture were developing, despite the revival of Córdoba as a cultural focus for the Mozarabs of all al-Andalus. Due to the education and the intellectual legacy of the Latin culture, there was an intellectual resistance against the arabization and the islamization that culminated in the voluntary martyrdom, supported ideologically on the early-Christian martyrial culture and the anti-Islamic literature. After the fall of these movements, the Christian-Latin culture and the Mozarabic identity were defended by Hafs b. Albar in Arabic.

**Key words:** Mozarabs; Córdoba; al-Andalus; Mozarabic culture; Arabization; Islamization; anti-Islamic literature; Voluntary martyrdom; Hafs ibn Albar

---

\* Entregado 5/12/2011. Aceptación definitiva: 18/02/2012

El presente artículo pretende analizar la situación de los cristianos andalu-síes, conocidos habitualmente como mozárabes, en los ámbitos social, cultu-ral e intelectual. Con el fin de poder examinar estos tres aspectos de una forma más definida y específica, los parámetros espaciales y cronológicos del estudio se han circunscrito a Córdoba, capital de al-Ándalus, por ser un buen referente de la situación general de la mozarabía urbana en Hispania, y al siglo IX, por ser el periodo de auge cultural en el llamado «renacimiento mozárabe»<sup>1</sup>.

Junto a esto, quería indicar que este estudio forma parte de otro más amplio sobre *Sansón de Córdoba: vida y pensamiento. Comentario de las obras de un intelectual cristiano-andalusí del siglo IX*, como sección previa para la contextualización de este personaje y de sus obras.

## 1. LA MOZARABÍA DENTRO DE LA ESTRUCTURA SOCIAL CORDUBENSE

### 1.1 Situación jurídica e impositiva

La mozarabía cordubense estaba integrada dentro de la sociedad an-dalusí mediante el pacto de protección (*dimma*), que se firmó en el momento de la toma de la ciudad siguiendo la tradición de la expansión árabe en Oriente Próximo. Por este pacto los cristianos, como dimmíes, quedaban bajo el amparo de las autoridades islámicas, debiendo ser atendidas por estas ante cualquier eventualidad, y obtenían la garantía de mantener su posición social, su religión, sus costumbres, sus leyes, la organización interna de su comunidad, y sus tierras. En contraprestación, los mozárabes debían colabo-rar con las autoridades musulmanas, pagar impuestos y respetar la religión islámica. Sin embargo, con el tiempo, esta laxitud fue desapareciendo paula-tinamente, entre brotes de intolerancia que no suponían la tónica general, y en la Plena Edad Media se desarrolló ampliamente la legislación de normas denigrantes contra los cristianos (ropajes distintivos, prohibición de tener nombres árabes, prohibición de montar caballos, prohibición de detentar cargos públicos, obligación de tratar a los musulmanes como superiores, prohibición de tomar a un musulmán a su servicio, etc.), ya que los mozára-bes se habían convertido en una minoría cuantitativa y el poder andalusí estaba en manos de grupos rigoristas islámicos procedentes del norte de África, primero los almorávides y después los almohades<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Así es denominado en HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 1995, p. 64

<sup>2</sup> SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes de España deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes*, Oriental Press, Ámsterdam, 1967 (Madrid, 1903), pp. 77-82; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 13-14; COOPE, J. A., *The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass*

En el ámbito de los impuestos, todos los mozárabes cordubenses, por ser *dimmíes*, tenían que pagar el impuesto de capitación (*jizya*). Se cobraba una vez cada mes lunar y, según la clase social del mozárabe, se pagaba una distinta cantidad. Así, lo habitual era que cada mes los ricos pagasen 4 dirhems, los de clase media 2 dirhems, y los que trabajaban manualmente 1 dirhem. Sin embargo, en ocasiones se cobraba conjuntamente al colectivo mediante una cantidad fija, que no variaba a pesar de la disminución del número de mozárabes provocada por la apostasía y la emigración. Del impuesto de capitación estaban exentos las mujeres, los niños, los monjes, los lisiados, los enfermos crónicos, los mendigos, los esclavos, los muy ancianos y los dementes. También se podía evitar este impuesto convirtiéndose al islam, ya que así se dejaba de ser *dimmí*<sup>3</sup>.

Junto a la *jizya*, los mozárabes que fuesen propietarios de tierras debían pagar el impuesto territorial (*kharadj*) como cualquier andalusí. El pago era anual y consistía en un porcentaje de los productos obtenidos, cuya cantidad variaba según el monto de lo cosechado y, sobre todo, según el tipo de las tierras de cultivo, aunque habitualmente se fijaba en el 20% del total<sup>4</sup>.

## 1.2. Magistraturas mozárabes cordubenses

La gobernación interna de la mozarabía cordubense se regía por la legislación tradicional visigoda, recogida en el *Liber iudicum*, por lo que se mantenía el orden civil y judicial de la época visigoda, siempre que no entrara en conflicto con las leyes musulmanas<sup>5</sup>. Asimismo, la organización de la comunidad mozárabe de Córdoba, como en otras ciudades, contaba con tres magistrados principales (*comes*, *ensor* y *exceptor*), siguiendo la tradición

---

*Conversion*, University of Nebraska Press, Lincoln-Londres, 1995, pp. 1-2; CABRERA, E., «Los cristianos de al-Andalus y el problema de la convivencia durante la época omeya», en VV. AA., *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía. Córdoba, 2001. Andalucía Medieval*, Publicaciones Obra Social y Cultural CajaSur, Córdoba, 2003, t. 1, p. 241; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes y Mozarabías*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2003, pp. 61-64; HITCHCOCK, R., *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain. Identities and influences*, Ashgate, Hampshire, 2008, pp. XII-XIII

<sup>3</sup> DOZY, R. P., *Historia de los musulmanes de España. Tomo II. Cristianos renegados*, Turner, Madrid, 1984 (Leyden, 1861), p. 47; SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 91-93; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 13; COOPE, J. A., *The Martyrs of Córdoba*, p. 2; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, pp. 61-62; LÓPEZ PITA, P., «Algunas consideraciones sobre la legislación musulmana concerniente a los mozárabes», *Espacio, Tiempo y Forma*, 20 (2007), pp. 167-168

<sup>4</sup> DOZY, R. P., *Historia de los musulmanes de España*, t. 2, pp. 47-48; SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 88-91; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, p. 62; LÓPEZ PITA, P., «Algunas consideraciones», pp. 167-168

<sup>5</sup> SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 106-107; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 19; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, p. 64; LÓPEZ PITA, P., «Algunas consideraciones», pp. 176

visigoda, y al igual que habían hecho los reyes de la antigua monarquía visigoda, los emires designaban a los mozárabes que ocupaban estos cargos por petición del pueblo cristiano o por designación personal, según el caso<sup>6</sup>.

En primer lugar, el *comes* (*qumis* en árabe), también denominado *preceptor* y *defensor*, era la máxima autoridad civil entre los mozárabes cordobenses y alcanzó cierta preeminencia sobre los *comites* de las demás ciudades andalusíes por encontrarse en la capital del emirato. Al tener tan gran poder en la ciudad, era admitido en la corte del emir y solía ser un estrecho colaborador suyo en tareas de gobierno y de la administración del emirato<sup>7</sup>.

En segundo lugar, el *ensor* o *iudex* (*qadi an-nasara*) era la máxima autoridad judicial y aplicaba la justicia siguiendo las leyes del *Liber iudicium*, siempre que ambos litigantes fuesen mozárabes, ya que, si uno de ellos era musulmán o judío, intervenía el cadí musulmán o el jefe de policía<sup>8</sup>. Sin embargo, ciertos autores han considerado que la última instancia jurídica de la comunidad cristiana era el obispo (*usquf*)<sup>9</sup>.

Por último, el *exceptor rei publicae* o *publicanus* (*musriñ*) era la máxima autoridad en la recaudación de impuestos a los cristianos<sup>10</sup>. Una vez recaudado el dinero, debía entregarlo a la Hacienda emiral. Asimismo, el cargo de *exceptor* era honorífico y muy codiciado porque permitía lucrarse

<sup>6</sup> SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 111-113; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 20

<sup>7</sup> SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, p. 111; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 20; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, pp. 64-65

<sup>8</sup> SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 111-112; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 20-21; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, p. 65; LÓPEZ PITA, P., «Algunas consideraciones», p. 176; ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., «Los marcos legales de la islamización: el procedimiento judicial entre cristianos arabizados y mozárabes», *Studia historica. Historia medieval*, 27 (2009), p. 43

<sup>9</sup> ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., «Los marcos legales de la islamización», p. 46. Aunque esta autora no proporciona razones para realizar esta afirmación, es posible que fuera así en las ciudades donde hubiera quedado desarticulada completamente la organización civil visigoda, pues, en estos casos, el obispo se hubiera convertido en el depositario del derecho hispano-visigodo. De ser así, esta posibilidad no hubiera afectado a los mozárabes cordobeses del siglo IX, ya que conservaron las estructuras civiles de época visigoda, como lo demuestra la permanencia de las figuras del *comes*, el *ensor* y el *exceptor*, citados en las fuentes.

<sup>10</sup> Los historiadores citados en la nota siguiente (Simonet, Herrera Roldán y Rincón Álvarez) indican que la *jizya* se pagaba directamente a la Hacienda emiral. Sin embargo, opino que este impuesto se pagaba también al *exceptor* en esta época, ya que no hay noticias del siglo IX de que cada mozárabe la pagara personalmente al fisco emiral en al-Ándalus. Llego a esta conclusión porque estos historiadores se fundamentan en testimonios de época posterior y porque, si hubiera ocurrido en la Córdoba del siglo IX, autores como Eulogio y Álvaro de Córdoba lo hubiesen recalado como símbolo de subyugación de la mozarabía.

fácilmente y entrar en contacto con el emir. Debido a la presión económica de los impuestos, sus titulares eran aborrecidos por la población mozárabe<sup>11</sup>.

Por debajo de estos cargos, el *comes* contaba con otros magistrados a su servicio. En orden de importancia, el *vicarius* (veguer) sustituía al *comes* cuando y donde no estuviera presente; el *praetor urbanus* (zavalmedina) era la máxima autoridad policial; el almotacén o alamín se ocupaba de la fidelidad de los pesos y medidas de los mercados en los arrabales cristianos; el alarife era el perito de las edificaciones; y, por último, el alguacil era la máxima autoridad en lo criminal<sup>12</sup>.

### 1.3 Estructura social mozárabe

La estructura social mozárabe se mantuvo respecto a la existente en época visigoda, dividida de forma tripartita en: *ingenui* privilegiados (aristócratas), *ingenui* sin privilegios (profesionales liberales, artesanos, comerciantes, funcionarios, militares, pequeños terratenientes) y *servi*. Los aristócratas pudieron mantener su status gracias a que se respetaron sus privilegios y propiedades en los pactos de protección. Ocupaban generalmente los puestos altos de las magistraturas mozárabes, y seguían dividiéndose en magnates, próceres y patricios. De esta manera, se considera que los aristócratas mantenían generalmente una buena situación, aunque muchos se integraron en las élites árabes por intereses personales y familiares<sup>13</sup>. Por su parte, las clases intermedias mantuvieron también una buena situación<sup>14</sup>.

Por último, según Dozy y otros autores que le siguen, la situación de los *servi* mejoró respecto a la de época visigoda, ya que la emancipación de los *servi* cuyos señores fuesen musulmanes fue frecuente por los preceptos morales del islam en contra de la esclavitud, sobre todo si estos *servi* se con-

---

<sup>11</sup> SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 111-112; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 21; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, p. 65

<sup>12</sup> SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 108-110; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, p. 65; LÓPEZ PITA, P., «Algunas consideraciones», p. 176. Por la explicación de Simonet sobre el alguacil o *uazir* («Ni alcanzó menos importancia el *uazir*, vocablo árabe cuya significación primitiva es la de consejero y ministro (*visir*), pero que andando el tiempo la hubo de cambiar en la de gobernador, [...] así como para designar una magistratura que abarcaba la suprema jurisdicción en lo civil y en lo criminal. Es de notar que en las escrituras árabe-mozárabes de Toledo suelen hallarse reunidas en una sola persona las dignidades de *alcadi* y *aluazir*»), es posible interpretar que no existía aún como cargo mozárabe en el siglo IX y posteriormente sustituyó al *ensor* en sus funciones.

<sup>13</sup> DOZY, R. P., *Historia de los musulmanes de España*, t. 2, p. 49; SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 113-117; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 19-20. Aquí he recogido la opinión de Herrera. Frente a ella, Simonet y Dozy consideran que estaban empobrecidos y su número se estaba reduciendo drásticamente.

<sup>14</sup> HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 20.

vertían a la religión islámica<sup>15</sup>. Por lo tanto, cabe suponer que el número de cristianos debió descender mucho en las áreas rurales agrícolas. Sin embargo, en los textos sagrados islámicos no aparece esta proclividad hacia la emancipación; más bien se apoya la existencia de esclavitud, como en la sura 16, aleya 71 («Y Allah ha favorecido a unos sobre otros en cuanto a la provisión. ¿Es que acaso aquellos a los que se les ha dado una posición de favor comparten su provisión con los que poseen sus diestras hasta el punto de que no haya distinción entre ellos? ¿Vais a renegar de los dones de Allah?») o en la sura 16, aleya 75 («Allah pone como ejemplo a un siervo que pertenece por completo a otro y no tiene ningún poder, y a uno al que le hemos dado procedente de Nos una buena provisión de la que gasta en secreto y públicamente. ¿Son iguales acaso? Las alabanzas pertenecen a Allah; sin embargo la mayoría de ellos no saben») <sup>16</sup>. Teniendo presente estos textos, no se puede afirmar con rotundidad que por preceptos islámicos disminuyese la esclavitud en los campos andalusíes.

#### 1.4. Presiones externas contra la permanencia íntegra de la comunidad mozárabe

Como se ha visto en el caso de los *servi*, los mozárabes recibían presiones que llevaban a reducir su número, pero también sufrieron otro tipo de presiones, de origen popular, por una simple razón de conflictividad. En este caso, constan noticias de musulmanes pronunciando improperios contra mozárabes, principalmente sacerdotes y monjes, y tratando de perturbar ceremonias y actos cristianos. Por lo tanto, se puede observar que, entre la comunidad musulmana y la cristiana, se estaba generando un clima de animadversión, alentado muchas veces por discursos de alfaquíes <sup>17</sup>. Sin embargo, en mi opinión, estos hechos tuvieron un cariz puntual frente a un ambiente cotidiano de tolerancia porque, de haber sido al contrario con continuos enfrentamientos, la comunidad mozárabe hubiera desaparecido en el mismo siglo IX y, sobre todo, porque hay indicios de una sociedad funcional con distintos grupos culturales. En el mismo sentido de eventualidad habría

<sup>15</sup> DOZY, R. P., *Historia de los musulmanes de España*, t. 2, pp. 49-50; SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 117-118; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 20. Esta propuesta es recogida por Dozy con estas palabras: «En nombre del Eterno, Mahoma ordenó que se permitiera rescatar a los esclavos. Emanciparlos era una obra de piedad, con la que podían expiarse muchos delitos. Así, la esclavitud entre los árabes no era dura ni larga. Muchas veces el esclavo, después de algunos años de trabajo, era declarado libre, sobre todo si abrazaba el islamismo».

<sup>16</sup> Las traducciones del Corán proceden de MELARA NAVÍO, A. G., *El Corán. Traducción comentada*, Nuredduna Ediciones, Palma de Mallorca, 1998, p. 233.

<sup>17</sup> SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, p. 364; CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española. I. Los mozárabes*, Inst. Estudios Africanos, Madrid, 1947, vol. 1, p. 189; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 16-19.



que encuadrar los ataques verbales cristianos contra la comunidad musulmana producidos en el movimiento del martirio voluntario.

Asimismo, la comunidad mozárabe de Córdoba recibió presiones por parte del poder emiral. Así, en materia económica, se aumentó la cuantía de los tributos y se ordenó el cobro de impuestos extraordinarios en ciertas ocasiones, provocando el empobrecimiento de las capas más bajas y la necesidad de convertirse para poder subsistir, ya que así se evitaba el pago de la *jizya*<sup>18</sup>. En el ámbito legal, se prescribieron disposiciones que menguaban los derechos y libertades de los mozárabes (supresión de concesiones del pacto de protección, destitución de mozárabes en cargos oficiales de la administración y del ejército, medidas contra el culto cristiano)<sup>19</sup>, pero hay que recalcar que todas ellas se enmarcaron en el apogeo del movimiento del martirio voluntario y, tras su paso, debieron de quedar relajadas o anuladas por la dificultad de su cumplimiento y por la inconveniencia práctica de llevarlas a cabo (p. ej. los mozárabes eran útiles en los cargos oficiales).

Las presiones económicas del poder emiral contra los mozárabes parecen ser la causa principal del denominado «motín del arrabal» (814) contra el emir al-Hakam. Esta revuelta, protagonizada principalmente por mozárabes aunque también había muladíes, judíos y musulmanes alentados por alfaquíes malikíes, fue aplastada con una matanza de los rebeldes que rodearon el palacio emiral. Como represalia se destruyeron los arrabales meridionales de Córdoba, en los que vivían casi exclusivamente mozárabes; se crucificaron a los jefes de la revuelta; y se expulsaron a África grandes grupos poblacionales. Sin embargo, los promotores de la revuelta, es decir, los alfaquíes, y los musulmanes que les siguieron no sufrieron castigo alguno<sup>20</sup>.

Por lo tanto, la mozarabía sufrió un deterioro de la convivencia y un aumento de presiones a la par que se producía la aculturación árabe y el proceso de conversiones. Sin embargo, el momento álgido de conflictividad

---

<sup>18</sup> DOZY, R. P., *Historia de los musulmanes de España*, t. 2, pp. 54-55; SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 362-363. Me surge la duda de si estas medidas económicas formaban parte de una política emiral para acabar con la mozarabía, como sugieren estos dos autores, o más bien eran medidas meramente recaudatorias en momentos circunstanciales.

<sup>19</sup> HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 18-19.

<sup>20</sup> CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, pp. 189-190 y 193; ACIÉN ALMANSA, M., «Consideraciones sobre los mozárabes de al-Andalus», *Studia historica. Historia Medieval*, 27 (2009), pp. 28-29. Acien explica que el levantamiento mozárabe se produjo concretamente por una regulación de los impuestos de la *jizya* y el *kharadj* por parte de la autoridad emiral en una nueva fiscalidad que afectaba también a los musulmanes. Sobre el comportamiento de los alfaquíes, Cagigas señala que se debió a su odio hacia el emir al-Hakam. Por lo tanto, de ningún modo los alfaquíes trataban de ayudar a los mozárabes, sino coincidieron en un propósito común.

ocurrió durante el movimiento del martirio voluntario (años 50 del siglo IX) y las presiones fueron fundamentalmente dirigidas contra sus defensores, los mozárabes renuentes; por lo que, posteriormente, se restauró la tolerancia y disminuyeron dichas presiones. Así, no consta ningún testimonio de las últimas décadas del siglo IX que mencione problemas entre comunidades<sup>21</sup>.

## 2. LA IGLESIA, EL CULTO CRISTIANO E ISLAMIZACIÓN

### 2.1 La Iglesia en Córdoba: sede episcopal y control emiral

La Iglesia de al-Ándalus mantenía en general la misma estructura diocesana que en tiempos visigodos, ya que pervivían las sedes metropolitanas de Toledo, Sevilla y Mérida y la mayoría de los obispados. Aparte de la fundación de las nuevas sedes episcopales de Badajoz<sup>22</sup> y Bobastro (Ardales, Málaga)<sup>23</sup>, la diferencia más significativa era que Córdoba, al ser la principal ciudad política como sede de la corte emiral, adquirió gran relevancia dentro de la Iglesia hispana, ya que, a pesar de seguir siendo una sede episcopal sufragánea de Sevilla, en aquella se reunían los concilios nacionales y los obispos cordubenses obtuvieron mayores cuotas de poder por su cercanía

<sup>21</sup> Esto se puede deducir a partir de las obras de Sansón, Cipriano y Hafs ibn Albar. Concretamente, Sansón recoge solamente enfrentamientos dentro de la propia comunidad mozárabe, aunque menciona que todavía, en los años 60, hubo un martirio voluntario.

<sup>22</sup> Según los datos proporcionados en LÓPEZ LÓPEZ, T., «La iglesia mozárabe del Badajoz islámico», *XXX Coloquios Históricos de Extremadura, Trujillo, 24 al 30 de Septiembre, 2001*, CIT Trujillo, Trujillo, 2002, pp. 325-356, la sede episcopal de Badajoz se debió de fundar al poco o al mismo tiempo de la creación de la ciudad, en el último tercio del siglo IX, por el rebelde muladí Abd ar-Rahman ibn Marwan, quien marchó de Mérida con un grupo de mozárabes. Las fuentes históricas demuestran que esta sede ya existía en torno al año 900 y perduró al menos hasta mediados del siglo XI.

<sup>23</sup> Según se explica en MARTÍNEZ ENAMORADO, V., *Al-Andalus desde la periferia. La formación de una sociedad musulmana en tierras malagueñas (siglos VIII-X)*, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, Málaga, 2003, pp. 558-560, Umar ibn Hafsun, rebelde aristócrata hispanogodo y muladí converso al cristianismo, creó la sede episcopal de Bobastro a finales del siglo IX y nombró como obispo a su cercano colaborador Yafar ibn Maqsim. Sin embargo, esta sede no prosperó y permaneció el tiempo que duró la revuelta hafsuní, desapareciendo con la conquista emiral de Abd ar-Rahman III en el siglo X. Asimismo, en MARTÍNEZ ENAMORADO, V., «Sobre las ‘cuidadas iglesias’ de Ibn Ḥafṣūn. Estudio de la basílica hallada en la ciudad de Bobastro (Ardales, Málaga)», *Madridier Mitteilungen*, 45 (2004), pp. 507-531, se ha hecho un estudio arqueológico y artístico de la basílica de Bobastro, sede episcopal que formaba parte de un programa político de Umar ibn Hafsun junto a la iglesia hallada en Las Mesas de Villaverde. De esta manera, se ha concluido que ambas basílicas pertenecen al arte mozárabe por su semejanza con iglesias adscritas a este estilo artístico localizadas en la Meseta Norte, como San Miguel de la Escalada y San Cebrían de Mazote, y que poseen paralelismos con iglesias de época visigoda del nordeste peninsular y Baleares, como Son Bou, Cap des Ports de Fornells, Son Peretó y Santa Margarida de Martorell.

al emir<sup>24</sup>. Por lo tanto, Córdoba mantenía la sede episcopal con obispo<sup>25</sup> y cabildo catedralicio, del que consta que había arciprestes y arcedianos<sup>26</sup>.

La Iglesia hispana estaba bajo el control del emir porque este acogía los derechos que los reyes visigodos habían tenido sobre ella. De esta forma, el emir de Córdoba podía convocar concilios nacionales y nombrar obispos, por lo que las prácticas simoníacas se manifestaban frecuentemente<sup>27</sup>. Asimismo, los obispos, como jefes de las comunidades mozárabes de cada ciudad, se convirtieron en intermediarios entre los dirigentes musulmanes y la población cristiana mayoritaria, por lo que garantizaban el respeto a las leyes y al culto de los cristianos y conseguían mantener un relevante puesto de autoridad<sup>28</sup>. Además, los obispos se convirtieron en cortesanos habituales del palacio del emir, en Córdoba, de tal manera que este reafirmaba su autoridad sobre la mayoría de sus súbditos, la mozarabía<sup>29</sup>.

## 2.2 Basílicas y movimiento cenobítico

Los mozárabes cordubenses poseían un significativo número de iglesias, lo que demuestra que aún la población cristiana era mayoritaria en

---

<sup>24</sup> Esta adecuación entre capital política y principal sede eclesiástica no es una novedad porque, por poner un ejemplo hispano, Toledo se convirtió en sede primada por estar la sede regia visigoda en la misma ciudad. Se sabe que se celebraron varios concilios nacionales en Córdoba en los años 839, 852, a.861 y 862.

<sup>25</sup> Se conocen los nombres de varios obispos cordubenses: Recafredo (a.839-851), Saulo (851-862), Valencio (862-864) y Estéfano Flaccón (864-?); y se sabe que hubo un pseudo-obispo, cuyo nombre es desconocido, durante el episcopado de Saulo. En VAN KONINGSVELD, P., «La literatura cristiano-árabe de la España Medieval y el significado de la transmisión textual en árabe de la *Collectio Conciliorum*», en VV. AA., *El Concilio III de Toledo: XIV centenario, 589-1989*, Arzobispado de Toledo, Toledo, 1991, p. 697 y en AILLET, C., *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, p. 179, se desprende y se afirma respectivamente que Valencio era obispo en el año 889 al ser mencionado en la obra de Hafs ibn Albar, por lo que posteriormente al 864 recuperó el episcopado. Sin embargo, la identificación de «Balans» con «Valentius» en el texto de Ibn Albar es muy dudosa por la edad que tendría en el año 889 y porque «Balans» significa más bien «Valente». Si esto es así, en el año 889 había un obispo cordubense llamado Valente.

<sup>26</sup> SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 337-338; CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, p. 203; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 21-22; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, p. 63

<sup>27</sup> SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 337-338 y 360-362; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 21-22; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, p. 63; LÓPEZ PITA, P., «Algunas consideraciones», pp. 170-171; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «Los mozárabes. Una minoría combativa», en AILLET, C., PENELAS, M. y ROISSE, Ph. (coords.), *¿Existe una identidad mozarabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2008, p. 3

<sup>28</sup> TOLAN, J. V., *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*, Universitat de València, Valencia, 2007 (Nueva York, 2002), pp. 114-115. En esta función de intermediarios habría que incluir también las élites aristocráticas laicas de las ciudades.

<sup>29</sup> TOLAN, J. V., *Sarracenos*, p. 115

Córdoba. Casi todas estas basílicas estaban situadas en los arrabales, lo que indica que la población cristiana vivía generalmente en las afueras de la ciudad<sup>30</sup>.

Como no disponían de catedral, al haber sido vendida la iglesia de San Vicente<sup>31</sup> a las autoridades musulmanas para construir la mezquita aljama en la segunda mitad del siglo VIII<sup>32</sup>, la sede episcopal estaba ubicada en otra basílica: en la de los Tres Mártires, según Simonet y Marfil Ruiz<sup>33</sup>, o en la de San Acisclo, según Aillet<sup>34</sup>.

En cuanto a la localización de las basílicas y monasterios de la ciudad de Córdoba (ver esquema 1), a intramuros se encontraban las basílicas de San Cipriano, Santa María y, tal vez, los Tres Mártires. A extramuros, al oeste, se situaban la basílica de San Acisclo en el arrabal de al-Raqqaqin, la basílica de San Zoilo en el arrabal al-Tiraz, y el convento de Santa María de Cuteclara en el arrabal de Cuteclara. Al sur, estaban la basílica-monasterio de San Cristóbal en el arrabal al-Munia ajab, y la basílica-monasterio de San Ginés y la basílica-monasterio de San Martín, ambos en el arrabal de Tertios, también llamado Tarsil. Al este, más probablemente que en el centro de la ciudad, se localizaba la basílica de los Tres Mártires<sup>35</sup> en el arrabal de Turrís. Al norte, estaban la basílica de Santa Eulalia de Mérida y tal vez el monasterio de Jelinas, ambos en el arrabal de Fragellas. Sin identificar su posición, se encontraban la basílica-monasterio de Santa Eulalia de Barcelona en un territorio llamado as-Sahla, la basílica de los Santos Cosme y Damián en el arrabal de Colubris, y la basílica de los Santos Servando y Germán en el arrabal de Quartus<sup>36</sup>.

Gracias a excavaciones arqueológicas se han hallado y estudiado los restos de una de estas basílicas en el yacimiento de Cercadilla (Córdoba)<sup>37</sup>,

<sup>30</sup> SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 326-327

<sup>31</sup> Esta basílica es descrita en MARFIL RUIZ, P., «Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III», en CABALLERO ZOREDA, L., y MATEOS CRUZ, P. (eds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la alta Edad Media (Mérida, abril de 1999)*, CSIC, Madrid, 2000, pp. 123-130.

<sup>32</sup> DOZY, R. P., *Historia de los musulmanes de España*, t. 2, pp. 53-54

<sup>33</sup> SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, p. 327; MARFIL RUIZ, P., «Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III», pp. 134-135

<sup>34</sup> AILLET, C., *Les mozarabes*, p. 74

<sup>35</sup> Esta basílica está localizada al este de Córdoba, coincidiendo con Aillet y Moreno Martín (ver nota siguiente), y descrita en MARFIL RUIZ, P., «Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III», pp. 134-135.

<sup>36</sup> SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 327-332; AILLET, C., *Les mozarabes*, pp. 73-77; MORENO MARTÍN, F. J., *La arquitectura monástica hispana entre la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media*, British Archaeological Reports, Oxford, 2011, pp. 131-132

<sup>37</sup> Las características arquitectónicas de Cercadilla y las técnicas edilicias empleadas aparecen en HIDALGO PRIETO, R., y MARFIL RUIZ, P., «El yacimiento arqueológico de Cercadilla.

pero no se ha resuelto si corresponden a San Acisclo o a San Zoilo<sup>38</sup>. Originalmente, en el tránsito de finales del siglo III a principios del siglo IV, se levantó esta construcción a extramuros de Córdoba como *palatium* (centro administrativo, político y religioso del Imperio romano) o como complejo monumental paleocristiano y sede episcopal cordubense y, en la primera mitad del siglo IV o a mediados del siglo VI, fue convertida en basílica de culto martirial, es decir, sin categoría catedralicia<sup>39</sup>.

Aunando las distintas teorías sobre Cercadilla<sup>40</sup>, propongo la siguiente hipótesis. La sede episcopal no habría estado ubicada siempre en la iglesia de San Vicente, ya que su emplazamiento original habría sido Cercadilla. Si esto se pone en relación con la opinión de Aillet de que San Acisclo era la sede episcopal en el siglo IX<sup>41</sup>, se puede deducir que Cercadilla co-

---

Avance de resultados», *Anales de Arqueología Cordobesa*, 3 (1992), pp. 282-286; e HIDALGO, R., «De edificio imperial a complejo de culto: la ocupación cristiana del palacio de Cercadilla», en VAQUERIZO, D. (ed.), *Espacios y usos funerarios en el Occidente Romano. Actas del Congreso Internacional celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Córdoba (5-9 de junio, 2001)*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2002, pp. 345-349.

<sup>38</sup> MORENO MARTÍN, F. J., *La arquitectura monástica hispana*, pp. 198-200. Se defiende la opción de San Acisclo en HIDALGO PRIETO, R., y MARFIL RUIZ, P., «El yacimiento arqueológico de Cercadilla. Avance de resultados», p. 281; HIDALGO, R., «Sobre la cristianización de la topografía de Córdoba Tardoantigua: el caso del Palacio de Cercadilla», en OLIVEIRA JORGE, V. (coord.), *3.º Congresso de arqueologia peninsular. Utad, Vila Real, Portugal, setembro de 1999. Vol. 6. Arqueologia da antiguidade na Península Ibérica*, ADECAP, Oporto, 2000, pp. 745-747; e HIDALGO, R., «De edificio imperial a complejo de culto: la ocupación cristiana del palacio de Cercadilla», pp. 358-369. En cambio, la adscripción de este yacimiento a la basílica de San Zoilo, dedicada inicialmente a san Félix, es mantenida en MARFIL RUIZ, P., «Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III», pp. 121-122.

<sup>39</sup> MORENO MARTÍN, F. J., *La arquitectura monástica hispana*, pp. 197-198. La hipótesis de que Cercadilla fue inicialmente un *palatium* está basada en la comparación de su fisionomía arquitectónica con la de otros *palatia* imperiales conservados, como se comprueba en HIDALGO PRIETO, R., y MARFIL RUIZ, P., «El yacimiento arqueológico de Cercadilla. Avance de resultados», pp. 287-291; e HIDALGO PRIETO, R., y VENTURA VILLANUEVA, Á., «Sobre la cronología e interpretación del palacio de Cercadilla en Corduba», *Chiron. Mitteilungen der Kommission für alte geschichte und epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts*, 24 (1994), pp. 221-240. De acuerdo a esta propuesta, a finales del siglo III, el emperador Maximiano fundó este *palatium* y, en la primera mitad del siglo IV, el obispo Osio de Córdoba impulsó su construcción como proyección de su posición política o lo convirtió en basílica de culto martirial, aunque quizás esto último no ocurriera hasta mediados del siglo VI, según se explica en HIDALGO PRIETO, R., y MARFIL RUIZ, P., «El yacimiento arqueológico de Cercadilla. Avance de resultados», pp. 281 y 291-292; HIDALGO, R., «Sobre la cristianización de la topografía de Córdoba Tardoantigua: el caso del Palacio de Cercadilla», pp. 741-742; e HIDALGO, R., «De edificio imperial a complejo de culto: la ocupación cristiana del palacio de Cercadilla», pp. 343-344. Por otra parte, se ha defendido que desde el principio, a inicios del siglo IV, Cercadilla fue erigida como sede episcopal por orden de Osio de Córdoba y, a mediados del siglo VI, quedó como basílica de culto martirial al trasladarse la sede a San Vicente, según MARFIL RUIZ, P., «Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III», pp. 120-122.

<sup>40</sup> Ver las dos notas anteriores.

<sup>41</sup> AILLET, C., *Les mozarabes*, p. 74.

rresponde a la basílica de San Acisclo y que este complejo monumental, tras abandonar sus funciones de *palatium*, habría sido la sede episcopal cordubense desde el siglo IV hasta mediados del siglo VI y de nuevo desde el siglo VIII. Este regreso pudo deberse a que este centro mantuvo algún tipo de relación de subsidiariedad estrecha con la sede de San Vicente durante los siglos VI, VII y VIII. Asimismo, el hallazgo del sepulcro del obispo Lampadio y del anillo del obispo Sansón, ambos anteriores a la invasión árabe<sup>42</sup>, refuerza la hipótesis de que los restos de Cercadilla acogieron la sede episcopal de Córdoba.

Asimismo, junto a los restos de la basílica del yacimiento de Cercadilla, se ha encontrado una necrópolis, donde han aparecido el sepulcro y el anillo mencionados. Con enterramientos *ad santos*, se ha datado su comienzo en el siglo IV y su término a finales del siglo X o a principios del siglo XI<sup>43</sup>.

En las sierras que bordean la ciudad de Córdoba por el oeste y el norte, existía un grupo de cenobios que había surgido en los siglos VIII y IX en un activo movimiento monacal. Así, un grupo inicial de eremitas se unió para conformar cenobios en las cercanías de cuevas, donde desarrollaban sus actividades. Asimismo, estos eremitas huían del siglo por la implantación de la dominación árabe y eran especialmente hostiles a la religión islámica, por eso muchos mártires voluntarios salieron de las filas de estos cenobios y sus monjes alentaban este movimiento martirial acogiendo e instruyendo a mozárabes proclives al martirio<sup>44</sup>. Frente a esta interpretación, Moreno Martín expone que la fundación de monasterios no solamente estuvo moti-

<sup>42</sup> HIDALGO, R., «Sobre la cristianización de la topografía de Córdoba Tardoantigua: el caso del Palacio de Cercadilla», pp. 745; HIDALGO, R., «De edificio imperial a complejo de culto: la ocupación cristiana del palacio de Cercadilla», pp. 355-358; y MORENO MARTÍN, F. J., *La arquitectura monástica hispana*, pp. 198 y 199, n. 552. En MARFIL RUIZ, P., «Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III», p. 122, se considera que el anillo perteneció a Sansón de Córdoba, mozárabe del siglo IX, por coincidir su nombre; pero, en HIDALGO, R., «De edificio imperial a complejo de culto: la ocupación cristiana del palacio de Cercadilla», p. 357, se demuestra que Sansón de Córdoba no pudo ser su dueño. Esta opinión se corrobora con los datos expuestos en SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 492-500. Así, Sansón de Córdoba nunca fue obispo, sino, primero, abad de San Salvador de Peñamelaria; luego, párroco de San Zoilo; y, de nuevo hasta su muerte, abad.

<sup>43</sup> Para un mayor conocimiento de esta necrópolis, léase HIDALGO, R., «Sobre la cristianización de la topografía de Córdoba Tardoantigua: el caso del Palacio de Cercadilla», pp. 742-745, y sobre todo HIDALGO, R., «De edificio imperial a complejo de culto: la ocupación cristiana del palacio de Cercadilla», pp. 358-369.

<sup>44</sup> COOPE, J. A., *The Martyrs of Córdoba*, pp. 21-22; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, pp. 77-78; HITCHCOCK, R., *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain*, pp. XVI-XVII. En HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 15-16, los dos únicos monasterios fundados fueron Tábanos y Peñamelaria, por lo que los demás existían antes de la llegada de los musulmanes.

vada por la defensa de un cristianismo amenazado ante el avance islamizador, sino también por el interés de la aristocracia cristiana de simbolizar su supremacía sobre el resto de la comunidad mozárabe y de conservar parte de sus propiedades convertidas en instituciones pías y, por tanto, protegidas de los impuestos, al igual que estaba ocurriendo por las mismas fechas en los reinos cristianos del norte de Hispania<sup>45</sup>. En esta línea, Arce Sainz propone que los fundadores de estas comunidades monásticas conseguían autonomía frente a la autoridad episcopal al vivir apartados de la ciudad y lo demuestra por el hecho de que elegían sin intervención del obispo cordubense tanto a los abades, a veces miembros de estas familias aristocráticas mozárabes, como sus reglas monásticas, algunas de las cuales pudieron ser redactadas por el propio Eulogio de Córdoba<sup>46</sup>.

Entre los cenobios serranos (ver esquema 1), destacaban los dos que eran dúplexes, tipología monástica característica de Hispania, y que fueron fundados entre finales de la década del 830 y mediados de la década del 840:<sup>47</sup> Tábanos, a unos 10 km al norte de la ciudad y destruido por orden del emir Muhammad I en el año 853<sup>48</sup>, y San Salvador de Peñamelaria, a unos 5 kms de Córdoba<sup>49</sup>. Junto a estos, en la zona occidental se encontraba el monasterio de San Félix en el *oppidum* de Froniano. En lugares indeterminados de la sierra se localizaban los monasterios de San Martín de Rojana, San Pablo, Santos Justo y Pastor de Fraga (a 20 kms), San Zoilo de Armelata (a 40 kms) y San Sebastián<sup>50</sup>.

---

<sup>45</sup> MORENO MARTÍN, F. J., *La arquitectura monástica hispana*, p. 133. Ciertamente, la fundación de los monasterios de Tábanos y Peñamelaria fue emprendida por matrimonios nobles, quienes dejaban a su cargo a uno de los miembros de su familia, como se explica en *Ibidem*, pp. 131-132. Este hecho ya es señalado en ARCE, F., «Los monasterios cordobeses de Tábanos y Peñamelaria a la luz de los textos y su entorno histórico», *Boletín de Arqueología Medieval*, 6 (1992), pp. 162-163.

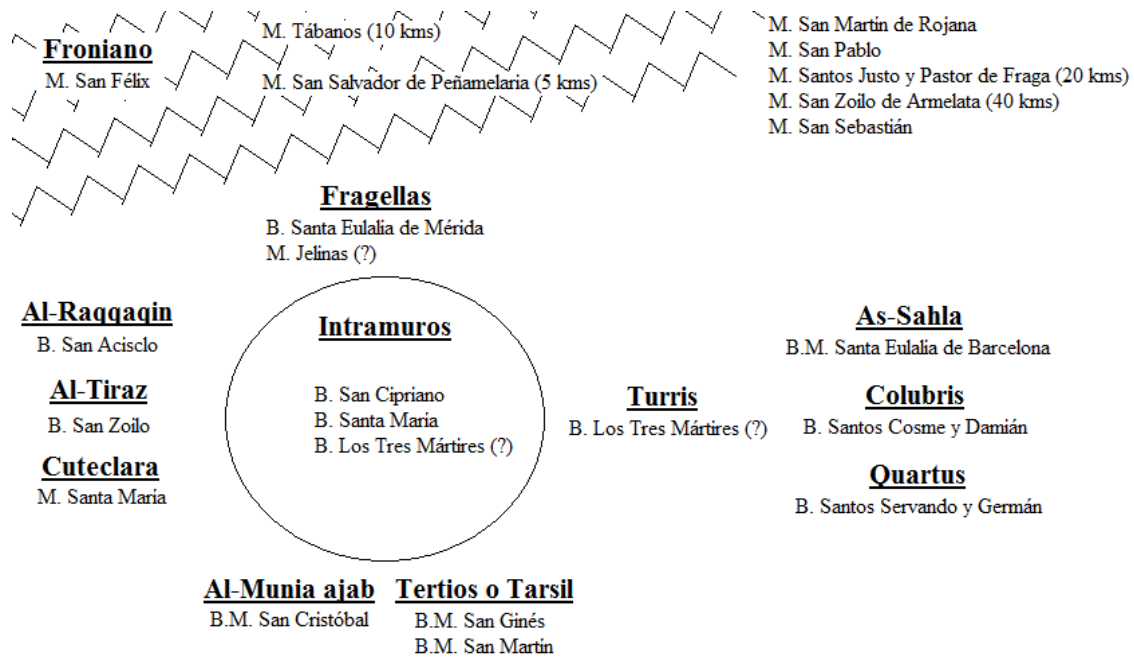
<sup>46</sup> ARCE, F., «Los monasterios cordobeses de Tábanos y Peñamelaria», pp. 160-162.

<sup>47</sup> Esta datación está establecida en ARCE, F., «Los monasterios cordobeses de Tábanos y Peñamelaria», p. 161, n. 12.

<sup>48</sup> La comunidad femenina de Tábanos fue trasladada a un edificio cercano a la basílica de San Cipriano, en el interior de Córdoba; pero se desconoce el destino de la comunidad masculina. ARCE, F., «Los monasterios cordobeses de Tábanos y Peñamelaria», pp. 166-167.

<sup>49</sup> Sobre la construcción, la posible estructura arquitectónica y la organización de sus comunidades monásticas, consúltese ARCE, F., «Los monasterios cordobeses de Tábanos y Peñamelaria», pp. 163-166.

<sup>50</sup> SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 332-335; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 39-41; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, p. 77; AILLET, C., *Les mozárabes*, pp. 71-73



Esquema 1. Situación de las basílicas (B.) y los monasterios (M.) de la ciudad y sierra de Córdoba

### 2.3 Culto cristiano y disposiciones musulmanas

Las autoridades musulmanas permitían a los mozárabes cordubenses libertad de religión y culto, de acuerdo con los pactos de protección y las leyes islámicas. Sin embargo, el proselitismo público estaba totalmente prohibido y había bastantes limitaciones en el culto cristiano. Por ley, estaba establecido que no se podían construir nuevas iglesias ni reparar las existentes, no se podían colocar símbolos religiosos en el exterior de las iglesias, las procesiones debían ser en silencio y sin objetos de culto en las calles frecuentadas por musulmanes, los oficios no se debían cantar en voz alta, las campanas debían ser tocadas de manera que sonaran bajo, los entierros debían ser realizados de forma discreta, los centros de culto cristianos debían estar apartados de los centros de culto musulmanes, etc. En general, estaba prohibido todo aquello que pudiera manifestar externamente el culto cristiano y pudiera perturbar la vida de los musulmanes. La infracción de estas disposiciones se castigaba con azotes, confiscaciones, prisión o la muerte, según el caso<sup>51</sup>.

A pesar de estas prescripciones, que eran seguidas fielmente en otros territorios islámicos, había *de facto* una mayor flexibilidad respecto al culto cristiano en al-Ándalus y Córdoba para no provocar conflictos innecesarios.

<sup>51</sup> SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 83-86; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 14; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, pp. 65-66; LÓPEZ PITA, P., «Algunas consideraciones», pp. 172-175



De esta manera, por poner unos ejemplos, los clérigos podían desarrollar sus oficios con normalidad; se permitían las procesiones y entierros en ceremonias públicas; las basílicas podían mantener sus torres, ser reparadas y ser incluso ampliadas; se permitió la construcción de dos nuevos monasterios (Tábanos y Peñamelaria); y se podían tocar las campanas sin problema<sup>52</sup>. Sin embargo, esta permisividad desapareció durante el movimiento del martirio voluntario como método de represión desde el poder<sup>53</sup>.

#### **2.4 Conversión al islam y cristianos ocultos**

Debido a la presión social, económica y política, las ventajas jurídicas y las posibles afinidades de religiosidad hacia el islam<sup>54</sup>, se fue produciendo un lento pero progresivo proceso de conversión a la religión islámica a lo largo del siglo IX<sup>55</sup>. Verdaderamente, la ley islámica ofrecía ventajas atractivas al converso: exención del pago de la *jizya*, perdón de delitos, posibilidad de formar parte de la clase dirigente, posibilidad de hacer carrera militar, etc.<sup>56</sup> Según la ley islámica, en los matrimonios mixtos, formados siempre por hombre musulmán y mujer cristiana, ella debía convertirse obligatoriamente al islam y los hijos nacidos de estos matrimonios debían ser educados en la religión islámica<sup>57</sup>.

---

<sup>52</sup> HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 15-16; CABRERA, E., «Los cristianos de al-Andalus y el problema de la convivencia durante la época omeya», t. 1, pp. 239-241; LÓPEZ PITA, P., «Algunas consideraciones», pp. 166 y 175

<sup>53</sup> HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 18-19; CABRERA, E., «Los cristianos de al-Andalus y el problema de la convivencia durante la época omeya», t. 1, pp. 241-242

<sup>54</sup> Según DOZY, R. P., *Historia de los musulmanes de España*, t. 2, pp. 50-52, la población servil hispana apenas estaba instruida en el cristianismo, por lo que no encontrarían diferencias entre ambas religiones y aceptarían fácilmente la conversión. Además, hay que tener en cuenta que, como se ha indicado, dejaban de ser esclavos si se convertían. En cuanto al patriciado, este autor opina que no se puede obviar que prefiriesen el islam, por considerarlo como la religión verdadera, y no solamente estuviesen interesados en las ventajas económicas (no pagar la *jizya*) y en la mayor accesibilidad a los círculos cortesanos.

<sup>55</sup> El ritmo de conversión del cristianismo al islam en al-Ándalus ha sido analizado en BULLIET, R. W., *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.-Londres, 1979, pp. 114-127. A partir del estudio de la onomástica de 154 genealogías, su autor concluye que las conversiones fueron escasas en el siglo VIII, hubo un gran aumento de ellas en el siglo IX y alcanzó un nivel aún mayor en el siglo X y sobre todo en los siglos XI y XII. Estos resultados han sido aprobados en CABRERA, E., «Los cristianos de al-Andalus y el problema de la convivencia durante la época omeya», t. 1, pp. 232-233; puesto que asegura que los datos obtenidos por Bulliet con otros indicios que apuntan en la misma dirección.

<sup>56</sup> CABRERA, E., «Los cristianos de al-Andalus y el problema de la convivencia durante la época omeya», t. 1, p. 237; LÓPEZ PITA, P., «Algunas consideraciones», p. 167

<sup>57</sup> CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, p. 203; COOPE, J. A., *The Martyrs of Córdoba*, pp. 10-13; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 14-15 y 25-26; CABRERA, E., «Los cristianos de al-Andalus y el problema de la convivencia durante la época omeya», t. 1, p. 237; LÓPEZ PITA, P., «Algunas consideraciones», pp. 175-176

La ley islámica no permitía renegar del islam y lo castigaba con la pena de muerte. A causa de esto, empezaron a surgir cristianos ocultos entre cristianos que habían apostatado a favor del islam y querían volver a su antigua religión, y entre hijos de matrimonios mixtos que sentían predilección por la religión de su familia materna. Además, entre ellos probablemente habría quienes no les gustase ser considerados musulmanes de segunda clase, ya que los muladíes (musulmanes hispanos o medio-hispanos) quedaban excluidos de los puestos más altos de la administración civil y solían ser tratados despectivamente. Sin embargo, se considera que los cristianos ocultos fueron minoritarios<sup>58</sup>.

## 2.5 Herejías y discusiones teológicas

En Córdoba se dirimían los brotes de heterodoxia cristiana surgidos entre la mozarabía andalusí porque esta ciudad era sede de los concilios nacionales de la Iglesia hispana y porque en ella se encontraban los intelectuales más expertos en teología y, por ello, más formados en la ortodoxia. Habitualmente se ha considerado que el surgimiento de herejías en al-Ándalus se debía a la influencia de la religión islámica; pero, sin negar esto, no se puede obviar que también influyeron la propia evolución interna del cristianismo hispánico<sup>59</sup> y el cristianismo oriental, que llegaba por el contacto directo entre al-Ándalus y Siria<sup>60</sup>.

Unos años antes del 839, los casianistas o acéfalos, procedentes de fuera de Hispania y encabezados por un tal Cunierico, se extendieron por el sur de al-Ándalus, concretamente por Epagro (actual Aguilar de la Frontera), Cabra y Guadix. Según las actas del concilio de Córdoba del 839, sus elementos heterodoxos eran el no acatamiento a la jerarquía eclesiástica, la consideración de sí mismos como santos, el rechazo a comulgar con los cris-

<sup>58</sup> DOZY, R. P., *Historia de los musulmanes de España*, t. 2, pp. 55-56; CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, pp. 202-203; CABRERA, E., «Los cristianos de al-Andalus y el problema de la convivencia durante la época omeya», t. 1, pp. 238-239.

<sup>59</sup> En época visigoda, antes de la presencia musulmana, ya había brotes heréticos, sobre todo tras la renuncia al arrianismo por los visigodos.

<sup>60</sup> Estos tres elementos (islam, cristianismo hispano y cristianismo oriental) han sido tratados para el estudio del adopcionismo en las siguientes obras: MCWILLIAM, J., «The Context of Spanish Adoptionism: A Review», en GERVERS, M. y BIKHAZI, R. J. (eds.), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands. Eighth to Eighteenth Centuries*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1990, pp. 75-88; EPALZA, M. de, «Sobre el origen islámico del adopcionismo: influencias musulmanas encubiertas en el Cristianismo latino», en SANTIAGO-OTERO, H. (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica. Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial, 23-26 juin 1991, organisé par la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*, Brepols, Turnhout, 1994, pp. 29-52; y MITRE, E. y GRANDA, C., *Las grandes herejías de la Europa cristiana (380-1520)*, Istmo, Madrid, 1999 (Madrid, 1983), 2ª ed., pp. 46-48

tianos que no fuesen casianistas, la oposición a la penitencia recibida a través de sacerdotes católicos, el repudio a la comida de los musulmanes como un principio religioso, el desprecio a las reliquias de los mártires, y la costumbre de ayunar el día de Navidad si caía en viernes. Algunos de ellos llegaron a aprobar la bigamia, el incesto, los matrimonios mixtos con musulmanes, y la realización de labores de cirugía y comercio por sacerdotes. Al parecer los casianistas afirmaban que todos los cristianos debían seguir sus ritos y costumbres porque habían sido enviados por el papa. Finalmente, fueron anatematizados en el concilio de Córdoba del 839, convocado por Recafredo, obispo de Córdoba y Epagro, y su herejía debió de ser erradicada, ya que no hay ninguna información posterior sobre ella<sup>61</sup>.

En torno al 850, en Córdoba hubo un brote antitrinitario que debió de ser pequeño por las pocas consecuencias que tuvo. Se sabe que Álvaro de Córdoba pidió consejo a su maestro, el abad Esperaindeo, para que le proporcionara argumentos para acabar con ellos dialécticamente<sup>62</sup>.

El último de los casos de los que se tiene constancia, se sitúa en los primeros años de los años 60 del siglo IX y está protagonizado por el obispo Hostegesis de Málaga. Influidado por los antropomorfistas Romano y Sebastián, padre e hijo, llegó a afirmar lo siguiente: Dios estaba presente en las criaturas por sutileza y no por esencia, Dios no estaba presente en criaturas nefandas, Cristo estuvo encerrado en el corazón de la Virgen, el Espíritu Santo solamente permanece en Cristo y no está por naturaleza en todas las criaturas, y el cielo de Dios es un lugar físico. En una disputa teológica a él se enfrentó Sansón de Córdoba, abad de Peñamelaria, para defender la ortodoxia. Pero lo único que consiguió fue que Hostegesis contraatacase acusándole de herejía y excomulgándole en el concilio de Córdoba del 862, gracias al poder que tenía por sus contactos en la corte emiral y en las instituciones mozárabes. Posteriormente, tras retractarse de algunos de sus errores teológicos, Hostegesis redactó una profesión de fe para tratar de demostrar su ortodoxia. Como respuesta, desde su exilio en *Tucci* (actual Martos), en el 864 Sansón escribió el *Apologeticum contra perfidos* para manifestar que Hostegesis seguía siendo un hereje. Sin embargo, no se sabe cómo acabó esta disputa porque no existen datos sobre su final<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, CSIC, Madrid, 1963 (Madrid, 1880), 2ª ed., t. 1, pp. 312-313; SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 371-373; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 24-25

<sup>62</sup> SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 341-342; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 24

<sup>63</sup> MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, t. 2, pp. 86-89; SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 489-490 y 492-499; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y*

El caso de Hostegesis y Sansón denota que los intelectuales mozárabes no eran ajenos a las disputas teológicas cristianas. Así, cabe la posibilidad de que estos mozárabes tuvieran la costumbre de plantearse cuestiones teológicas con el fin de discutir las tras un estudio previo. Como único ejemplo conocido se encuentra el caso de Álvaro de Córdoba y Juan de Sevilla, quienes, sin llegar a salirse de la ortodoxia como Hostegesis, se planteaban temas teológicos para comentarlos, como la unión de las dos naturalezas de Cristo, el origen de las almas, y el carácter inmortal de estas<sup>64</sup>.

### 3. DIVISIÓN DE LOS CRISTIANOS CORDUBENSES EN COLABORACIONISTAS Y RENUENTES<sup>65</sup>

La comunidad mozárabe de Córdoba no formaba un ente homogéneo y se puede dividir en dos grupos por su actitud hacia la cultura árabe y el colectivo musulmán. Por un lado, estaba el grupo de los propiamente «mozárabes», es decir, «must'aribun» o «arabizados», que conformaba la mayoría de la sociedad cristiana cordubense. Este sector no tenía reparos en convivir y relacionarse socialmente con los musulmanes, trataba de asimilarse a ellos adaptando la cultura árabe (lengua, vestiduras, nombres, etc.) en un proceso arabizador, y no le importaba ir abandonando sus costumbres y, en general, la cultura latina<sup>66</sup>. Por lo tanto, estos mozárabes se conforma-

---

*lengua latinas*, p. 25; DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., «Hostegesis», en ID., *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana. Tomo VI: Siglo IX*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2004, pp. 177-183; DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., «Samsón», en ID., *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana. Tomo VI: Siglo IX*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2004, pp. 184-216. La heterodoxia de Hostegesis y su disputa con Sansón de Córdoba se tratan en profundidad en mi Trabajo fin de máster, *Sansón de Córdoba: vida y pensamiento. Comentario de las obras de un intelectual cristiano-andalusí del siglo IX*, en el que se inserta esta ponencia como parte integrante de él.

<sup>64</sup> CERRO CALDERÓN, G. DEL y PALACIOS ROYÁN, J., «Introducción», en CERRO CALDERÓN, G. DEL y PALACIOS ROYÁN, J. (eds.), *Epistolario de Álvaro de Córdoba*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 1997, pp. 17-18

<sup>65</sup> SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. LV-LVI; CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, pp. 195-196; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 16-17; TOLAN, J. V., *Sarracenos*, pp. 114-116; CABRERA, E., «Los cristianos de al-Andalus y el problema de la convivencia durante la época omeya», t. 1, pp. 242-243; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, pp. 17-18; HITCHCOCK, R., *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain*, p. 31

<sup>66</sup> La convivencia cotidiana entre cristianos y musulmanes provocó que los juristas musulmanes andalusíes se plantearan y resolvieran cuestiones jurídicas acerca de cómo debían relacionarse socialmente los musulmanes con los cristianos sin contradecir las prescripciones religioso-legales islámicas y de cuál era la situación legal de los muladíes y de los cristianos «islamizantes». Este tema ha sido estudiado en FERNÁNDEZ FÉLIX, A., y FIERRO, M., «Cristianos y conversos al islam en al-Andalus bajo los Omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX», en CABALLERO ZOREDA, L., y MATEOS CRUZ, P. (eds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la alta Edad Media (Mérida, abril de 1999)*, CSIC, Madrid, 2000, pp. 415-427; y en SAFRAN, J. M., «Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus», *Speculum. A Journal of Medieval Studies*, 76 (2001), 3, pp. 582-588.

ban con las disposiciones legales establecidas sobre los cristianos por los pactos de protección y la ley islámica, y no les interesaba entrar en conflicto con los musulmanes, ya que consideraban que mediante la paz y la colaboración se garantizaba la supervivencia de la comunidad cristiana. Entre ellos se encontraban especialmente los que al saber árabe ocupaban cargos en la administración o en la corte emiral<sup>67</sup>, los altos magistrados mozárabes, y los mozárabes pertenecientes a clases superiores (aristócratas y grupos acomodados). En general, eran más proclives a convertirse al islam por la sintonía cultural y el contacto social.

Por otro lado, los renuentes evitaban el contacto y el trato con los musulmanes. Asimismo, reivindicaban la cultura tradicional, la defensa de la fe cristiana a ultranza, el rechazo a las costumbres árabes por inmorales, y la denigración de la religión islámica como secta diabólica. Se sentían humillados y sojuzgados por las condiciones jurídicas, impositivas y religiosas a las que estaban sujetos por las autoridades musulmanas. Por lo tanto, estaban a favor de levantarse contra el gobierno y la religión islámicas como vía para hacer volver las costumbres tradicionales a los mozárabes colaboracionistas y para intentar provocar una revuelta mozárabe, que no consiguieron entre otras razones por ser minoritarios dentro del colectivo mozárabe. Este grupo opositor estaba formado principalmente por clérigos, sobre todo monjes, y laicos instruidos en escuelas eclesiásticas. De sus filas salieron los partícipes e instigadores del movimiento del martirio voluntario<sup>68</sup>.

Sin embargo, esta división socio-cultural no se puede realizar tajantemente, ya que había mozárabes con opiniones y actitudes intermedias. Así, entre los colaboracionistas, había quienes se sentían fervientemente cristianos y seguirían el culto cristiano fielmente y, entre los renuentes, algunos sabían hablar y escribir árabe perfectamente y los obispos no podían abstraerse de la obediencia al emir. Por último, tras el movimiento del mar-

---

<sup>67</sup> Sobre los mozárabes en la administración mozárabe, consúltese CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, p. 188.

<sup>68</sup> En HITCHCOCK, R., *Mozarabs in Medieval*, p. 31, se propone una nomenclatura árabe para denominar a cada grupo: «must'aribun», para los colaboracionistas, y «nasara», para los renuentes. Sin embargo, en mi opinión estos términos no se ajustan a las características de los grupos, ya que el significado de cada término también se puede aplicar al otro grupo. Así, *must'aribun* («arabizados») eran también parte de los renuentes por la influencia cultural árabe, aunque no la desearan, y por su conocimiento de lengua árabe. *Nasara* («nazarenos» o «cristianos») eran todos los mozárabes, ya que si no tenían esta religión pasaban a ser muladíes. Además, el hecho de que el *ensor* fuese denominado «qadi an-nasara» denota que los *nasara*, es decir, todos los mozárabes, estaban bajo su jurisdicción, sin discriminar a un grupo identificado como «must'aribun».

tirio voluntario, las reivindicaciones de los renuentes se rebajaron bastante<sup>69</sup>.

#### 4. ARABIZACIÓN CULTURAL Y LANGUIDECIMIENTO DE LA CULTURA LATINA

##### 4.1 Arabización cultural

La mozarabía cordubense, principalmente el sector colaboracionista, fue paulatinamente adoptando costumbres árabes por el contacto cotidiano con la población musulmana<sup>70</sup>. Este proceso de aculturación se incrementó exponencialmente durante el emirato de Abd ar-Rahman II, ya que este monarca patrocinó la importación de la cultura elitista oriental<sup>71</sup>. Los mozárabes aprendieron la lengua árabe, pero aún en el siglo IX no habían olvidado la latina, llegando a una situación de bilingüismo. Esto les favorecía para ocupar puestos en la administración civil (funcionarios, traductores, embajadores) y militar (soldados del ejército, miembros de la guardia personal del emir) y para desempeñar oficios en los que se necesitase relacionarse con clientes de todos los colectivos sociales (comerciantes, artesanos, constructores)<sup>72</sup>. Asimismo, era habitual, sobre todo entre la juventud mozárabe, la lectura de literatura árabe y de obras árabes de todo tipo por la gran aportación de conocimiento que contenían, mucho del cual procedía originalmente de obras griegas y latinas. Incluso hubo mozárabes que se dedicaron a la composición de versos en árabe y a la traducción de obras latinas al árabe<sup>73</sup>.

Al mismo tiempo, los mozárabes acostumbraron a poseer un nombre propio en árabe para el trato con los musulmanes, manteniendo el nombre de nacimiento godo o latino para el ambiente familiar, por lo que evidentemente en Córdoba no estaba prohibido el uso de nombre arábigos para los cristianos a diferencia de otros países de dominación islámica<sup>74</sup>. Además, fueron adoptando e imitando los estilos de la vestimenta de la población

<sup>69</sup> Sobre la situación de ambos grupos en la década de los 60 del siglo IX, tras el momento álgido del movimiento del martirio voluntario, hago una mayor profundización en mi Trabajo fin de máster, mencionado en la introducción de esta ponencia.

<sup>70</sup> CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, p. 197; COOPE, J. A., *The Martyrs of Córdoba*, pp. 7-8; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, pp. 18 y 70

<sup>71</sup> TOLAN, J. V., *Sarracenos*, p. 116. En mi opinión, este autor deja a un lado el elemento preislámico, el cual siempre estuvo presente en la cultura andalusí y pudo pervivir al influir en la cultura dominante, puesto que Tolan considera que se estableció una cultura totalmente ajena a la de la población autóctona. No creo que en la cultura se puedan hacer cortes tajantes.

<sup>72</sup> SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, p. 368; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, p. 70

<sup>73</sup> SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 350-353 y 369-371; CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, p. 197; COOPE, J. A., *The Martyrs of Córdoba*, pp. 7-8

<sup>74</sup> RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, p. 70; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 15

árabe porque probablemente fuese considerada ropa más sofisticada y, sobre todo, de mayor prestigio social<sup>75</sup>.

En muchos otros detalles de la vida cotidiana mozárabe se puede observar esta arabización: el uso del *hammam* (baño público); el diseño de las viviendas, cerradas al exterior y en las de mayor categoría con jardines interiores; la decoración interior de las casas de la élite social, con ornamentos típicos árabes (tapices, sofás, cortinas, almohadones), y perfumadas; la disposición del callejero, con calles estrechas y sinuosas y múltiples callejones; el teñido del pelo en color rojo con la planta *hinna* (alheña); y la gastronomía, con platos y condimentos típicos de Oriente Próximo<sup>76</sup>. Dentro de este proceso aculturador hay que situar también los casos mozárabes de circuncisión<sup>77</sup>.

Por último, la influencia también se producía a la inversa. Es significativo que cristianos y musulmanes celebrasen juntos ciertas fiestas típicas de los mozárabes, como el día de año nuevo en el 1 de enero (*nyruz*), el día de Navidad (*milad*) y el día de san Juan (*mihrayan*)<sup>78</sup>. En relación con esto, el consumo de vino de uva era frecuente entre ambos colectivos, a pesar de la prohibición islámica<sup>79</sup>.

#### **4.2 Languidecimiento y esplendor de la cultura latina**

Al mismo tiempo, entre los defensores de las tradiciones hispano-latinas y sobre todo en los ámbitos monásticos, se extendía un sentimiento de decadencia de la cultura propia, tal y como se puede observar en los escritos de sus intelectuales, sobre todo en el célebre pasaje de Álvaro de Córdoba, en el que critica la arabización de los cristianos y el olvido por estos de los libros en latín. Realmente, como se verá en el capítulo siguiente, la enseñanza de las escuelas eclesiásticas no hacía más que transmitir una tradición cultural sin innovaciones y enfocada al estudio de textos sagrados y teológicos, por lo que no resultaba muy atractiva. Además, con la compe-

---

<sup>75</sup> RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, pp. 72-73; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 15

<sup>76</sup> CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, p. 197; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, pp. 70-74

<sup>77</sup> CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, p. 197; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, p. 66

<sup>78</sup> RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, p. 71. Según mi opinión, quizás celebrasen el día de Navidad y el día de san Juan, más que por ser fiestas religiosas, por ser días de solsticio en una celebración profana. También hay que tener en cuenta que, al convertirse las celebraciones en costumbre, pierden parte del cariz religioso y tienen más una función de cohesión social, en este caso entre mozárabes y muladíes, que poco tiempo atrás pertenecían al anterior colectivo y se sentían parcialmente identificados con ellos por tener muchos elementos culturales en común.

<sup>79</sup> RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, p. 74

tencia de la esplendorosa cultura árabe, la cultura latina quedaba reducida a grupos minoritarios, es decir, a los mozárabes del sector de los renuentes<sup>80</sup>.

Sin embargo y aunque pueda parecer paradójico, estos intelectuales que tanto se lamentaban en sus obras de la decadencia de su cultura, por el mero hecho de escribirlas, estaban logrando un renacimiento de la cultura latina. Así, aportaban novedades literarias en las que comentaban y criticaban la sociedad de su tiempo, exhortaban a la revitalización de su cultura, al martirio y al enfrentamiento con la religión islámica, combatían la herejía con argumentaciones teológicas elaboradas, e incluso escribían poemas según el sistema clásico. Por esto y por la llegada de estudiosos de otras partes de al-Ándalus que acudían atraídos por la enseñanza de sus escuelas (Pedro de Écija, Walabonso de Elepla, Gumersindo de Toledo, Sisenando de Beja, Fándila de Guadix, Amador de Martos), Córdoba se convirtió en un importante foco cultural para la mozarabía andalusí en los dos primeros tercios del siglo IX. Asimismo, había una importante colección de libros y una significativa labor de copia de códices<sup>81</sup>.

A pesar de todo ello, tras el apogeo del movimiento del martirio voluntario, este esplendor empezó a decaer, sobre todo porque una parte de los intelectuales mozárabes se inmoló en él. Finalmente, se puede comprobar que en las últimas décadas del siglo IX los mozárabes ya no escribían en latín sino en árabe, aunque se mantuvo la copia de libros en latín<sup>82</sup>.

Significativamente, en textos árabo-andalusíes del siglo IX se ha descubierto que un sector cultural árabe formado por ulemas estaba muy preocupado por un movimiento de aculturación hispano-latina entre la población musulmana. Estas «innovaciones» de la cultura autóctona eran consideradas como signos de la inminente venida del fin de los tiempos<sup>83</sup>. De esta forma, se comprueba que en realidad se estaba conformando una nueva cultura mixta que identificará a la población andalusí, tanto cristiana como musulmana, en los siglos posteriores. Al mismo tiempo, se observa que existe un grupo intransigente musulmán que tiene paralelismo entre los mozárabes en el sector renuente, que también llega a una percepción escatológica sobre lo que está ocurriendo (véase apartado 8.1 sobre la ideología de los mártires voluntarios). Así las cosas, se comprende que las críticas de

<sup>80</sup> HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 42; TOLAN, J. V., *Sarracenos*, pp. 116-117.

<sup>81</sup> HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 49-51; AILLET, C., *Les mozarabes*, p. 139.

<sup>82</sup> AILLET, C., *Les mozarabes*, p. 152.

<sup>83</sup> SAFRAN, J. M., «Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus», pp. 576-582.



mozárabes renuentes y ulemas iban dirigidas contra la fusión cultural en defensa de la idiosincrasia de la cultura respectiva de cada uno, la árabo-islámica y la latino-cristiana.

### 4.3 Decadencia del latín

El latín que usaba la mozarabía cordubense del siglo IX había decaído bastante en comparación con el nivel del renacimiento isidoriano, abundando en solecismos y errores gramaticales. Esto se debe a que introducían términos y construcciones de tipo vulgar en una evolución hacia formas romanceadas<sup>84</sup>.

Sin embargo, en las obras de los intelectuales mozárabes del siglo IX se observa también un intento por atenerse a las normas gramaticales y conseguir escribir en un latín bastante correcto, sobre todo Sansón de Córdoba, quien como experto en gramática daba lecciones de su correcto uso en las reprimendas a su enemigo Hostegesis de Málaga, cuyo latín era bastante rudimentario<sup>85</sup>.

A pesar del abandono del latín como vehículo de transmisión de novedades literarias a finales del siglo IX, se mantuvo como lengua litúrgica cristiana y como símbolo de la comunidad mozárabe<sup>86</sup>.

## 5. ENSEÑANZA DE LA CULTURA LATINA

### 5.1 La escuela y la enseñanza de los mozárabes

La enseñanza de la cultura latina a los mozárabes cordubenses se impartía en las escuelas basilicales y monacales. Sus orígenes se remontan al siglo VI (II concilio de Toledo, 531) y sobre todo al siglo VII (IV y VIII concilios de Toledo, 633 y 653), cuando, coincidiendo con el renacimiento isidoriano, se decidió la conveniencia de una buena formación del clero. Ya entonces debían de acudir laicos a estas escuelas porque consta que algunos tenían una gran cultura latina.<sup>87</sup>

---

<sup>84</sup> MADOZ, J., «La literatura en la época mozárabe», t. 1, pp. 265-269.

<sup>85</sup> DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «Los mozárabes», pp. 6-7; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 51

<sup>86</sup> DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «Los mozárabes», p. 7

<sup>87</sup> DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «La cultura de la España visigótica del siglo VII», en ID., *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, El Albir, Barcelona, 1976, pp. 25-28; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 35-36. Para una explicación más extendida sobre la enseñanza en época visigoda, consúltese MARTÍN HERNÁNDEZ, F., «La formación del clero en la iglesia visigótico-mozárabe», en SARANYANA, J.-I., y TEJERO, E. (eds.), *Hispania Christiana. Estudios en honor del Prof. Dr. José Orlandis Rovira en su septuagésimo aniversario*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1988, pp. 193-216

La instrucción seguía el mismo método que en tiempos visigodos. Un maestro, denominado «pedagogo», educaba a niños y adolescentes para formarlos con el fin de ser sacerdotes o monjes según el tipo de escuela, basilical o monacal. Ambos tipos de escuela se diferenciaban en que la monacal se centraba más en la enseñanza de las Escrituras, mientras que la basilical comprendía también estudios más prácticos. De todas formas, en ambas la enseñanza estaba controlada por la Iglesia, lo que suponía que la educación de la cultura latina estaba orientada hacia un carácter y fin eclesiásticos.<sup>88</sup>

El modelo de enseñanza, al igual que en época visigoda, estaba enfocado a la preparación del futuro sacerdote o del futuro monje. En una primera fase los niños mozárabes aprendían las letras y empezaban a leer textos bíblicos bajo la instrucción del pedagogo *calculator*. Después, estos niños memorizaban los Salmos, los himnos y las antífonas bajo la dirección del pedagogo *praecentor* para ayudar con su canto en las ceremonias de culto<sup>89</sup>.

En una segunda fase, los mozárabes adolescentes recibían conocimientos de las artes liberales. En cuanto al *trivium*, la gramática era el estudio principal, ya que comprendía conocimientos de lengua y literatura: se leían textos sagrados y obras de autores cristianos (Isidoro de Sevilla, Sedulio, Juvenco, etc.), se realizaban ejercicios de escritura, y probablemente se memorizaba el *Ars grammatica* de Donato. En un segundo plano estudiaban retórica y dialéctica a partir del libro II de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla. En cuanto al *quadrivium*, la formación debió de ser escasa. Así, se enseñaba en astronomía lo básico para regular los oficios litúrgicos tanto diurnos como nocturnos; en aritmética lo necesario para comprender el calendario; en música de una forma eminentemente práctica los cánticos para el culto; y en geometría la geografía de Hispania, Tierra Santa y el *orbis terrarum*<sup>90</sup>.

Por lo tanto, al estar centrada la enseñanza mozárabe en el estudio teológico y en la inculcación de la doctrina ortodoxa a través de las Escritu-

<sup>88</sup> HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 36-37; COOPE, J. A., *The Martyrs of Córdoba*, p. 9; HERRERA ROLDÁN, P. P.: «Las Escuelas cristianas de la Córdoba del s. IX», en VV. AA., *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe (Historia, Arte, Literatura, Liturgia y Música)*, Córdoba, 1996, p. 197

<sup>89</sup> HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 36-37; HERRERA ROLDÁN, P. P., «Las Escuelas cristianas», p. 197

<sup>90</sup> HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 37-38; HERRERA ROLDÁN, P. P., «Las Escuelas cristianas», p. 198; GONZÁLEZ MUÑOZ, F., *Latinidad mozárabe. Estudios sobre el latín de Álvaro de Córdoba*, Universidade da Coruña-Universidad de Córdoba, La Coruña-Córdoba, 1996, pp. 17-19

ras y la patrística, el aprendizaje de las disciplinas liberales fue escaso y si se quería profundizar en ellas había que estudiar con un maestro particular fuera de la escuela eclesiástica<sup>91</sup>. Aunque no se enseñaran las disciplinas por igual, Córdoba se convirtió en un gran foco de enseñanza de la cultura latina y atraía a muchos estudiosos de toda al-Ándalus<sup>92</sup>.

Sobre la educación de los mozárabes laicos se tiene menos información. Había maestros privados en las casas de familias nobles o adineradas y frecuentemente ese instructor era un miembro de la familia. Pero, más comúnmente, los laicos que recibían formación acudían a las escuelas eclesiásticas, donde recibían la misma educación que quienes se preparaban para ocupar cargos religiosos, ya que estudiaban juntos, por lo que estos laicos se formaban con un claro sesgo religioso<sup>93</sup>. Sin embargo, por la arabización cultural y por la pujanza social de lo árabe, lo habitual entre estos laicos fue el abandono de la educación en la cultura latina para incorporarse a una formación bajo la cultura árabe<sup>94</sup>.

## 5.2 Localización de escuelas en Córdoba

Se poseen datos de que en Córdoba había una escuela en la mayor parte de las basílicas y monasterios, por lo que probablemente las restantes también tuviesen una. Las escuelas mozárabes más importantes de Córdoba fueron la de la basílica de San Acisclo, donde había varios pedagogos y acudían forasteros a aprender; la de la basílica de San Zoilo, donde se formaron los célebres Eulogio y Álvaro de Córdoba y algunos mártires del movimiento del martirio voluntario; y la del monasterio de Tábanos, donde se educaron otros protagonistas del movimiento del martirio voluntario. Junto a estas, se sabe de la existencia de escuelas en Santa María de Cuteclara, San Cipriano, San Félix, San Salvador de Peñamelaria, y los Tres Mártires<sup>95</sup>. Además, el abad Esperaindeo tuvo una escuela propia, cuyo emplazamiento es desconocido, para la profundización en el estudio de la Biblia y de los escritos de los Padres de la Iglesia<sup>96</sup>.

---

<sup>91</sup> HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 38-39; HERRERA ROLDÁN, P. P., «Las Escuelas cristianas», pp. 198-199.

<sup>92</sup> CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, p. 200; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 36; HERRERA ROLDÁN, P. P.: «Las Escuelas cristianas de la Córdoba del s. IX», pp. 196-197.

<sup>93</sup> HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 36; HERRERA ROLDÁN, P. P., «Las Escuelas cristianas», pp. 197-198.

<sup>94</sup> HERRERA ROLDÁN, P. P., «Las Escuelas cristianas», pp. 198 y 200.

<sup>95</sup> HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 39-41.

<sup>96</sup> HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 38-39 y 41.

### 5.3 Una biblioteca de Córdoba y los códices mozárabes de Córdoba

Gracias al manuscrito Escorialense R. II 18, se ha conservado el catálogo de una biblioteca desconocida que debía pertenecer a una basílica o a un monasterio cordubense; probablemente fuese la biblioteca de la basílica de San Zoilo. Este catálogo está fechado en torno al año 882. Así, se conocen los fondos bibliográficos prototípicos de una biblioteca cordubense: libros litúrgicos (Biblia, *Liber ordinum*, Antifonario, Salterio, Martirologio, *Liber canonum*), obras patrísticas (Jerónimo, Agustín de Hipona, Orosio, Cipriano de Cartago, Eusebio de Cesarea, Próspero, Casiano y Gregorio Magno), obras de los padres visigodos (Isidoro de Sevilla, Eugenio II de Toledo, Julián de Toledo y Apringio), obras de poetas paganos y cristianos (Virgilio, Juvenal, Ovidio, Prudencio, Juvenco, Aldelmo, Draconcio y los *Disticha Catonis*) y obras mozárabes (Elipando de Toledo)<sup>97</sup>.

Se han conservado varios códices que pasaron por las manos de mozárabes cordubenses del siglo IX o fueron creados por ellos:

- Escorialense R. II 18. Además del catálogo (c. 882), contiene materiales extra-cordubenses de los siglos VII y VIII y, al parecer, perteneció a Eulogio de Córdoba.
- Escorialense &. J. 14. De finales del siglo VIII y toledano, contiene las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla y numerosas obras de escritores cristianos de todos los tiempos (Jerónimo, Dámaso, Agustín de Hipona, etc.), y fue propiedad de Álvaro de Córdoba, quien le añadió numerosas apostillas.
- BRAH 80. Contiene textos patrísticos y toledanos copiados antes del 820 y se piensa que perteneció también a Álvaro de Córdoba, quien haría sus anotaciones.
- BRAH 81. Contiene la *Crónica mozárabe del 754*.
- Catedral de León 22, conocido como *Libro de Samuel*. Recoge fragmentos de las *Etimologías* y textos toledanos.
- BN 10018. De claro origen cordubense, contiene la única copia conservada del *Adversus Elipandum* de Beato de Liébana<sup>98</sup>.

<sup>97</sup> DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León, 1983, pp. 42-53; GIL, J., «Aproximación a la literatura latina de los mozárabes», en VV. AA., *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe (Historia, Arte, Literatura, Liturgia y Música)*, Publicaciones Obra Social y Cultural Caja-Sur, Córdoba, 1996, p. 90.

<sup>98</sup> SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 343-344; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «Isidoro en la Edad Media hispana», en ID., *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, El Albir, Barcelona, 1976, pp. 170-171; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*, pp. 15-88; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 50-51; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «Los mozárabes», pp. 2-5. No incluyo BN 10029, o *Códice de Azagra*, porque, según GIL, J., «Aproximación a la literatura latina de los mozárabes», p. 90, es

## 6. LEGADO INTELECTUAL DE LA CULTURA LATINO-VISIGODA<sup>99</sup>

A partir de los códices conservados y del estudio de las obras de los intelectuales cordubenses (Esperaindeo, Eulogio, Álvaro, Leovigildo y Sansón), se conocen las fuentes literarias manejadas, las cuales conformaban, en resumidas cuentas, el legado cultural latino que pervivía en la Córdoba del siglo IX. Esta herencia cultural se puede dividir, por orden de abundancia de uso, en textos bíblicos, obras patrísticas y paleocristianas, obras visigodas, obras carolingias y astures, y obras de paganos romanos.

La Biblia era el instrumento fundamental de los intelectuales mozárabes, siendo la obra más utilizada con gran diferencia. Del Antiguo Testamento los libros más manejados eran el Salterio y los libros proféticos (Isaías, Jeremías, Daniel y Ezequiel) y, en menor medida, el *Libro de Job*, el *Libro de la Sabiduría*, los *Libros de los Reyes*, y el *Génesis*. Del Nuevo Testamento se utilizaban sobre todo los evangelios de Juan y Mateo, las epístolas paulinas a los corintios, a los romanos y a Timoteo, y en menor medida el *Apocalipsis*<sup>100</sup>.

Las obras patrísticas y paleocristianas eran muy utilizadas por su gran caudal de erudición, frecuentemente a través de florilegios, y se manejaban especialmente comentarios a los libros proféticos de la Biblia y tratados contra herejías. Para estos fines, el autor preferido era Jerónimo (epístola *ad Acalchiam de divinis questionibus*, *Docma Ieronimi de diversis sententiis*, *Indiculum de haeresibus*, *De haeresibus Iudeorum*, comentario al Evangelio de san Mateo, *Tractatus in Psalmos*, etc.). A continuación, era seguido por Gregorio Magno (*Moralia in Job*, *Homiliae in Ezechielem*, *Homiliae in Evangelia*, *Dialogi*), Agustín de Hipona (*De Civitate Dei*, *Confessiones*, *Contra quinque haereses*, *De divinis quaestionibus*, *De doctrina Christiana*, *De Trinitate*, etc.), Fulgencio de Ruspe (*De fide*, *De Incarnatione*), Casiano (*Conlationes*) y Claudiano Mamerto (*De statu ani-*

---

del siglo X por claros indicios paleográficos aunque probablemente recoja un arquetipo cordubense del siglo IX. Asimismo, según DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «Los mozárabes», p. 5, BRAH 29 copia un códice cordubense de la segunda mitad del siglo IX con la *Ciudad de Dios*, anotaciones incluidas.

<sup>99</sup> HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 51-64; GONZÁLEZ MUÑOZ, F., *Latinidad mozárabe*, pp. 21-25.

<sup>100</sup> Llama la atención que, a diferencia del resto de Occidente, en el siglo IX los cristianos andalusíes apenas utilicen el *Apocalipsis* para la redacción de sus obras literarias. Probablemente se deba a que estos intelectuales no eran monjes. Así pues, si se hubiese conservado alguna obra mozárabe de ámbito monástico, el uso de este libro bíblico estaría aumentado, ya que, como se verá en el apartado 8, los mártires voluntarios, que procedían fundamentalmente de cenobios serranos, estaban imbuidos de una mentalidad apocalíptica. De todas formas, el *Apocalipsis* no es la única obra apocalíptica, ya que los libros proféticos del Antiguo Testamento y el *De comprobatione sextae aetatis* de Julián de Toledo favorecen también esta visión y esta sensación.

*mae*). En mucha menor medida se encuentran Ambrosio de Milán, Arnobio, Eucherio de Lyon, Hilario de Poitiers, Orígenes, Atanasio, Cipriano, Efrén, Gennadio de Marsella, Junilio y pseudo-Vigilio.

Para otros fines, se recurría a diferentes autores patrísticos y paleocristianos. Así, se acudía a escritores de obras históricas: Eusebio de Cesarea (*Historia eclesiástica* en la traducción latina de Rufino), Orosio y Hegesipo. También se utilizaban actas de concilios ecuménicos (Éfeso, 431, y Constantinopla II, 553), literatura martirial<sup>101</sup>, y poesía (Sedulio, Juvenco, Arator, Draconcio y Ausonio).

En el legado visigótico sobresale muy destacadamente la figura de Isidoro de Sevilla, autor tan utilizado como los Padres de la Iglesia. Su obra más manejada es *Etymologiarum libri XX*, aunque también fueron utilizadas las *Sententiae*, la *Historia Gothorum*, *De rerum natura*, *De ecclesiasticis officiis* y las *Differentiae*. Tras él, se encuentra Julián de Toledo (*Anticimen*, *De comprobatione sextae aetatis*, *Prognostica*, *Ars grammatica*) y a mayor distancia están Ildefonso de Toledo (*De virginitate sanctae Mariae*, *Sermón*) y Tajón de Zaragoza (*Sententiae*). También se observa la influencia de las poesías de Eugenio II de Toledo y el uso de las actas del II concilio de Sevilla (619), la *Collectio Canonica Hispana*, el *Liber ordinum*, el *Liber sacramentorum* y el *Liber iudiciorum*.

En cuanto a autores contemporáneos (siglos VIII y IX), los mozárabes cordubenses recibieron influjos del Occidente cristiano. Destacan Beato de Liébana (*Adversus Elipandum*, *Comentarios al Apocalipsis*), Benito de Aniano (*Regula monachorum*), Adhelmo de Malmesbury (*Epigramatum opera*, *De virginitate*), Teodulfo de Orleáns y Smaragdo. También se ha observado la presencia de Elipando de Toledo<sup>102</sup>.

En la cultura mozárabe se ha detectado la presencia de autores romanos paganos, pero habitualmente llegaban hasta los intelectuales mozárabes a través de obras de autores cristianos posteriores. De forma directa recibieron solamente la influencia de Donato (*Ars grammatica*), los *Disticha Catonis*, Virgilio (*Eneida*), Horacio (*Sátiras*), Juvenal (*Sátiras*), Aviano (*Fábulas*) y Porfirio Optaciano (*Carmina figurata*). La poca relevancia de autores paganos se debe a la actitud desfavorable de los intelectuales mozárabes hacia lo profano, ya que consideraban que lo importante era el estudio de los textos religiosos y las obras teológicas y doctrinales. Aun así,

<sup>101</sup> Sobre la literatura paleocristiana martirial, véase el capítulo siguiente.

<sup>102</sup> Eso se indica en GIL, J., «Aproximación a la literatura latina», p. 90; y HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 46.

en los escritos mozárabes se vislumbra interés por la corrección gramatical y por el uso de recursos retóricos.

## 7. RESISTENCIA INTELECTUAL CONTRA LA ARABIZACIÓN Y LA ISLAMIZACIÓN

### 7.1 Resistencia intelectual

Como consecuencia de la arabización de la sociedad mozárabe y el progresivo abandono de la cultura latina, los intelectuales de la mozarabía renuente desarrollaron una literatura que buscaba la polémica y el enfrentamiento con el islam con el fin de crear un sentimiento de odio, o al menos de rechazo, hacia la cultura dominante. Así, este movimiento de resistencia cultural pretendía señalar y delimitar claramente los elementos que dividían a ambas comunidades andalusíes, la musulmana y la cristiana, para conseguir una separación total<sup>103</sup>. Asimismo, hay que tener en cuenta que los tratados de Eulogio y Álvaro de Córdoba se llevaron a cabo durante el movimiento del martirio voluntario, es decir, en un clima máximo de confrontación social entre cristianos y musulmanes. También se ha señalado que las disputas dialécticas entre cristianos y musulmanes sobre religión serían frecuentes, por lo que no es de extrañar que se pusieran por escrito argumentos en contra del islam<sup>104</sup>.

La literatura antiislámica andalusí tenía precedentes en Oriente Próximo, ya que desde el siglo VII se elaboraban obras de este tipo por autores como Juan de Damasco, Teodoro Abu Qurra, Habib Abu Ra'ita, Hunain ibn Ishaq y Abd al-Masih al-Kindi<sup>105</sup>. A diferencia de los intelectuales cordubenses, que buscaban principalmente el enfrentamiento directo y se ensañaban en la inmoralidad atribuida a Mahoma y a los musulmanes, los autores orientales trataban de justificar, con un estilo de diálogo ficticio entre un cristiano y un musulmán en un clima de cordialidad, la superioridad de su religión mediante racionamientos y argumentos teológicos en una

---

<sup>103</sup> GONZÁLEZ MUÑOZ, F., «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana en los textos latinos de los mozárabes del siglo IX», en AILLET, C., PENELAS, M, y ROISSE, Ph. (coords.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2008, pp. 10-11 y 28; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 45.

<sup>104</sup> GIL, J., «Aproximación a la literatura latina», pp. 95-97.

<sup>105</sup> HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 47. Este autor considera que la obra de al-Kindi es posterior, del siglo X, y por lo tanto no habría influido en los mozárabes cordubenses del siglo IX. Sin embargo, en GONZÁLEZ MUÑOZ, F., «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana», pp. 9-31, se considera que es contemporánea a ellos y, en SAMIR, S. K., «La version latine de l'Apologie d'al-Kindī (vers 830 ap.J.-C.) et son original arabe», en AILLET, C., PENELAS, M, y ROISSE, Ph. (coords.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2008, p. 39, aparece datada entre el 819 y el 833.

polémica doctrinal, gracias a su conocimiento del Corán<sup>106</sup>. De esto se deduce que los mozárabes cordubenses no conocieron estos libros de apología oriental, sino debieron de recibir información acerca de su contenido por vía oral a través de los contactos que tenía al-Ándalus con Oriente Próximo, por lo que cristianos sirios (monjes, militares, comerciantes, embajadores) les aportarían estas tradiciones ampliamente divulgadas al otro lado del Mediterráneo<sup>107</sup>.

Aun así, se sabe a ciencia cierta del uso de la *Vita Mahometi pseudo-prophetae*, obra que recoge tradiciones orientales denigratorias de la figura de Mahoma, porque fue copiada por Eulogio de Córdoba en su *Apologeticum martyrum*<sup>108</sup>. También cabe la posibilidad de que ya por el siglo IX circularan por al-Ándalus el *Diálogo entre el patriarca nestoriano Timoteo I y el califa al-Mahdi*, el *Apocalipsis* de pseudo-Metodio y la *Risala* de al-Kindi<sup>109</sup>.

Siguiendo la división de González Muñoz, se han establecido cuatro puntos en torno a los que giraba la polémica antiislámica de los mozárabes cordubenses: creencias islámicas, la figura de Mahoma, la revelación coránica, y prácticas religiosas islámicas<sup>110</sup>. En las creencias islámicas, los intelectuales mozárabes acusaban a los musulmanes de ser politeístas por su supuesta veneración a Venus (el viernes es día festivo, permisividad sexual en la ley islámica, supuesto origen de la potencialidad sexual de Mahoma) y su supuesta apelación a dos dioses: el dios antiguo, que los musulmanes llamarían Akbar, y el dios nuevo, que sería el Diablo y engaño a Mahoma como falso mensajero de Dios. Junto a esto, les acusaban de idolatría por interpretar supuestamente a Dios como un ser material y no divino, ya que afirmaban que Mahoma predicó la adoración de un Dios corpóreo<sup>111</sup>.

A Mahoma, los intelectuales mozárabes le calificaban de «pseudoprofeta» y «sello de los pseudoprofetos», lo que supondría que Mahoma sería el último de los pseudoprofetos, anunciados en los libros proféticos del Antiguo Testamento, y antecedería a la venida del Anticristo; de hecho también le

<sup>106</sup> HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 47-48; GONZÁLEZ MUÑOZ, F., «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana», pp. 10-11.

<sup>107</sup> HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 47; GONZÁLEZ MUÑOZ, F., «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana», p. 12.

<sup>108</sup> HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 48; GONZÁLEZ MUÑOZ, F., «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana», p. 15.

<sup>109</sup> GONZÁLEZ MUÑOZ, F., «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana», pp. 12-13.

<sup>110</sup> GONZÁLEZ MUÑOZ, F., «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana», p. 14

<sup>111</sup> CABRERA, E., «Los cristianos de al-Andalus y el problema de la convivencia durante la época omeya», t. 1, pp. 236-237; GONZÁLEZ MUÑOZ, F., «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana», pp. 14-15.



denominan «precursor del Anticristo» basándose en Agustín de Hipona y sobre todo en la profecía de Daniel (Dan 7, 23-27). Con esto se evidencia la consideración entre ciertos mozárabes de que el Imperio islámico era el antecedente del fin de los tiempos. Por esta misma razón, como novedad propia de los mozárabes cordubenses, llegaron a considerar directamente a Mahoma como el Anticristo porque, basándose en textos bíblicos (*Libro de Daniel, Libro de Job y Apocalipsis*) y en la patrística, las profecías le señalaban a él. En menor medida, a diferencia de los polemistas orientales, los mozárabes cordubenses consideraban a Mahoma como un hereje o un herejiarca, aunque afirmaban que en la doctrina islámica había elementos de herejías cristianas. En relación con esto último, parece que ya por estas fechas circulaba por ambientes populares el *Tultu sceptrum de libro domini Metobii*. Según esta leyenda, Mahoma sería un hereje, ya que fue a Yatrib a predicar las palabras del ángel del Señor, tal y como se lo había comunicado antes de morir su maestro el obispo Osio (¿Osio de Córdoba?), y al llegar se encontró con Satán, quien, haciéndose pasar por el ángel del Señor y deformando el mensaje que Mahoma iba a transmitir, le engañó para que divulgase el islam<sup>112</sup>.

Junto a estas acusaciones, los mozárabes cordubenses reseñaban distintos momentos de la biografía de Mahoma para demostrar su falsedad como profeta debido a su inmoralidad (lujuria y potencialidad sexual) y a su antisacralidad (muerte ignominiosa). Para lo primero, señalaban tres aspectos: Mahoma tuvo una relación con la esposa de su hijo adoptivo, al que obligó a repudiarla; supuestamente había puesto nombre a la gran cantidad de esperma que recibió de Dios, llamándolo «alkaufeit»; y supuestamente Mahoma había proclamado que violaría a la Virgen María en el más allá haciendo que perdiera la virginidad. Sobre su carácter antisacro o antisanto, se había divulgado la historia de que al morir Mahoma, haciendo caso a lo que este había dicho en vida, sus seguidores esperaron tres días para su resurrección y, al no producirse y empezar el cadáver a oler mal, abandonaron su cuerpo putrefacto, siendo en parte devorado por perros como acto de profanación. Además, su muerte ignominiosa demostraba que Mahoma era el Anticristo porque se había producido de manera contraria a la de Cristo<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> COOPE, J. A., *The Martyrs of Córdoba*, pp. 47-49; GIL, J., «Aproximación a la literatura latina de los mozárabes», pp. 98-101; CHRISTYS, A., *Christians in al-Andalus, 711-1000*, Curzon Press, Richmond, 2002, pp. 62-65; TOLAN, J. V., *Sarracenos*, pp. 121-122; GONZÁLEZ MUÑOZ, F., «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana», pp. 15-16 y 18-23.

<sup>113</sup> COOPE, J. A., *The Martyrs of Córdoba*, pp. 47-49; CHRISTYS, A., *Christians in al-Andalus*, pp. 62-65; TOLAN, J. V., *Sarracenos*, pp. 123-124; GONZÁLEZ MUÑOZ, F., «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana», pp. 16-18.

En cuanto a la revelación del islam, los mozárabes cordubenses consideraban que esta fue recibida de parte del Demonio y sus contenidos eran unos cuentos irrisorios y unos textos oscuros por su mala redacción y por su inmoralidad. Los mozárabes nunca entraron a comentar los puntos en común entre el islam y el cristianismo, ni a refutar las interpretaciones que hace el islam sobre el cristianismo, aunque conocían el rechazo musulmán a la Trinidad y la consideración musulmana de corrupción de las Escrituras de los cristianos<sup>114</sup>.

Sobre las costumbres religiosas de los musulmanes, a diferencia de los polemistas orientales, los intelectuales mozárabes las conocían de forma superficial y tan solo criticaban que supuestamente la peregrinación a La Meca se debía a que iban a rendir culto idolátrico al dios antiguo, Akbar<sup>115</sup>. Junto a esto, se intentaba probar que los musulmanes eran violentos por su religión porque Mahoma les había ordenado que tomaran las armas para acabar con sus enemigos cruelmente<sup>116</sup>.

En definitiva, los intelectuales mozárabes cordubenses no querían entrar en grandes disquisiciones sobre el islam y solamente buscaban defender la religión cristiana porque suponía defender la cultura latina. Para ello, como se verá a continuación, abogaban por la lucha martirial, como *militēs Christi*, en una confrontación social con el fin de que llevara al enfrentamiento de toda la comunidad mozárabe contra los musulmanes. Al no llegar a conseguir esto porque los mozárabes renuentes eran minoritarios y no convencieron a los mozárabes colaboracionistas, que no veían ningún problema en que los musulmanes tuvieran una religión distinta, la polémica antiislámica desapareció y, como se puede observar en el *Apologeticum* de Sansón de Córdoba, obra posterior al movimiento del martirio voluntario, quedó reducida a una crítica de las costumbres árabes adoptadas por mozárabes colaboracionistas.

## 7.2 Continuación de la cultura paleocristiana martirial

En la resistencia intelectual a la aculturación árabe, tuvo un importante peso la literatura paleocristiana martirial, mayor que el de la literatura antiislámica. A pesar de que estos textos apenas aparecen citados en las obras de los intelectuales y en el catálogo conservado y de que apenas se recogen en los códices mozárabes, tuvieron una gran influencia en la

---

<sup>114</sup> CHRISTYS, A., *Christians in al-Andalus*, p. 62; GONZÁLEZ MUÑOZ, F., «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana», pp. 23-26.

<sup>115</sup> CABRERA, E., «Los cristianos de al-Andalus y el problema de la convivencia durante la época omeya», t. 1, p. 236; GONZÁLEZ MUÑOZ, F., «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana», p. 26.

<sup>116</sup> TOLAN, J. V., *Sarracenos*, p. 125.

composición de los tratados de los intelectuales mozárabes cordubenses, sobre todo en los de Eulogio de Córdoba<sup>117</sup>.

De esta manera, se produce una revitalización de las obras martiriales del siglo III porque los intelectuales mozárabes consideraban que vivían en una época de persecución pagana afín a la de los mártires romanos, algunos de los cuales tenían reliquias en las basílicas y monasterios cordubenses y les daban nombre (san Vicente, san Acisclo, san Zoilo, Santa Eulalia, etc.), por lo que tendrían un gran afán por leer fragmentos y escuchar historias de la vida de estos mártires. Junto a esto, hay que unir la sensación apocalíptica y mesiánica que respiraban estos mozárabes en los ámbitos eclesiásticos radicalizados en los que se educaban y formaban. Además, especialmente en los monasterios (Tábanos, San Salvador de Peñamelaria, Santa María de Cuteclara), a través de la patrística, cuyo uso está bien documentado, los intelectuales mozárabes recibieron una mentalidad ascética que encajaba perfectamente con la proclividad hacia el martirio.

Entre los intelectuales mozárabes, especialmente en Eulogio de Córdoba, se desarrolló una mentalidad martirial. Se defendía la existencia de una persecución, análoga a la de la época martirial, y se recurría a las mismas metáforas de invitación al martirio utilizadas por la literatura martirial (invitación a la gloria, invitación a la boda con Cristo, invitación al convite, invitación a la guerra). Con ellas se alentaba al mozárabe receptor a la consecución del martirio, ya que, a través del testimonio del martirio, se cumplía la defensa de la fe, que Dios había convocado y predestinado, y se obtenía la recompensa celestial como palma martirial.

Entre las obras que influyeron a los mozárabes cordubenses para sus apologías martiriales, destaca la literatura martirial africana: Tertuliano (*Ad martyras*, *De corona*), Cipriano de Cartago (*Correspondencias*) y las *Actas* de otros mártires africanos. Asimismo, se ha detectado la influencia de obras que posteriormente conformarán el *Pasionario hispánico* (*Actas* de Fructuoso, Acisclo y Victoria, la *Pasión de Perpetua y Felicidad* y la *Pasión de Emeterio y Celedonio*). Además, se ha observado la imitación de elementos de obras de Prudencio (*Peristephanon* y *Libro de las Coronas*). Por

---

<sup>117</sup> FONTAINE, J., «La literatura mozárabe "Extremadura" de la latinidad cristiana antigua», en VV. AA., *Arte y Cultura Mozárabe. Ponencias y Comunicaciones presentadas al I Congreso Internacional de Estudios Mozárabes: Toledo, 1975*, Instituto de Estudios Visigóticos de S. Eugenio, Toledo, 1979, pp. 104-122; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 56; ALDANA GARCÍA, M<sup>a</sup> J., «La imagen literaria de la invitación al martirio en Eulogio de Córdoba: algunos testimonios de fuentes paleocristianas», en VV. AA., *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe (Historia, Arte, Literatura, Liturgia y Música)*, Publicaciones Obra Social y Cultural CajaSur, Córdoba, 1996, pp. 165-173.

último, no se puede obviar tanto la influencia del ascetismo de las obras patrísticas como la importancia de algunos libros litúrgicos, como el *Liber ordinum* y el *Liber sacramentorum*<sup>118</sup>.

Por otra parte, llama la atención la falta del *Apocalipsis* porque parece lógico su uso en ambientes apocalípticos, sobre todo cuando en otras partes de Europa era tan utilizado. Cabe la posibilidad de que entre los mártires de ámbitos monásticos tuviese una gran importancia el *Apocalipsis*, al igual que lo tenía en el resto de Europa. Sin embargo, todas las obras conservadas de intelectuales mozárabes pertenecen a sacerdotes y a laicos, quienes tendrían un mayor gusto por esta literatura martirial y apreciarían poco el *Apocalipsis*, libro por tanto solamente preferido por monjes. Por lo tanto, habría que preguntarse si en el resto de Europa por esta época ocurriría lo mismo, es decir, que el *Apocalipsis* fuese primordialmente utilizado en monasterios y no tanto en otros ámbitos, ya que en este caso, en el resto de Europa, han sobrevivido fundamentalmente obras de monjes.

## 8. MOVIMIENTO DEL MARTIRIO VOLUNTARIO

### 8.1 Bases ideológicas del martirio voluntario<sup>119</sup>

Los mártires voluntarios tenían una ideología común procedente de la literatura paleocristiana martirial. Para ellos, como *militēs Christi*, el martirio era una forma de combatir al Mal, enemigo identificado con los musulmanes, que eran considerados paganos y sus perseguidores. Mediante el martirio, que conseguían voluntariamente al forzarlo con la blasfemia contra Mahoma y el islam, imitaban a los mártires de época romana y, sobre todo, a Cristo en un ideal de perfección y de triunfo. Imbuidos en una mentalidad ascética, apocalíptica y mesiánica, ante la cercanía del fin de los tiempos preludiada por el dominio islámico, los mártires mozárabes conseguían la palma, es decir, la salvación eterna, y con el testimonio del martirio trataban de convertirse en referentes para la comunidad mozárabe en la lucha contra el opresor maligno. Consideraban que la muerte en el martirio era la única forma de ganarle la partida a las fuerzas del Mal (musulma-

<sup>118</sup> Sobre el uso del *Liber ordinum* y el *Liber sacramentorum*, en FONTAINE, J., «La literatura mozárabe», pp. 110-111, se considera que, al citar estas obras, los mozárabes enlazaban con un pasado hispano-cristiano idealizado y lo evocaban porque querían volver a él.

<sup>119</sup> FONTAINE, J., «La literatura mozárabe», pp. 122-137; ALDANA GARCÍA, M<sup>a</sup> J., «La imagen literaria», pp. 165-173; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, pp. 81-83. Relacionado con este tema es interesante la parte IV del libro de WOLF, K. B., *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 95-104, porque estudia el revestimiento ideológico que Eulogio de Córdoba da a los martirios mozárabes, en los que, a diferencia de los martirios paleocristianos, no se producían milagros, no se luchaba realmente contra paganos y no sufrían persecuciones religiosas.

nes), porque de esta manera limpiaban todos sus pecados y pasaban a la felicidad eterna del Paraíso celestial.

En este combate espiritual, el mártir como *miles Christi* era un elegido de Dios para llevar a cabo personalmente una misión sagrada. El mártir era invitado por Dios a unirse a él con distintas metáforas y, tras aceptar la invitación, marchaba alegre e inflamado con el deseo de ofrecer su vida para cumplir las órdenes de Dios, combatir al Mal y alcanzar la gloria eterna mediante el martirio.

Asimismo, los alentadores del martirio voluntario, es decir, Eulogio y Álvaro de Córdoba, concebían este movimiento como el medio para crear una división inquebrantable entre la población mayoritaria cristiana y la élite minoritaria musulmana. De esta manera, pretendían que los mozárabes colaboracionistas descubriesen el tremendo error de participar con los musulmanes y les apoyasen en su reacción para acabar con la élite gobernante islámica<sup>120</sup>. Como se verá, fracasaron en ganarse el apoyo popular.

## **8.2 Bases sociales del martirio voluntario<sup>121</sup>**

En cuanto a la procedencia social, los mártires cordubenses pertenecían al sector mozárabe de los renuentes, quienes tenían una visión radicalizada de la situación de la comunidad mozárabe y rechazaban todo tipo de contacto con los musulmanes. Concretamente, los mártires procedían del ámbito monástico y, en general, del ámbito eclesiástico y habían sido educados en las escuelas eclesiásticas. En los monasterios, mucho más que en las basílicas, adquirieron primero el rechazo a la sociedad cordubense, en la que convivían musulmanes y cristianos en un régimen llevadero de tolerancia, y después la ideología martirial, mediante la que asumían el deseo de acabar con esta sociedad.

Si se observa detenidamente el origen social de los mártires, eran monjes, sacerdotes y laicos por este orden de prelación. Además, llama la atención que bastantes de ellos eran descendientes de matrimonios mixtos. En general, los mozárabes contrarios al martirio eran una buena parte de los sacerdotes, entre los que estaba el influyente metropolitano Recafredo, y la mayoría de los laicos. En ellos no llegó a prender el ideal del martirio y, más bien, preferían que dejaran de producirse martirios por las consecuen-

---

<sup>120</sup> TOLAN, J. V., *Sarracenos*, p. 119.

<sup>121</sup> CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, p. 201; COOPE, J. A., *The Martyrs of Córdoba*, pp. 21-23 y 71-72; TOLAN, J. V., *Sarracenos*, p. 119; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, pp. 81-83.

cias negativas que ocasionaba la represión emiral, dirigida contra toda la comunidad mozárabe para acabar con este movimiento<sup>122</sup>.

### 8.3 Desarrollo del movimiento del martirio voluntario<sup>123</sup>

Existe un antecedente aislado y parcialmente lejano en el tiempo de este movimiento, fechado poco después del año 822. Consta que entonces fueron martirizados dos laicos (Adulfo y Juan) por confesar su religión. Al parecer, según cuenta Eulogio de Córdoba, este hecho fue relatado por el abad Esperaindeo, pero no se conserva su obra<sup>124</sup>.

El movimiento del martirio voluntario se suele considerar que se inicia con dos casos que propiamente no siguen la dinámica de este movimiento, ya que ninguno de los dos fue voluntario y el segundo no acabó en muerte. Así, en el 850 el presbítero Perfecto, tras discutir en una de las habituales disputas entre musulmanes y cristianos sobre sus religiones, fue denunciado por blasfemar sobre Mahoma, ya que estaba tajantemente prohibido según los pactos de protección y la ley islámica<sup>125</sup>. Aunque en un principio negó tal acusación, al ver en la cárcel que no iba a tener escapatoria, se reafirmó ante el cadí en sus convicciones contra Mahoma y el islam, por lo que fue ejecutado públicamente como dictaba la ley. Poco después, un mercader llamado Juan fue torturado, humillado públicamente y encarcelado largo tiempo por jurar en vano en el nombre de Mahoma.

<sup>122</sup> TOLAN, J. V., *Sarracenos*, p. 120. Tolan considera que los mártires voluntarios eran rechazados por la mayoría de los cristianos cordubenses por los perjuicios que les conllevaban sus actos.

<sup>123</sup> SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 384-486; CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, pp. 201-209; COLBERT, E. P., *The Martyrs of Córdoba (850-859). A Study of the Sources*, University of America Press, Washington, 1962, pp. 195-207, 225-227, 234-243 y 247-265; WOLF, K. B., *Christian Martyrs in Muslim Spain*, pp. 12-35; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 26-30; CHRISTYS, A., *Christians in al-Andalus*, pp. 52-53; TOLAN, J. V., *Sarracenos*, pp. 118-120 y 125-126; HITCHCOCK, R., *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain*, pp. 27-35. En CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, pp. 211-221, se incluye de forma esquemática una relación de todos los martirios con los datos principales. En COOPE, J. A., *The Martyrs of Córdoba*, pp. XV-XVII, aparece una relación cronológica de los martirios.

<sup>124</sup> CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, p. 194; COOPE, J. A., *The Martyrs of Córdoba*, p. 16.

<sup>125</sup> Como se explica en SAFRAN, J. M., «Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus», pp. 588-597, la blasfemia contra Mahoma consistía en insultarle o en negar su papel de profeta, atacando la *shahada* («Alá es el único Dios y Mahoma su Profeta»), pilar fundamental del islam. Este acto estaba igualmente castigado con la muerte a los musulmanes por suponer *zandaqa* (apostasía) y se conocen casos de acusación dirigidos contra correligionarios andalusíes: el de Harun ibn Habib, quien, con la ayuda de su hermano, el célebre ulema Abd al-Malik ibn Habib, fue declarado inocente por el emir Abd ar-Rahman II en una decisión con trasfondo político; y el de Yahya ibn Zakariyya, quien, a pesar de ser sobrino de una concubina del padre del mencionado emir, fue crucificado por sus soldados.

Realmente el movimiento empezó cuando, al año siguiente, en el 851, el monje Isaac, procedente del monasterio de Tábanos, voluntaria e intencionadamente buscó romper la ley al increpar contra el islam y Mahoma ante el cadí de Córdoba. Esta será la norma a seguir en el movimiento del martirio voluntario. Tras consultar el cadí al emir Abd ar-Rahman II, este ordenó la sentencia a muerte y promulgó un edicto que recordaba la prohibición de blasfemar y la consecuente pena de muerte para los culpables.

Sin embargo, su muerte provocó que a los pocos días un extranjero llamado Sancho de Albí se ofreciera al martirio con la misma mecánica y se extendiera un fervor religioso en los monasterios cordubenses, por lo que seis miembros de ellos (Pedro, Walabonso, Sabiniano, Wistremundo, Habencio y Jeremías), monjes y sacerdotes que habían estudiado en sus escuelas, marcharon juntos ante el cadí a proclamar el cristianismo como la religión verdadera y el islam con su profeta como diabólicos, siendo ejecutados. A lo largo del siguiente mes, realizaron lo mismo otros tres mártires (Sisenando, Pablo y Teodemiro), también monjes y sacerdotes instruidos en monasterios y vinculados a ellos.

Como reacción desde el poder, comenzó una persecución, con la colaboración de mozárabes arabizados, contra los alentadores y partidarios del martirio voluntario, entre los que estaba destacadamente Eulogio de Córdoba. En la cárcel este intelectual mozárabe alentó al martirio a Flora y María, laicas pero procedentes de un monasterio. Ambas estaban acusadas de blasfemar y la primera también de apostatar, ya que era hija de un matrimonio mixto y se había pasado al cristianismo, acto prohibido por la ley islámica. Tras varios intentos del cadí de que se retractaran, fueron ejecutadas. Habían pasado varios meses desde los anteriores martirios y, como novedad que se vuelve habitual en los casos posteriores, existe la posibilidad de retractación ante el cadí para evitar la pena de muerte.

A los pocos días se produjo un indulto general para los mozárabes detenidos a cambio de la promesa de obedecer al metropolitano Recafredo de Sevilla, antiguo obispo de Córdoba y contrario al martirio. Sin embargo, poco después, comenzado el año 852, otros dos mozárabes (el presbítero Gumerindo y el monje Servus Dei) se ofrecieron al martirio; a finales de julio, fueron martirizados tras negarse a retractar cuatro legos que eran cristianos ocultos (el matrimonio Aurelio y Sabigotono y el matrimonio Félix y Liliosa) y un monje sirio (Jorge); y en agosto se unieron dos monjes (Cristóbal y Leovigildo).

Como no dejaban de producirse martirios voluntarios, el emir Abd ar-Rahman II no encontró otra solución que convocar ese verano un concilio

nacional en Córdoba. En él, los obispos decretaron la prohibición canónica de presentarse al martirio voluntariamente, aunque tal acto no se anatematizó y tampoco se condenó a los que ya lo habían hecho. Sin embargo, como quizás cabría esperar, no tuvo efecto, ya que al poco tiempo se ofrecieron al martirio Emila y Jeremías, educados juntos en la misma escuela basilical, y el monje Rogelio y el peregrino sirio Serviodeo, a quienes además se les cortó pies y manos por realizar su blasfemia en la mezquita aljama de Córdoba. De esta manera, la Iglesia se dividía en dos: una que seguía las directrices episcopales en contra del martirio, ineficaz para ellos por el hecho de ser voluntario, y una que apoyaba a los mártires en contra de los obispos.

Con la subida al trono del emir Muhammad I en septiembre del 852, comenzó la represión contra todos los mozárabes para acabar con el movimiento de mártires voluntarios tomando al pie de la letra las disposiciones legales sobre los *dimmies*. Fue en este momento cuando se produjo el endurecimiento de las presiones políticas, indicadas anteriormente en el capítulo correspondiente. Como primera medida, se llevó a cabo una purga en la administración, expulsando de ella a todos los mozárabes, por lo que parte de ellos se vieron en la tesitura de abandonar el cristianismo para recuperar sus puestos. Tras muchos meses sin incidentes martiriales, a lo largo de junio del 853 se ofrecieron al martirio cinco mozárabes (el monje Fándila, el sacerdote Anastasio, el monje Félix, la monja Digna y la lega Benilde). Como respuesta, Muhammad I cumplió otro precepto islámico sobre los *dimmies*, la destrucción de los edificios religiosos cristianos posteriores a la ocupación árabe, por lo que ordenó la destrucción del monasterio de Tábanos, gran centro de predicación del martirio voluntario y de instrucción de algunos de los ya martirizados. Al poco tiempo se ofreció al martirio la monja Columba, hermana de los fundadores del extinto monasterio tabanense, y unos días después fue seguida por la monja Pomposa, hija de los fundadores del monasterio de San Salvador de Peñamelaria, a pesar de que sus compañeras le pidiesen que no lo hiciese por las persecuciones.

A partir de entonces, los casos de martirios voluntarios se espaciaron más en el tiempo, fueron menos numerosos, y algunos de ellos tenían circunstancias únicas que en parte les diferenciaba de este movimiento. Así, se puede hacer la siguiente lista:

- Julio del 854. Murió el sacerdote Abundio, que no se ofreció voluntariamente al haber sido denunciado por blasfemar.
- Abril del 855. Murieron el sacerdote Amador, el monje Pedro y el laico Ludovico.



- Año 855, posterior a abril. Murió Witesindo acusado de apostasía, ya que tras haberse convertido al islam practicaba el cristianismo ocultamente.
- Abril del 856. Murieron el sacerdote Helíos y los monjes Pablo e Isidoro.
- Junio del 856. Murió Argimiro, monje y antiguo *ensor*, tras ser acusado de blasfemar, no retractarse ante el cadí y ofrecerle el propio emir la posibilidad de perdonarle la vida si apostataba del cristianismo.
- Julio del 856. Murió la monja Áurea, cristiana oculta. Al ser descubierta por sus parientes musulmanes fue denunciada por apostasía, prometió ante el cadí renunciar al cristianismo, pero al ser de nuevo descubierta por sus parientes practicando el cristianismo, fue entregada por ellos y ejecutada.
- Marzo del 857. Murieron Rodrigo, acusado de apostasía a pesar de que él afirmaba que nunca había dejado de ser cristiano, y Salomón, acusado de apostasía al practicar el cristianismo ocultamente tras haberse convertido al islam.
- Marzo del 859. Murieron Eulogio de Córdoba, sacerdote y metropolitano electo de Toledo, bajo la acusación de proselitismo del martirio voluntario, y Leocracia, pupila del anterior y acusada de apostasía.
- Año 860. Murieron dos mujeres.

En el 860 se puede dar por concluido el movimiento del martirio voluntario, que recibió su golpe de gracia con la muerte de su máximo alentador, el intelectual Eulogio de Córdoba. Aunque no hay más noticias de ejecuciones martiriales en el siglo IX, Sansón de Córdoba recoge que poco antes del 864 había un hombre encarcelado por blasfemar sobre Mahoma. Además, se conocen casos producidos en el siglo X<sup>126</sup>, por lo que el martirio voluntario siguió latente.

#### 9. LA OTRA ALTERNATIVA FRENTE A LA ISLAMIZACIÓN: APOLOGÍA DEL CRISTIANISMO EN ÁRABE<sup>127</sup>

Con el fin del auge del movimiento del martirio voluntario se produjo simultáneamente la decadencia del renacimiento cordubense de la cultura latina, ya que las últimas obras en latín en Córdoba fueron escritas por Sansón y Cipriano. Pese a ello y aunque pueda parecer paradójico, surgió una nueva defensa de la cultura latina y del cristianismo en lengua árabe. Con ella se evitaba la confrontación total y hacía accesible su contenido tan-

---

<sup>126</sup> SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 340-342; MADUZ, J., «La literatura en la época mozárabe», t. 1, p. 264; COLBERT, E. P., *The Martyrs of Córdoba*, pp. 157-162; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 65-67.

<sup>127</sup> VAN KONINGSVELD, P., «La literatura cristiano-árabe», pp. 697-700; TOLAN, J. V., *Sarracenos*, p. 129; AILLET, C., *Les mozarabes*, pp. 177-189. Para profundizar sobre la literatura árabe cristiana, aunque solamente se ocupa de la procedente de Oriente Próximo, véase MONFERRER SALA, J. P., *Textos apócrifos árabes cristianos*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 30-46.

to a los cristianos como a los musulmanes. Su máxima y única figura conocida fue Hafs ibn Albar al-Quti<sup>128</sup>. Su nombre latino es desconocido, vivió en la segunda mitad del siglo IX en Córdoba, fue *censor* y sacerdote, descendía del rey Witiza según el historiador Ibn al-Qutiyya, y quizás era hijo de Álvaro de Córdoba.

Al unísono del proceso de arabización, por el que la población mozárabe iba adquiriendo la lengua árabe y olvidando el latín, era evidente para ciertos intelectuales mozárabes la necesidad de escribir en árabe si querían transmitir a la mozarabía la cultura tradicional y la fe cristiana y conservar su identidad comunitaria. Puesto que la escritura árabe ya había sido utilizada por mozárabes con fines profanos, principalmente para escribir poesía, se consideraba conveniente su uso para defender y transmitir el cristianismo. De esta manera, el árabe dejaba de ser propiedad exclusiva de los musulmanes y sobre todo de los árabes, quienes lo consideraban así por ser la lengua de la revelación coránica, y se convertía en una lengua que podía ser utilizada por otros pueblos y colectivos religiosos para transmitir todo tipo de culturas y religiones, al considerar el árabe como producto de la actividad humana. Además, el uso del árabe por intelectuales mozárabes puede ser visto como una reafirmación de su colectivo dentro de una sociedad islámica, ya que permitía reivindicar y conservar el carácter latino-visigodo de la identidad mozárabe frente a un único modelo de arabización impuesto por la jerarquía dominante.

Como cabría esperar, no todos los mozárabes estaban de acuerdo con el uso de una lengua distinta al latín para transmitir y defender la fe cristiana y preferían mantener el latín como lengua cristiana y como signo de identidad de su cultura. Frente a este planteamiento conservador, los mozárabes defensores del cambio lingüístico tenían una buena justificación en la carta paulina a los corintios (Cor 14, 2-23). En ella se insiste en que lo importante en el Cristianismo es la divulgación del mensaje de Dios, sin reducirlo a una lengua o a un pueblo. Por lo tanto, los intelectuales mozárabes debían adaptarse a la lengua utilizada por su pueblo, y también por el pueblo musulmán, para hacerles llegar la palabra de Cristo.

Con importantes precedentes próximo-orientales de cristianos escribiendo en árabe, Hafs ibn Albar llevó a cabo una traducción versificada de

---

<sup>128</sup> Hay un antecedente sevillano de un intelectual mozárabe que escribía sobre temas cristianos en árabe. Así, Juan de Sevilla, con quien se carteaba Álvaro de Córdoba poco antes de mediados del siglo IX, escribió un comentario a las Sagradas Escrituras en árabe. Esto está recogido en CABRERA, E., «Reflexiones sobre la cuestión mozárabe», en VV. AA., *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe (Historia, Arte, Literatura, Liturgia y Música)*, Publicaciones Obra Social y Cultural CajaSur, Córdoba, 1996, p. 23.

los Salmos al árabe en el año 889. En la introducción de su obra, indica que sabía que el hecho de traducir un texto religioso cristiano al árabe iba a producir rechazo entre los mozárabes, pero se reafirma en su labor con la justificación de que había contado con el consentimiento y el apoyo de las autoridades religiosas cordubenses, concretamente el obispo Balans (Valente o Valencio). Además, señala que los medios hostiles a su obra eran los monásticos, a cuyos miembros (monjes y estudiosos de sus escuelas) calificaba de ignorantes y obstinados, por lo que aquí se observa el habitual choque entre mozárabes arabizados y mozárabes exaltados.

En otra parte de la introducción, explica el porqué de su obra. Hafs ibn Albar consideraba que las traducciones existentes de los Salmos en prosa, procedentes probablemente de Próximo Oriente, eran difíciles de entender y forzadas por la intención de traducir palabra por palabra. Frente a ellas, este intelectual mozárabe prefería recuperar su aspecto melódico original, utilizando el metro árabe *ragaz* por su parecido al metro latino yámbico. También se ha señalado la posibilidad de que le gustase traducirlo al árabe para recuperar la sonoridad y esoterismo del Salterio original hebreo por el parentesco lingüístico entre ambas lenguas semitas, puesto que en la introducción de la obra el propio Ibn Albar expresa que busca lo más secreto del lenguaje. Por último, frente a las versiones en prosa, que seguían el texto de la *Vetus latina*, Hafs ibn Albar señala que para su traducción siguió la *Vulgata* de Jerónimo.

Por la importante cantidad de referencias que tuvo en obras posteriores, parece que su versión versificada estuvo muy extendida, aunque solamente se ha conservado un único manuscrito, como suele ocurrir en casos de obras andalusíes. Es lógico pensar en que tuvo una gran difusión, ya que el Salterio era una obra común para la enseñanza de la religión cristiana entre los fieles laicos y para la lectura entre los clérigos.

Junto a esta obra, Hafs ibn Albar escribió al menos otras dos obras en árabe, que no se han conservado pero son referidas en autores andalusíes posteriores. Así, el musulmán Abu l-Abbas Ahmad ibn Umar al-Qurtubi (siglo XIII), en una obra de refutación del cristianismo, cita una obra de Hafs ibn Albar en la que hacía una apología del cristianismo, tanto de su teología como de sus ritos, en un diálogo imaginario entre un cristiano y un musulmán y con un estilo didáctico, utilizando como fuentes la Biblia y la patrística. Quizás esta apología se llamara *Libro de las Cincuenta y Siete Preguntas*, ya que al-Qurtubi menciona este título en otras partes de su obra, aunque no lo relaciona con la autoría de Hafs ibn Albar.

La tercera posible obra en árabe de Hafs ibn Albar tiene referencias en la *Ethica* del judío Salomón ibn Gabirol (siglo XI), quien cita a un tal al-Quti como fuente de sentencias moralizantes de origen bíblico, por lo que Hafs ibn Albar habría escrito un libro de proverbios en árabe. Por último, existe la posibilidad de que este intelectual mozárabe escribiera obras en latín, pero no se ha conservado ninguna y no hay constancia en otros autores de que existieran.

Con Hafs ibn Albar acaba la intelectualidad mozárabe cordubense del siglo IX y sirve de nexo de unión con los intelectuales mozárabes del siglo siguiente, cuyas obras estaban escritas todas en árabe. Entre estos es célebre el obispo Recemundo, llamado en árabe Rabí ibn Zayd, por ser el autor del denominado *Calendario de Córdoba*.

## 10. CONCLUSIONES

A lo largo de esta exposición se ha hecho un recorrido general sobre la situación social, cultural e intelectual de los mozárabes cordubenses y su evolución durante el siglo IX.

Así, la organización política y eclesiástica de la comunidad cristiana se mantuvo como era en la época visigoda, con las grandes diferencias de que, en lugar de estar en la cúspide el rey visigodo, estaba el emir cordubense y de que debían atenerse a los acuerdos del pacto de protección. Gracias a él se establecía un régimen de tolerancia<sup>129</sup>, mucho mayor que el de otros territorios islámicos y que permitía la pervivencia de la comunidad mozárabe. Aun así, las disposiciones legales islámicas favorecían claramente la conversión al islam y la inculcación del islam en los neonatos andalusíes, surgiendo a la postre casos de cristianismo oculto. Al mismo tiempo había una atracción por la cultura árabe porque aportaba renovaciones a la cultura latina tradicional y su asimilación significaba seguir las tendencias culturales de la élite dominante.

Ante estas dos situaciones (proclividad a la conversión y aculturación), se puede decir que la mozarabía cordubense se dividió en dos: partidarios y detractores de la convivencia con los musulmanes y de la consecuente arabización. Aunque los segundos eran minoritarios, se fortalecieron y se radicalizaron en las escuelas eclesiásticas, en donde a la par había surgido un renacimiento cultural mozárabe con el legado de la cultura tradicional latina. Con una formación religiosa y ascética y una

---

<sup>129</sup> Con tolerancia no quiero decir que existiera respeto o integración, aunque es posible que en ciertos momentos los hubiese también. Tolerancia significa «reconocimiento de inmunidad política para quienes profesan religiones distintas de la admitida oficialmente» (DRAE).

mentalidad apocalíptica, mesiánica y martirial, un grupo de monjes, sacerdotes y laicos no encontraron mejor solución, para librar a la comunidad mozárabe de la arabización y la islamización, que dirigirse voluntariamente al martirio como testimonio en un combate espiritual contra las fuerzas del Mal, encarnadas en los musulmanes, cuyo profeta era considerado el precursor del Anticristo o el mismo Anticristo.

Ante esta insumisión y quebranto del pacto de protección, el emir de Córdoba pudo llevar a la práctica una política de presión y de persecución que empeoró claramente la situación de los mozárabes, aumentando el ritmo de conversión al islam. Por propio agotamiento y por la desaparición de los intelectuales que habían fundamentado ideológicamente el movimiento de martirio voluntario, este cayó en un claro declive y arrastró consigo el renacimiento cultural mozárabe (Esperaindeo, Vicente, Álvaro, Eulogio, Saulo, Recesvindo y Leovigildo), quedando unas réplicas de él en las cuatro últimas décadas del siglo IX (Sansón y Cipriano).

Al haberse desarticulado el grupo de presión formado por los intelectuales defensores de la cultura latina y del cristianismo a ultranza, apareció una postura intelectual que también defendía estos dos elementos pero lo hacía adaptándose a la situación de la sociedad mozárabe, que estaba arabizada. De esta manera, tomando el árabe como vehículo de transmisión intelectual, Hafs ibn Albar fue el pionero en defender los fundamentos culturales de la comunidad mozárabe como integrante de la sociedad andalusí, frente a una absorción cultural unilateral por parte de la cultura árabo-islámica. Esta nueva intelectualidad árabo-cristiana andalusí tuvo su continuación y su esplendor en el siglo X.



# LA CRÓNICA DE LOS REYES DE NAVARRA DE GARCÍA LÓPEZ DE RONCESVALLES

Jorge Pizarro Rivas

**Resumen:** García López de Roncesvalles, tesorero de Carlos III de Evreux, escribió en 1404 una crónica que pretendía recoger un breve resumen de la historia del reino. Ésta se conservó unida al cuaderno de cuentas de 1400, el primero desde su nombramiento, y la tradición manuscrita la llevó hasta la actualidad. Más allá del estudio narrativo, realizado en los años 1980 al hilo de la edición efectuada por Carmen Orcástegui, la *Crónica de los Reyes de Navarra* no ha sido analizada en su plano ideológico y justificativo, elemento que este trabajo pretende reivindicar. A partir de la obra y del autor, se pretende insertar la composición en el discurso historiográfico navarro de los siglos XIV a XVI, así como intentar esclarecer los motivos que pudieron llevar a su composición.

**Palabras clave:** Navarra, Crónica, Carlos III de Evreux, García López de Roncesvalles, Tesorero, Discurso historiográfico, Cristianismo, Legitimación, Capeto.

## THE GARCÍA LÓPEZ DE RONCESVALLES *CHRONICLE OF THE KINGS OF NAVARRA*

**Abstract:** García López de Roncesvalles, treasurer of Carlos III de Evreux, wrote in 1404 a chronicle with which he proposed to recount a brief resume of the kingdom's history. This was placed together with the book of accounts of the year 1400, the first since his appointment to the office, and this manuscript tradition preserved it to the modern day. Apart from the study of the history, realized in the 80's along the lines of the edition of Carmen Orcástegui, the *Chronicle of the Kings of Navarra* has not been studied in an ideal or just way, a fact that this work will attempt to correct. From the analysis of the chronicle and the author, it is intended that this work cover the historical legacy of Navarra during the XIV to the XVI centuries, also to analyse the chronicle itself to clarify the motives behind its creation.

**Keywords:** Navarre, Chronicle, Charles III of Evreux, García López de Roncesvalles, Treasurer, Historiographical discourse, Christianity, Legitimation, Capeto.

---

\* Entregado: 28/11/2011. Aceptación definitiva: 2/2/2012

En 1404, García López de Roncesvalles, tesorero de Carlos III de Evreux, concluía la redacción de su *Crónica de los Reyes de Navarra* y la prendía a su primer volumen de Comptos, correspondiente a la fecha de 1400. Desde ese momento, la obra se copió y la traducción manuscrita la llevó hasta la actualidad más reciente. La investigación, con todo, ha dejado de lado el estudio ideológico de esta crónica y se ha centrado, muy someramente, en el plano meramente narrativo, al hilo de la edición que se hizo de la misma en 1977 por Carmen Orcástegui, y que supone el primer acercamiento monográfico a esta pequeña historia del reino. El presente trabajo pretende estudiar la obra desde un punto de vista ideológico y justificativo de una realidad concreta, la Navarra de finales del siglo XIV y principios del siglo XV, e insertarla dentro de un discurso historiográfico coherente enmarcado en el devenir cronístico del reino de Navarra entre los siglos XIII y XVI.

Se ha dicho que la *Crónica de los Reyes de Navarra* que compuso García López de Roncesvalles tiene interés en cuanto que sirvió de base para la redacción y composición de la posterior crónica del Príncipe de Viana<sup>1</sup>, obviando así, en cierto modo, la importancia intrínseca que la composición tiene en sí misma esta. Es quizás la razón por la que solamente disponemos del antes mencionado estudio realizado por Carmen Orcástegui y algunas aportaciones que, al hilo de lo apuntado por la editora, se han realizado en diversos trabajos de contenido más amplio. Por ello, el texto, y también el personaje, necesitan de un estudio más en profundidad que sobrepase del plano meramente descriptivo, que es lo que hoy tenemos, y estudie el plano ideológico y justificativo de la composición.

## 1. EL AUTOR

Más allá de que el cronista fue tesorero en época de Carlos III, poco se sabe sobre su figura y sobre cómo se mueve en la órbita de la monarquía. Hemos apuntado ya que Carlos III le nombró para el cargo a finales de 1403, a la par que llevaba a cabo una importante renovación de la maquinaria financiera<sup>2</sup>. Y se tiene constancia de que desempeñó su puesto hasta 1437. El oficio de «tesorero del reino» fue distinto al de «tesorero del rey y de la reina» y, de hecho, tenía un cuaderno de cuentas aparte.

Sobre su figura y su personalidad se conocen escasos datos. A principios del siglo XX, en un estudio que se realizó sobre esta crónica, se

---

<sup>1</sup> ORCÁSTEGUI GROS, C., *Crónica de Garci López de Roncesvalles*. Pamplona, Universidad de Navarra, 1977.

<sup>2</sup> RAMÍREZ VAQUERO, E., «Al rey lo que es del rey», en Ramírez Vaquero, E. (dir.) *Estudios sobre la realeza navarra en el siglo XV*, Universidad Pública de Navarra, 2005. pp. 179-230. p. 182.



señalaba que el origen de García López era navarro y ello venía avalado por el apellido «Roncesvalles», que apuntaba también a la pertenencia del cronista a una conocida familia de elevada categoría social<sup>3</sup>. Como señala Carmen Orcástegui, pertenecería a esa familia de mercaderes enriquecidos cuyo prestigio se habría apoyado no solo en los negocios sino en su lenta aproximación al entorno de la Corona. La documentación conservada en Comptos menciona a un Salvador de Roncesvalles que en 1411 ocupaba el cargo de guardasellos del rey<sup>4</sup>. También conservamos nombres como el de Nicolás de Roncesvalles, que aparece como bachiller de decretos en torno a 1410 y como mercader de paños<sup>5</sup>. Hay más ejemplos de la familia de los Roncesvalles con cargos en la administración<sup>6</sup> o dedicados a actividades comerciales<sup>7</sup>. Esto indica cómo esta familia se ganó el favor del rey como consecuencia, en parte, de su enriquecimiento gracias al comercio, si bien es cierto que los Roncesvalles no constituyen sino uno más de los linajes que figuran en la documentación ocupando diversos cargos administrativos<sup>8</sup>. Ya durante el reinado de Carlos II, en la documentación de Comptos aparece el nombre de Aznar López de Roncesvalles, como guarda del peaje de Pamplona en el año 1371<sup>9</sup>. También ocupando el mismo puesto, aunque en otro momento distinto, aparece Arnaldo López de Roncesvalles, que además detentaba una notaría. A la vista de lo señalado, se puede afirmar, casi con toda seguridad, que los lazos familiares entre estas personalidades y la de García López de Roncesvalles pudieron haber sido estrechos y estaríamos hablando, incluso, de familiares muy directos.

Todo esto nos indica una presencia, más o menos activa, de la familia Roncesvalles en relación con la monarquía navarra, sobre todo a partir del momento en el que Carlos II inicia su programa de modernización del reino, una vez que ve «fracasadas» sus políticas reivindicativas en Francia. Este

---

<sup>3</sup> DUVERGE, S., «La Chronique de Garci López de Roncesvalles», *Bulletin Hispanique*, t. XXXII, Bordeaux (1935), p. 448

<sup>4</sup> ORCÁSTEGUI GROS, C., *Crónica de Garci López de Roncesvalles*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1977

<sup>5</sup> AGN, *Sección de Comptos*, caj. 90, n° 33

<sup>6</sup> Como es el caso de Lope de Roncesvalles, que ocupó el cargo de Colector de la Caridad de Pamplona y que Carmen Orcástegui apunta que pudo ser el padre de García López de Roncesvalles. También está documentado Pedro López de Roncesvalles y ocupado al servicio de las armas.

<sup>7</sup> En la documentación de la sección de Comptos del AGN aparecen más nombres como el de Jimeno de Roncesvalles, cordelero de Pamplona o García de Roncesvalles, que en torno a 1362, era mercader de Pamplona.

<sup>8</sup> BEROIZ LAZCANO, M., ECHAVE JIMÉNEZ, M., LARREA URTASUN, M., «El personal de la corte de Carlos III (1387-1425)» en Ramírez Vaquero, E (dir.), *Estudios sobre la realeza navarra en el siglo XV*, Universidad Pública de Navarra, 2005. pp. 21-39

<sup>9</sup> AGN, *Sección de Comptos*, Caj. 26, n° 94, 69

aspecto lleva a situar al cronista dentro de esta órbita, solo que debe tenerse en cuenta que el autor acabó desempeñando entre las fechas ya señaladas el cargo de tesorero del reino, y ocupó por tanto un puesto más importante que los que hasta el momento habían conseguido los otros miembros del linaje Roncesvalles. Su cargo en la tesorería, con mayor o menor dificultad, puede seguirse a través de la documentación, pero cabría preguntarse qué oficio desempeñaba con anterioridad el cronista. La documentación conservada señala que García López de Roncesvalles ocupaba el oficio de recibidor de tributos de la Merindad de las Montañas en 1386, lo que sugiere una lenta pero permanente especialización en el terreno de la administración contable y una temprana participación en los asuntos financieros de la monarquía, a cuya sombra habría progresado desde tiempos tempranos

También se conocen algunos datos personales aunque con algunas discrepancias sobre su interpretación. S.H. Duvergé afirmó, atendiendo al contenido de las primeras páginas de la *Crónica*, que el cronista debía de ser clérigo. Ciertamente las constantes referencias bíblicas que aquí se encuentran pudieron llevar a la autora francesa a este tipo de conclusiones, pero su propuesta fue rebatida por Carmen Orcástegui, que apunta todo lo contrario, y resalta el origen laico de García López. De hecho, conocemos incluso el nombre de su esposa, María Moza<sup>10</sup>.

Esta condición de laico hace que la *Crónica de los Reyes de Navarra* de García López de Roncesvalles tenga tintes completamente distintos a la que unas décadas antes había compuesto García de Eugui, aunque sin duda se asientan sobre una misma base ideológica. Sobre las referencias bíblicas de la crónica, no obstante, hay que considerar éstas, además del contagio del autor de la tradición de la historiografía cristiana medieval, como un elemento ideológico de primer orden. Las citas bíblicas que utiliza recurrentemente el cronista son fruto de un intento de vincular Navarra y sus monarcas con la cristiandad más pura y más primitiva. Desde los inicios del cristianismo y su institucionalización, siempre éste ha sido el arma de legitimación más fuerte que ha tenido un rey o un reino, con lo cual, si tenemos en cuenta también que las crónicas son elementos propagandísticos de primer orden, resulta muy lógico que aparezcan estas constantes referencias bíblicas a lo largo de la obra; pero, sin duda, nada tienen que ver con el estado laico o clerical del cronista.

En definitiva, García López de Roncesvalles no parece necesariamente un erudito dedicado a las letras y a la cultura. Forma parte

---

<sup>10</sup> GOÑI GAZTAMBIDE, J., *Catálogo del Archivo Catedral de Pamplona*, I, nº 1.715, Pamplona, 1965.

quizás de ese modelo de cronistas escogidos por el propio monarca dentro de su círculo cercano, no tanto por su bagaje intelectual sino, más bien, por su absoluta fidelidad<sup>11</sup> y, desde luego, siendo así, no se trataba de una personalidad «de segunda fila» de la corte de la monarquía.

Con todo, tampoco está clara la autoría intelectual, el promotor de la obra. Es posible que se tratase de una iniciativa del propio García López de Roncesvalles, aunque, seguramente, no responda del todo al simple objetivo que se recoge en la misma. Éste decía que compuso una breve historia de Navarra para ser leída y recordada y con ese objetivo la recogía en el primer volumen de sus cuentas como tesorero para los oficiales de Comptos. A pesar de esto, y al hilo de lo comentado, la iniciativa de la composición también pudo partir de Carlos III, interesado en resaltar una realidad política navarro-francesa de la cual él había quedado en cierto modo relegado, aunque nunca alejado por completo<sup>12</sup>. Pero no estamos en disposición de afirmar categóricamente ninguna de las dos opciones como la correcta. García López de Roncesvalles pudo componer la crónica posiblemente, como forma de agradecer la concesión del oficio de tesorero del reino por parte de Carlos III de Evreux. Pero, aunque tampoco se tiene constancia hasta el momento de que la monarquía haya encargado la composición de ninguna crónica, a la vista al menos de la documentación conservada en los fondos del AGN, y a la vista de las circunstancias históricas concretas y a la propia organización y contenido de la obra, ésta puede también ajustarse perfectamente a la idea de que la monarquía pudo ser la autora intelectual de esta pequeña historia del reino.

Pocos más datos sabemos sobre el autor además de los que ya hemos aportado. Los registros de Comptos del *Archivo General de Navarra* guardan una muy rica documentación en la que se puede hacer un estudio sobre sus actividades como tesorero, pero su figura no ha sido objeto de ningún estudio monográfico; tan sólo en el marco de las actividades de la *Cámara de Comptos*<sup>13</sup>. Sería interesante hacer un estudio pormenorizado de todos y cada uno de los registros de Comptos, que se encuentran perfectamente seriados desde finales del XIV y comprobar la cercanía que García López tuvo en relación al rey. Para ello sería conveniente rastrear las

---

<sup>11</sup> KAGAN, R., *Los cronistas y la corona. La política de la Historia en la España de las edades Media y Moderna*. Marcial Pons, Madrid, 2010.

<sup>12</sup> Nos referimos a que Carlos III pudo componer la crónica para reivindicar sus derechos sobre el trono de Francia.

<sup>13</sup> RAMÍREZ VAQUERO, E., «A modo de presentación: estudios sobre *la realeza navarra en el siglo XV*» en Ramírez Vaquero, E. *Estudios sobre la realeza navarra en el siglo XV*. Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2005, y BEROIZ LAZCANO, M., ECHAVE JIMÉNEZ, M., y LARREA URTASUN, M. «El personal de la corte de Carlos III», pp. 21-39.

cuentas del hostel del rey y de la reina con el objetivo de buscar pistas que permitieran esclarecer, si esto fuera posible, la intención del autor a la hora de componer la obra o los posibles impulsos recibidos.

## 2. LA *CRÓNICA* Y SU BAGAJE IDEOLÓGICO

Sobre el contenido de la obra, la *Crónica de los Reyes de Navarra* comprende un arco temporal amplísimo que comienza con el nacimiento de Jesucristo y termina en la época de Carlos III de Evreux, a principios del siglo XV, momento coetáneo al propio cronista. Sin embargo, y a pesar de esto, la narración no resulta homogénea en cuanto a la extensión que ocupa cada uno de los capítulos/reinados. Desde los inicios de la crónica, los relatos son muy breves y precisamente con esa brevedad se mantiene el estilo de la composición hasta el reinado de Carlos II dando sensación de que el cronista quiso sintetizar la información. A partir del reinado de Carlos II, la narración presenta un desarrollo considerable y es a partir de este momento cuando la crónica alcanza verdadero carácter apologético. En cuanto a su contenido, conviene señalar que el autor omite todo lo relativo a la cuestión de la conquista del año 711 por parte de los musulmanes, y a lo largo de sus páginas, como bien ocurre, por otra parte, en el resto de obras pertenecientes a la historiografía cristiana peninsular<sup>14</sup>, no se cuenta nada relativo a la evolución política del dominio andalusí. Así, pocas son las noticias que encontramos sobre musulmanes en toda la narración, y las que figuran, se encuentran relacionadas directamente con algún suceso acaecido a los monarcas navarros, normalmente con un triunfo militar. Por lo tanto, su contenido se ajusta perfectamente a los patrones historiográficos de la crónica cristiana peninsular de todo el periodo medieval.

En cuanto a su organización interna, la obra toma como base los diferentes reyes de Navarra. García López dedica a cada uno de ellos unas pocas líneas, sin hacer ningún otro tipo de divisiones internas. Si acaso, separa ideas mediante un encabezamiento «*Item*», pero la narración resulta, en muchas ocasiones, monótona, sobre todo en lo referente a los reinados finales de Carlos II y Carlos III, cuyos datos son muchos más abundantes pero parecen señalarse de manera algo caótica, sin atender a la pretensión de conseguir una narración bella. Esto nos lleva a pensar que esta composición no se destinó, desde luego, a ocupar el puesto de obra literaria, sino, más bien, a intereses bien distintos para los cuales no era necesario que el autor cuidase tanto el estilo y la organización interna de la obra. Es

---

<sup>14</sup> Rodrigo Jiménez de Rada traza una historia de los árabes en su «*Historia Arabum*», pero poco más se conoce que se haya escrito estrictamente acerca de musulmanes en la historiografía cristiana.

evidente que García López de Roncesvalles tampoco era un hombre de especial formación cultural, ni poseía un dominio absoluto de las letras, por lo que su escasa preparación en este campo también determinó la propia obra, dando como resultado un aparente descuido narrativo del texto que, a pesar de todo, no está exento de interés.

Debe señalarse en este punto, además, que García López no incluye algunos de los reinados (reales o supuestos), como ocurre con la etapa de Fortún Garcés, hijo de García Iñiguez, a finales del siglo IX y comienzos del X, al que omite y pasa al siguiente monarca, como había hecho también García de Eugui en la elaboración de su crónica. Este factor es, quizás, debido al desconocimiento que se tiene en este momento acerca de este personaje, del que sólo aparecen algunos datos en la documentación que, precisamente, se sabe que García López no consultó para la redacción. De hecho, la primera noticia historiográfica que se tiene de Fortún Garcés —fuera, por tanto, de la documentación— se encuentra en la *Notitia Utrusque Vasconiae* de Arnault Oihenart (1592-1667?)<sup>15</sup>.

La base de la crónica es la *Genealogía de los Reyes de Navarra* compuesta por García de Eugui<sup>16</sup>, ya que al igual que aquella, el objetivo de ésta es ir narrando la sucesión de un monarca tras otro, sin detenerse demasiado en los hitos o hechos más importantes que ocurren en cada uno de sus reinados. En la narración, el cronista tan sólo va comentando la ascendencia familiar y los lazos de sangre que van adquiriendo los monarcas, lo cual le permite ir trazando la línea de sucesión. Esta sucesión de monarcas, que es la base de la crónica en sí misma, es el primer aspecto que interesa resaltar. El autor traza una línea directa desde Jesucristo hasta Carlos III de Evreux y durante este camino, García López se esfuerza, únicamente, en resaltar la sucesión de monarca tras monarca dando la sensación de continuidad. Este elemento de continuidad de la monarquía, el autor lo resalta entrelazando, a veces piruéticamente, un monarca con otro, y justificando la legalidad todas las sucesiones. De tal modo que, con su lectura, da la sensación de que desde el reinado de Iñigo Arista, quién él sitúa como primer monarca del reino, hasta Carlos III de Evreux, la línea de continuidad de sucesión de la monarquía navarra no se ha roto en ningún momento. ¿Por qué este interés del cronista en resaltar la continuidad de la monarquía? Evidentemente porque continuidad es sinónimo de tradición, en primer lugar, y hablar de tradición en la Edad Media es hablar de legalidad y legitimidad. El cronista

---

<sup>15</sup> OIHENART, A., *Notitia Utrusque Vasconiae* (ed. R. Cierbide), Parlamento Vasco, Vitoria, 1992, l. 2, c. 11. p. 242.

<sup>16</sup> ORCÁSTEGUI GROS, C. «Crónica de los reyes de Navarra de García de Eugui», *Príncipe de Viana*, 39, 1978, pp. 547-572.

se esfuerza en resaltar la tradición del reino y de su monarquía, que arranca en tiempos de Jesucristo y ha seguido una línea recta hasta 1404, sin romperse en ningún momento.

No obstante, en su afán por resaltar la continuidad de los reyes de Navarra, el cronista tiene que sortear ciertas dificultades que se encuentran en la propia historia del reino y, ciertamente, sale airoso de ellas, ya que consigue construir un discurso creíble y lógico en el que no se desmonta su argumento de continuidad. La extinción de la dinastía pamplonesa en el año 1076, tras la muerte de Sancho, *el de Peñalén*, y su anexión al territorio aragonés hasta 1134, es una de las dificultades por la cual tiene que atravesar el cronista. Para ello, recurre a un argumento que está constantemente presente en la crónica, no sólo del reino de Navarra, sino en general en la crónica hispana medieval: la época de Sancho III *el Mayor*. Así, recurriendo a este viejo argumento ideológico, García López resalta la ascendencia navarra del monarca aragonés Sancho Ramírez, hijo de Ramiro I, a su vez nieto de Sancho III Garcés. De esta forma, a pesar de que Navarra se haya unido a Aragón no ha roto la línea sucesoria en ningún momento, sino, más bien todo lo contrario, ya que continúa regida políticamente por la misma familia, los descendientes de Iñigo Arista, tirando del hilo. De esta forma lo expresa el cronista: «*El primero don Sancho Ramíríz, fijo qui fue de don Remiro, fijo de ganancia del rey don Sancho el Mayor, el qual don Remiro fue aquel qui salvó a la reyna, su madrastra donna Mayorra, de la acusación que don García, su fijo le había acusado, como de suso faze mención*»<sup>17</sup>. Este argumento se acaba de completar en 1134, momento en el que se produce la muerte de Alfonso I. La polémica sucesión del rey aragonés, mediante la cual testamentariamente cedía el reino de Aragón-Pamplona a la orden militar del Temple, hacía que Navarra optase por la separación del reino y la elección de un nuevo monarca: García Ramírez. Este episodio será presentado por el cronista como la coherencia de los navarros y su esfuerzo por seguir con su recta línea no aceptando que ésta se rompiera entregando el reino a la orden del Temple. García Ramírez, *el restaurador*, hijo del infante Ramiro Sánchez, se presenta de esta forma en la crónica, igualmente, como un claro continuador del primer monarca Arista.

No obstante, éste no es el único episodio que llama la atención, ya que en 1234 Navarra se enfrenta a una nueva extinción de su dinastía, episodio que trajo graves consecuencias para el futuro inmediato del reino. ¿Cómo presenta el cronista el episodio de la muerte de Sancho VII y la entrada en Navarra de la dinastía champañesa? La muerte de Sancho *el fuerte*

<sup>17</sup> ORCÁSTEGUI GROS, C., *Crónica de Garci López de Roncesvalles*, p. 65.

dejaba, de nuevo, el reino de Navarra en un «jaque» aparente. Sancho VII había logrado sanear económicamente el territorio y había intentado conectarlo con el Islam a través de una complicada maniobra mediante la cual Pedro II de Aragón le acabó cediendo unas fortalezas en su reino. Navarra siguió, no obstante, obligada a mirar al norte y no al sur, aunque los lazos con Aragón siguieron vivos, lo cual provocó que el monarca firmara con Jaime I un acuerdo de prolijamiento en Tudela, en el año 1231. Mediante ese acuerdo, al no haber descendencia directa en Navarra, el reino pasaría a incorporarse de nuevo a Aragón, hasta el momento en el que se produjesen una serie de condiciones necesarias que lo invalidarían. Finalmente, el acuerdo no se produjo y la corona navarra recayó en Teobaldo de Champaña, sobrino de Sancho *el Fuerte*, como consecuencia de las primarias alianzas que Navarra había ido tejiendo con la vecina Francia al ir viendo que se cerraban sus posibilidades de expansión hacia el sur.

En este sentido, la nobleza navarra se negó a aceptar el acuerdo firmado por Sancho VII y no se mostró partidaria de ceder el reino al vecino Aragón ya que, en aquél momento, el grupo nobiliario estaba deseoso de ostentar del poder, compartiéndolo con el rey. De esta forma, su objetivo era imponer un gobierno «pactista» en Navarra. La dinastía condal de Champaña era una dinastía aparentemente manejable y esto fue visto como una oportunidad por parte de la nobleza del reino para rechazar las disposiciones testamentarias de Sancho VII y aceptar a Teobaldo I como monarca.

En la crónica, García López plasma esto, de nuevo, de manera muy diferente. No se habla en ninguna de sus páginas de las aspiraciones de poder de la nobleza, sino, de nuevo, del interés del pueblo de Navarra por continuar la recta línea sucesoria. En esta ocasión el cronista lo justifica resaltando que Teobaldo I no rompe la línea sucesoria, como, por otra parte, sí lo hubiera hecho el quedar prendido a Aragón. El conde de Champaña y Brie era hijo de la hermana de Sancho *el Fuerte*, Blanca de Navarra, con lo que el cronista deja clara la herencia legítima y recta del reino en esta sucesión. En la crónica lo expresa del siguiente modo:

*«Muerto este rey don Sancho, los estados de Navarra, queriendo guardar su naturaleza et haber rey descendiente en recta línea, imbiaron al dicho rey don Jaume de Aragón que lis quitase la iura que habían fecha, et el, non cubdiciando de lo que non li pertenecía, los quitó graciosamente. Esto fecho, enviaron en Francia a don Tibaut, fijo de donna Blanca, hermana del dicho rey don Sancho el Fuert, muger que fue de don Tibaut, comte de Champayna et paladín de Bría, que viniese a tomar la sucesión del regno de Navarra...»<sup>18</sup>.*

---

<sup>18</sup> Ídem, p. 69.

Otro aspecto de la obra que anteriormente hemos señalado es su brevedad. Ésta, se debe, en parte, a la escasa descripción que el cronista proporciona de cada uno de los monarcas en los que se centra la redacción que se ve completada con la descripción de todos y cada uno de los valores que ostentan los diferentes reyes. Todos y cada uno de ellos son descritos de manera estereotipada, haciendo referencia a una serie de valores y virtudes que engrandecerían la estirpe real. En este orden de cosas, a lo primero a lo que hay que hacer referencia es a la doble distinción que se establece, de manera muy clara, entre la descripción que el cronista ofrece de los primeros monarcas y de los últimos. Es difícil hacer una tajante separación para agruparlos entre «primeros» y «últimos» ya que la diferencia radica en la manera más o menos legendaria que García López muestra al describirlos. Fijándose en la presentación de los primeros reyes de Pamplona, incluidos los reyes de la casa de Aragón, hasta Alfonso I, éstos son descritos según la «manera altomedieval» de concepción de la realeza.

Según ésta construcción ideológica, el cronista hace referencia a dos aspectos principalmente: la valentía y la lucha contra el enemigo de la fe. La valentía es la primera virtud que se resalta de todos los reyes de la dinastía Arista y Jimena. Se dice, por ejemplo, que Iñigo Arista fue levantado «*por rey leyendo la grant valentía que en él hera...*»<sup>19</sup> o que Pedro I fue «*noble vencedor de batallas et buen rey...*»<sup>20</sup>. También Sancho Ramírez fue «*noble guerrero et buen rey...*»<sup>21</sup>. Lo que podemos observar en estas tres descripciones, a modo de ejemplo, es la asociación clara entre valentía —guerra— buen gobierno. Iñigo Arista fue elegido rey por su valentía, pero sus sucesores son dignos de ser denominados como buenos reyes, ya que han mantenido intacto ese valor. Este aspecto hace referencia a una concepción bélica de la realeza, típica de los primeros tiempos de la Edad Media, mediante la que el rey tenía una función principal, guiar al pueblo y combatir con su espada. Esto queda muy bien reflejado en la descripción que el cronista presenta del primer rey de Pamplona–Navarra, Iñigo Arista, que fue hecho rey por su valentía, señala el autor. Se puede observar igualmente que al ofrecer García López una descripción muy similar de todos y cada uno de los monarcas, es lo que quiere señalar, la valentía que tiene Iñigo Arista se mantiene y se manifiesta en todos y cada uno de los reyes, que la ponen en práctica mediante campañas bélicas y victorias, bien sobre cristianos, bien sobre moros.

<sup>19</sup> Ídem, p. 61.

<sup>20</sup> Ídem, p. 65.

<sup>21</sup> Ídem, p. 65.



Precisamente, este último aspecto le interesa resaltarlo de manera muy notable al cronista. La lucha contra el Islam, desde la invasión del 711, será durante todo el periodo medieval un elemento recurrente de legitimidad de las diferentes monarquías cristianas. De ese modo, incluso servirá para atacar la legalidad política de diversos monarcas y poner su continuidad, por lo menos, en tela de juicio. A lo largo de la crónica el cronista resalta este afán de la monarquía de Pamplona-Navarra por luchar contra el enemigo de la fe —los sarracenos— y defender sus valores cristianos.

En los primeros tiempos, cuando describe a los primeros monarcas pamploneses, a la dinastía Arista-Jimena, García López recurre únicamente a enumerar las hazañas que éstos realizan, así como sus victorias. Por ejemplo, dice la crónica que Sancho *el Mayor* reinó «*XXXCVº en grant bondat, et muchas conquistas hobo sobre moros...*»<sup>22</sup>. Al cronista no le interesa reseñar todas y cada una de las conquistas de Sancho III sobre los territorios del sur, sino solamente resaltar su papel de luchador y defensor de la fe cristiana. Asimismo, también resalta la valentía y el buen hacer de armas de los monarcas, que siempre se muestran victoriosos frente al Islam. Por supuesto, al primer rey de Pamplona-Navarra, Iñigo Arista, se refiere en los mismos términos, diciendo que «*descendió de las sierras et fizo grandes conquistas sobre moros en las planas de Pamplona ...*»<sup>23</sup>. Sin embargo, en el momento en el cual, a causa de los derroteros que toma el proceso reconquistador, Navarra ve cerradas sus posibilidades de expansión hacia el sur y queda encajonado entre Castilla y Aragón, en el norte, al autor le interesa resaltar que, incluso en ese momento, la monarquía de Pamplona-Navarra pone en práctica campañas para salvaguardar la fe y luchar contra el enemigo islámico. De Teobaldo II resalta que «*... con el cual suegro él fue sobre moros en el regno de Tunnez, sobre Cartago...*»<sup>24</sup> aunque el cronista confunde los acontecimientos, y también señala como Sancho VII «*fue en ayuda del dicho su primo, rey de Castilla, ensemble con el rey de Aragón, contra los moros en la batalla de Húbeda, en Andalucía...*»<sup>25</sup>.

A García López, a la par que señala estos elementos, le interesa resaltar el principal valor de los reyes de la Alta Edad Media: la consecución de la paz en sus reinos. Independientemente de los vaivenes políticos que atravesase el reino, la monarquía Navarra ha conseguido salvaguardar esa paz y, en alguna ocasión, el tesorero lo cita directamente, como ocurre en el caso de la descripción de Sancho VI *el Sabio*, del que dice «*...et mantuvo en*

---

<sup>22</sup> Ídem, p. 62.

<sup>23</sup> Ídem, p. 61.

<sup>24</sup> Ídem, p. 71.

<sup>25</sup> Ídem, p. 68.

*sus regnos gran justicia et paz...». Aparecen dos de los elementos más prototípicos de la monarquía medieval: la paz y la justicia. La imagen del rey juez es cierto que se va configurando a partir de la plenitud de la Edad Media y se asocia con la imagen bajomedieval de la monarquía, pero el hecho de que se presente al monarca de esta forma es muy lógico si se tiene en cuenta que el cronista escribe desde la óptica que le proporciona su tiempo, principios del siglo XV, y hace una radiografía de cada uno de los monarcas desde el prisma de valores que se encuentran asentados desde el momento en el que escribe.*

Bien es cierto, por tanto, que la monarquía se llena de valores de valentía, liderazgo del pueblo, justicia y paz. Estos valores, además, se mantienen vigentes a lo largo de toda la crónica pero cambian ligeramente a partir de la llegada de los reyes de Francia. A partir de ese momento, la monarquía continúa siendo descrita atendiendo a todos estos aspectos, sin embargo, el cronista, sin descuidarlos, los deja en un segundo plano, prestando más atención a otro elemento que, por otra parte, está muy relacionado con éste: la gran fe católica y la pureza de la piedad cristiana de los reyes de Navarra. García López señala, al inicio de la composición, que es Pamplona el primer territorio de la península que fue evangelizado, y lo fue como consecuencia de la llegada de San Saturnino, que una vez que evangelizó Pamplona hizo lo propio con Toledo y con otras regiones como Galicia<sup>26</sup>. Poner el acento en la antigüedad del cristianismo en el reino de Pamplona tampoco es una cuestión baladí, ni mucho menos, sobre todo si se tiene en cuenta que la Iglesia fue fuente de legitimidad y transmisión de antigüedad y tradición durante toda la Edad Media. Las alusiones a la pureza de la fe católica de los monarcas navarros son constantes en toda la crónica. En estos términos se describe a Sancho *el Sabio* diciendo de este monarca que fue «*buen cathólico et hodebient a Sanct Yglesia*»<sup>27</sup>, elemento que a lo largo de la descripción del reinado lo señala en dos ocasiones, lo cual, da a entender el interés del cronista por señalar este aspecto por encima de otros. De Teobaldo II también señala su profunda obediencia a la Iglesia católica, igualmente<sup>28</sup>. Esta fe católica se manifiesta también en el aspecto de la lucha contra el Islam. Asimismo, la lucha contra los musulmanes se convierte en un ejemplo más que señala la devoción de los reyes.

Pese a esto, también en este aspecto el cronista se encuentra con algunas dificultades que tiene que salvar. Teobaldo I, primer rey de la

<sup>26</sup> Ídem, p. 58.

<sup>27</sup> Ídem, p. 67.

<sup>28</sup> Ídem, p. 71.

dinastía champañesa, no mantuvo durante su reinado buenas relaciones con la jerarquía eclesiástica y acabó teniendo algunos enfrentamientos con la misma que le llevaron, incluso, a la excomunión. Así, Pedro de Gazólaz, en 1250, lanzó dicha orden, episodio del que el cronista se hace eco, aunque no atiende fidedignamente a lo acontecido, ya que García López afirma que antes de su muerte, Teobaldo I se vino a bien con la Iglesia, y le fue levantada la excomunión. Este episodio no está demostrado, aunque es cierto que antes del fallecimiento del monarca se había lanzado por parte del propio pontífice un documento que señalaba que nadie podía excomulgar al rey sin el consentimiento de la Santa Sede<sup>29</sup>. No es posible determinar si García López conocía estas noticias y evitó insertarlas en la obra o, simplemente, las desconocía, pero lo cierto es que hace referencia a la amistad que sobrevino entre pontífice y rey antes de su muerte y que éste descansa en noble sepultura<sup>30</sup>.

### 3. LA CUESTIÓN FRANCESA

Otro de los aspectos que destacan de la *Crónica de los Reyes de Navarra* de García López de Roncesvalles es el constante intento de vinculación de los reyes navarros con respecto a la casa real de Francia, fundamentalmente con los capetos y no tanto con los champañeses<sup>31</sup>. Este elemento está presente de forma continuada a lo largo de la obra aunque, sobre todo, se manifiesta sobremanera mediante la inclusión de los dos apéndices que referencian a Francia. Por ese motivo resulta conveniente aislar la explicación de las dos argumentaciones anteriores y dedicar unas páginas a este elemento definitorio de la obra.

Cabe mencionar, en primer lugar, que este aspecto se diferencia mucho con respecto a la composición de García de Eugui. La obra del obispo bayonés se había centrado mucho más en los orígenes del reino y se había explayado, igualmente, en la explicativa de los reyes navarros hasta el siglo XII, mientras que se había relajado bastante con entrada de la dinastía champañesa. Así, basta comprobar el espacio que dedica a Sancho III *el Mayor* o a Sancho VII *el Fuerte*, y compararlo con lo que compone García López de Roncesvalles, cuya crónica es mucho más breve en lo que se refiere a estos capítulos. Sin embargo, a partir de la entrada de la primera dinastía francesa, tras la muerte de Sancho VII en 1234, la *Crónica* de García López se hace más densa en la narración que la de García de Eugui y da cabida, en

---

<sup>29</sup> CRUTXAGA PURROY, J., *Teobaldo I*, Editorial Mintzoa, S.L. Pamplona, 1986.

<sup>30</sup> ORCÁSTEGUI GROS, C., *Crónica de Garci López de Roncesvalles*, p. 70.

<sup>31</sup> GARCÍA ARANCÓN, M<sup>a</sup> R., «Navarra e Iparralde en la Baja Edad Media». *Rev. Int. Estudios vascos*, 45, 1, 2000, pp. 123-196.

según qué reinados, a más datos para los primeros reyes de las primeras dinastías navarras que, como hemos visto, casi había pasado por alto y, simplemente, habían constituido eslabones de una cadena que le permitían trazar su argumentación.

Uno de los aspectos que más llama la atención es la constante referencia a san Luis a lo largo de la descripción de los monarcas de la casa de Francia. En este sentido, se observa cómo el cronista lleva a cabo un exitoso intento por vincular a la monarquía navarra con San Luis de Francia, aunque en ocasiones éste se construye de forma casi piruetica. Por ejemplo, de Enrique I dice que era «...*compte de Ronay, marido de la fija del comte d'Artes, don Robert, hermano del rey Sant Loys de Francia*»<sup>32</sup>. De Juana, heredera de Navarra, también dice que «... *fue acomendada et embiada por su madre a su primo don Felip, dicho Porsiant, rey de Francia, fijo de Sant Loys, et la casó con su fijo primero nombrado Philip el Fermoso...*»<sup>33</sup>. Es evidente, a la vista de estos ejemplos, que el cronista estaba especialmente interesado en resaltar la vinculación de estos monarcas para filiarlos con la figura de Luis IX, un aspecto que, sin duda, se ve acompañado de uno de los anexos que introduce al final de la crónica en el cual, directamente, García López vincula sanguíneamente a los reyes de Evreux, con la figura de Luis IX de manera directa<sup>34</sup>.

La pregunta parece obvia: ¿por qué este afán de vincular a los reyes de Navarra con la Casa Real de Francia? Y sobre todo, ¿por qué con la figura de san Luis? En primer lugar, porque los reyes de Navarra son herederos y descendientes directos de la sangre real francesa, lo que, sin duda, aumenta también su prestigio en el conjunto de las casas reales europeas. Ya se ha podido ver, además, qué tipo de imagen real pretende construir García López al ir trazando la narración de todos y cada uno de los capítulos. Dentro de esa imagen, uno de los valores que comienza a asociar a la figura del rey es el de rey cristiano, el de la piedad, elemento cuya importancia en la mentalidad política del periodo medieval ya se ha señalado. Bien, pues es precisamente esto, en lo que se debe insistir en este momento para entender el porqué de esta estrategia de vinculación del propio cronista entre las casas de Navarra y Francia y, sobre todo, con Luis IX, santo que se asociaba con los valores de la cristiandad más pura ya que había puesto en marcha el proyecto de cruzada para recuperar Tierra Santa de manos de los infieles. Hay que prestar atención en este sentido al inicio

<sup>32</sup> ORCÁSTEGUI GROS, C., *Crónica de Garci López de Roncesvalles*, p. 71.

<sup>33</sup> Ídem, p. 72.

<sup>34</sup> Ídem, p. 115.

del anexo mediante el cual vincula a los reyes Evreux con la figura del rey santo.

«...grant et bella cosa es a saber breument, sin estudiar este libro, como la noble generación et lures criazones de los reyes de Navarra, Don Carlos a qui Dios perdona, et Don Carlos, a qui dios de buena vida, son descendidos por recta línea, en tres partidas, del rey Sanct Loys de Francia...»<sup>35</sup>

Es evidente que, a la vista de esto, el autor tiene dos pretensiones. La primera de ellas, hacer referencia al prestigio que han alcanzado los reyes de Navarra mediante la vinculación a la casa de Francia. Este, asimismo, es un aspecto muy interesante que, *a priori*, puede explicar perfectamente un segundo motivo por el cual el propio autor muestra tanto interés en hacer referencia a la vinculación entre ambas monarquías. A García López le interesa reseñar en la crónica dos tipos de vinculaciones que son otorgantes de prestigio. La primera, la relación territorial, cómo lo fue en su momento la de Champaña<sup>36</sup>, pero, sin embargo, lo que le interesa por encima de todo, es reseñar la vinculación sanguínea, ya que esto eleva todavía más el prestigio, tanto externo como interno, de los reyes de Navarra. García López tiene un especial interés en resaltar la vinculación de la monarquía navarra a los reyes de Francia ya que considera a éstos fuente de engrandecimiento y otorgantes de valores de prestigio. Sin embargo, evidentemente, no es solamente por este motivo, sino también por el valor cristiano que se asociaba a la dinastía francesa. El ejemplo más clarividente es la referencia al anexo en el cual el cronista vincula a San Luis con Carlos II y Carlos III de Evreux.

A mediados del siglo XIII, ya en la segunda mitad, sobre todo, el reino de Francia había logrado alcanzar una singular posición dentro del conjunto de los estados de la Europa medieval. La posición del rey francés, y no solamente del rey sino, en definitiva del reino, había sido central en cuestiones religiosas, de tal modo que Francia era concebida como un auténtico reducto de la cristiandad más pura, el primero de todos los reinos cristianos europeos, y así, el rey de Francia se comenzó a asociar a la figura del príncipe cristiano más importante<sup>37</sup>. Los motivos para este reconocimiento habían sido varios pero, sobre todo, le habían hecho gala de

---

<sup>35</sup> ORCÁSTEGUI GROS, C., *Crónica de Garci López de Roncesvalles*, pp. 115-116.

<sup>36</sup> Ídem, p. 114. «Incorporación del condado de Champaña al reino de Navarra». En este sentido cabe tener presente que no se produjo una anexión territorial del condado de Champaña a Navarra sino que el conde de Champaña se convirtió, además, en rey de Navarra.

<sup>37</sup> SNIAYER, J. R., «France: the Holy Land, the chosen people and the Most Christian King», en Solwiir, J. R. (ed.), *Medieval statecraft and the perspectives of history*. Princeton, New Jersey, 1971, p. 303.

este título dos de ellos: su piedad y su incansable lucha contra el infiel. Es evidente que toda la dinastía francesa compartió desde el primer momento este honor, pero, sobre todo, destacó uno de ellos. Este fue, precisamente, la figura de San Luis, quién, además de su piadosa forma de vivir, había tenido una muerte similar a un mártir cristiano ya que lo había hecho en medio de una cruzada organizada por Francia y por él mismo hacia las tierras de Túnez durante los años 70 del siglo XIII<sup>38</sup>.

Desde luego que no es cuestión aquí analizar todos y cada uno de los ceremoniales que formaron parte del ideal identitario del rey francés, pero sí, por lo menos, cabe destacar uno de ellos: el de la unción, elemento que ya era practicado por los germanos franceses en el momento de las invasiones y la cristalización del primitivo reino merovingio, Según la unción, el rey de Francia era «untado» con un aceite sagrado mediante el cual se le hacía participar de las virtudes del propio Dios y, es más, acababa participando, incluso, de su esencia. Hasta el momento, todos y cada uno de los monarcas habían recurrido al argumento de la teocracia para reafirmar su autoridad en cada uno de sus reinos y habían intentado dar la imagen de vicarios de Dios, un elemento que se recoge explícitamente en el documento de las *Siete Partidas* de Alfonso X, por ejemplo. Sin embargo, un elemento que resaltaba por encima de todo la idea de la vicaría divina de los monarcas terrestres era la unción. En definitiva, este argumento acabaría convirtiendo al rey francés en el «rey cristianísimo», un estereotipo al que rápidamente se quisieron prender el resto de monarquías europeas ya que, mediante este elemento, se aseguraba la total vinculación de poder terrenal y espiritual o, dicho de otra manera, la relación directa entre Dios y rey.

Entendido esto, no resulta difícil comprender el porqué de ese afán del cronista por vincular al rey de Navarra y al rey de Francia. Los reyes de Navarra, desde el alzamiento de Iñigo Arista, no han interrumpido en ningún momento su rectalínea de sucesión, y la anexión de Navarra a Francia bajo ningún concepto fue una ruptura, sino el deseo de los navarros de continuar con ella tras la muerte de Sancho VII, entregando la corona a un sobrino del rey fuerte. Así, a los valores que ya de por sí tenían los reyes de Navarra, asociados al valor de la valentía, de la fuerza y la de la lucha, también se le sumaba ahora el de la piedad, de la que, por otra parte, ellos ya habían hecho gala de ella antes de la unión con Francia pero que, evidentemente, se les engrandece a raíz de la incorporación, en tanto que además de los valores que se transmitían de uno a otro monarca desde los

---

<sup>38</sup> TANK, F., *Rex fidelissimus*, p. 193.

primeros reyes, ahora se le suman todos los atributos, no sólo cristianos, pero si principalmente, de la propia monarquía francesa

A partir de este momento, por lo tanto, la crónica se vuelve mucho menos legendaria. Así, todos los valores que se les había ido prendiendo a los monarcas de las primeras dinastías navarras se dejan «de lado» y comienza a prevalecer en la descripción la insistencia en la piedad de los monarcas, siempre continuando con la brevedad de prácticamente la totalidad de la obra.

Cabe destacar, además, otro aspecto interesante que se puede observar en la narración. Al haber resaltado tanto el valor de la piedad de los reyes de Navarra y al haber insistido tanto en sus luchas contra el infiel, da la sensación de que el cronista pretendía construir un modelo de rey que había salido del molde de San Luis. Es evidente que la monarquía navarra no tenía un santo como lo tenía Francia, pero sí, por lo menos, el estereotipo de monarquía piadosa, cómo se puede observar a lo largo de la obra. Esta afirmación queda patente si lo comparamos con el ideal cristiano de Luis IX, monarca que había llevado una vida piadosa, al igual que lo habían hecho los monarcas navarros, y había participado de manera casi constante en la lucha contra el infiel, elemento que también comparte con Navarra, reino que, incluso, había llevado a cabo incursiones a territorio musulmán en colaboración con otros ejércitos cristianos cuando ya había visto cerradas sus posibilidades de expansión por la dinámica que toma el proceso reconquistador

En definitiva, es el mismo molde el que utiliza García López para trazar la virtud católica de los reyes de Navarra y da la sensación de que, al final, Navarra y Francia se han encontrado ya que ambas monarquías, en tanto que comparten el mismo ideal de piedad, debían de permanecer unidas, de tal forma que San Luis es el santo rey de Navarra, elemento que, sobre todo, le eleva con respecto a la monarquía castellana y, por supuesto, a la aragonesa.

Por último, el cronista se encarga de resaltar textualmente el aspecto de continuidad de la dinastía navarra con respecto a la casa francesa en varios momentos de la crónica. Dice la crónica que «*Item será puesta la manera como los reyes de Navarra son descendientes de Sant Loys de Francia, de ambas partes*<sup>39</sup>». Esto se recoge al final de la descripción del reinado de Carlos III. En este caso, además, García López en ningún momento tergiversa la verdad. Así, sólo resalta una evidencia que le

---

<sup>39</sup> ORCÁSTEGUI GROS, C., *Crónica de Garci López de Roncesvalles*. p. 114.

interesa: las condiciones que tienen los reyes de Navarra de herederos sanguíneos naturales de la casa de Francia. Este aspecto, por lo tanto, puede ser analizado en otro término completamente distinto que tiene que ver con la licitud a ocupar el trono del vecino reino, ya que la línea de Carlos II y Felipe III fue apartada del mismo. ¿Qué pretende el cronista a pesar de remarcar la virtud católica de los monarcas navarros con la vinculación a Francia? Evidentemente explicar que Carlos II tenía que haber sido rey de Francia ya que era el candidato legítimo para ello, sobre todo porque el rey de Francia, Carlos VI, es descendiente, en su trazado genealógico, de Felipe VI, hijo de Carlos de Valois, hermano de Felipe IV pero no descendiente directo de rey. En definitiva, Carlos VI era un heredero de una rama secundaria que gobernó Francia desde 1328 apartando a la verdadera línea de sucesión que, legítimamente, debería haberse sentado en el trono francés. Frente a eso, Carlos III descendía de Carlos II, y éste a su vez de Felipe III, y, sobre todo, de su mujer, Juana II, hija de Luis X, y nieta de Felipe IV, apartada del trono por la Ley Sálica, y todos ellos reyes en sucesión de padres a hijos.

Así, la pregunta es, ¿quién debía de reinar en Francia? Con este argumento, desde luego no Carlos VI, sino Carlos de Navarra, a quien sus antepasados avalaban como el legítimo candidato. Sin embargo, al no haber ocurrido de ese modo, a García López le interesa resaltar esta vinculación tan directa con la casa de Francia y que le sirve para señalar ahora a Carlos III como el legítimo pretendiente al trono de Francia en sucesión directa con san Luis a través de sus antepasados. Por ello, cuando en este apartado se hace referencia a la vinculación que el cronista intenta trazar con la casa de Francia, ésta sólo le interesa hacerlo con los capetos y no con la dinastía de Champaña, ya que la dinastía champañesa sólo abre las puertas a Francia, pero quién otorga la legitimidad en el trono de Francia a Carlos III es, precisamente, la dinastía capeta.

#### 4. CONCLUSIONES

Así, y a la vista de lo que se ha analizado, podemos proponer las siguientes conclusiones:

1. La nueva situación política que atraviesa Navarra, una vez que se separa de Francia en 1328 y se ve obligada a girar la cabeza hacia la península, de nuevo, se orienta, en primer lugar, hacia la realidad hispánica, como no podía ser de otra manera, y en segundo, hacia la realidad francesa, con lo que, por extensión, también al resto de la Europa medieval. Teniendo en cuenta este factor, lo importante para el reino no es tanto



ubicarse como tal en la nueva situación en la que se encuentra inmerso, sino, más bien, que los demás le reubiquen sin que eso suponga una degradación para su propia identidad. Por tanto, en este sentido, la realidad navarra necesita reafirmarse, ante unos y ante otros, y esa reafirmación del reino encuentra en la cronística un elemento de primer orden, ya que a través de ella, se relata la historia del reino y se resalta su pasado con el fin de justificar su presente. No es difícil llegar a esta conclusión si se tiene en cuenta lo que ocurre con la evolución de la historiografía navarra, si no prácticamente inexistente, sí, por lo menos, muy escasa, antes del siglo XIV. Precisamente es la separación formal de Francia en torno a 1328 lo que impulsa la creación de estas historias particulares del reino y que ahondan en su memoria y en su pasado. La *Genealogía de los Reyes de Navarra* compuesta por Fray García de Eugui actuó como iniciadora y la *Crónica de los Reyes de Navarra* compuesta por García López de Roncesvalles como fiel seguidora de la misma. ¿Cuál es el motivo por el que anteriormente a esa fecha no se habían compuesto obras de carácter histórico en el reino? La respuesta es sencilla: porque el reino no lo había necesitado. El reino no había necesitado de un aparato propagandístico que tuviese su reflejo en la historiografía, a diferencia de Castilla que sí necesitaba reafirmar su condición hegemónica desde el plano de la historia, o Aragón, que reacciona primero a la cronística hegemónica de Castilla y tiene unas circunstancias muy particulares que impulsan al reino a componer textos de carácter histórico, y eso precisamente, es lo que les diferencia de Navarra.

¿Y por qué se orienta hacia Francia buena parte de modelo ideológico e identitario? Con respecto a la realidad francesa y por extensión al resto de la Europa medieval, la cuestión es algo más compleja. Navarra había permanecido durante mucho tiempo al margen de la política hispánica y había estado muy volcada en los asuntos franceses con lo que «ese reencuentro» que protagoniza el reino a partir de 1328 exige también un apoyo en ese pasado reciente. En esta línea, la *Crónica de los Reyes de Navarra* de García López de Roncesvalles no constituye, ni mucho menos, una crónica justificativa de Carlos II y Carlos III, ya que no pretende legitimar en ningún momento su legalidad política en el trono de Navarra, sino, más bien, reubicar su posición en el conjunto de las dinastías europeas con las que las relaciones se establecen ahora en otros planos de actuación. Su legitimidad no se había cuestionado en ningún momento, pero sí es importante tener en cuenta que desde 1328 los reyes de Navarra ya no son reyes de Francia, sino que privativamente gobiernan Navarra. Esto, sumado al reencuentro con la realidad hispánica, y sumado igualmente a lo que supuso éste, pudo provocar en el reino, de algún modo, sino una crisis de

identidad, si por lo menos un intento de asentamiento de unas señas que pudieron, de alguna manera, verse amenazadas. Navarra tiene que reubicarse como reino y es lo que tiene que hacer frente a los reinos hispánicos, a los que tiene que demostrar que sus señas de identidad no se han perdido y están totalmente vigentes, ya que la antigüedad del reino le avala. La separación de la casa de Francia es un aspecto que no supone un daño para su identidad política e histórica, sino todo lo contrario: la engrandece y le proporciona prestigio al reino y gracias a esto, Navarra y, por lo tanto, sus monarcas, son mucho más prestigiosos, ya que todavía guardan sangre Capeta y continúan teniendo un papel muy importante en la corte francesa. Le engrandecen en su papel de monarcas piadosos ya que el destino unió Navarra y Francia, los dos reinos más cristianos de la Europa medieval, y frente a los valores que ya tenían los reyes de Navarra, la sangre capeta hizo sumar un valor más que multiplicó su piedad, su gloria y sus virtudes. Pero, además, se mantiene el discurso reivindicativo frente a los Valois de Francia, cuyo rey, Carlos VI, es, sin duda, un monarca procedente de una rama secundaria del árbol capeto, a diferencia de Carlos III que está entroncado directamente, de rey en rey, con San Luis. Así, podemos entender que esta crónica es, por lo menos, justificadora de una realidad que debía de producirse y no se produce.

2. ¿De quién parte la idea de la crónica? La historiografía acerca de la crónica y su autoría material, siempre se ha referido al propio García López de Roncesvalles como impulsor del trabajo. Sin embargo, y aun aceptado ese principio, las motivaciones pueden ser varias. En una primera hipótesis García López de Roncesvalles pudo componer la crónica para ganarse el favor del rey y, de esa forma, aproximarse aún más a la monarquía, en el largo proceso de afirmación del linaje. Quizás la redacción de la Crónica fue la que elevó al puesto de tesorero al autor y por eso acabó incluida en sus primeras cuentas. Evidentemente, teniendo en cuenta la tradición del linaje de los Roncesvalles, estos mercaderes se enriquecieron y aburguesaron gracias al comercio, fundamentalmente textil, y eso les permitió, poco a poco, abrirse camino y escalar posiciones. De tal forma que, como muestra la documentación que se conserva, muchos miembros de este amplio linaje ya ocupaban cargos relativamente importantes y realizaban muy diversas tareas relacionadas con el engranaje económico y político de la monarquía. Sin embargo, de todos ellos, García López es el que más alto escaló. Pero no cabe descartar que la iniciativa última partiese del monarca, interesado igualmente en desarrollar el discurso político que refleja la crónica. Para ello hay que tener en cuenta la fecha de 1404. En este momento, todavía el asunto del Cisma de la Iglesia estaba muy vivo y durante ese año se produjo

un nuevo viaje de Carlos III a Francia. La historiografía ha señalado que el reinado de Carlos III es un momento «sosegado» para el reino de Navarra, sin embargo, la realidad es otra ya que el Evreux no abandonó en ningún momento la política reivindicativa de su padre en materia territorial y continuó sangrando, de manera casi continúa, las rentas del reino, de tal manera que, a final de su reinado, éstas, acabaron agotadas. En este sentido, teniendo esto en cuenta, podemos suponer, igualmente, que el monarca pudo encargar la redacción de la crónica al tesorero ya que necesitaba, de un modo u otro, justificar todos los gastos de la corona. Por ese motivo se incluyó en el primer volumen de Comptos, ya que iba dirigido a un «público» muy concreto, aquél que tenía acceso a la información de Comptos. Así, la crónica se redacta justificando aquella sangría económica presentando un motivo más que legítimo para realizarlo: los derechos de Carlos III al trono de Francia frente a Carlos VI. En este sentido, el rey habría legitimado su política de gastos presentándola casi como «necesaria» para el orgullo de un reino con un pasado glorioso y al que le ha sido «privado» un derecho, el reinado sobre las tierras vecinas. Así, García López, teniendo en cuenta esta hipótesis, habría sido seleccionado teniendo en cuenta sólo su cargo, el de tesorero, y para cumplir, de un modo más eficaz, con los intereses de Carlos III.

3. Situados en una realidad cada vez más hispana, ese discurso, más allá de reivindicaciones más o menos evidentes sobre el derecho de Carlos III al trono francés, debe dirigirse de manera muy directa hacia los reinos de Castilla y Aragón. Para ello, era fundamental construir un modelo que le abanderase como un reino hispánico más, con más trayectoria en la península que fuera de ella, y que justificase su lugar en el ámbito peninsular, aunque no por ello dejaba de tener papel en el marco europeo, donde el pasado de unión con Francia le colocaba como una pieza más que significativa. Además, lo importante era dejar constancia de que Navarra no había visto en ningún momento dañado su prestigio, y prueba de ello era su glorioso pasado. Aunque la historiografía castellana estaba construyendo una serie de modelos historiográficos que bien tiraban por tierra, bien desmenuzaban la importancia política de las demás realidades políticas, la intención fundamental de García López de Roncesvalles no es la de reaccionar frente a este modelo, aunque éste sea un elemento muy presente, sino hacer un esfuerzo por contar, sin entrar en debates, un pasado del reino que le avala para situarse, al menos, en un mismo lugar que Castilla o Aragón y, quizás, incluso en un puesto algo superior a ellos ya que su antigüedad, su participación en la Reconquista y su cristianización fueron anteriores, y su primer rey es casi un héroe que salvó a los primitivos

cristianos pamploneses del yugo islámico. Frente a Aragón, entra igualmente en polémicas historiográficas que la mayor parte de ellas hunden sus raíces en el origen del reino, con el mismo afán por el cual había hecho con respecto a la historiografía castellana. Es, en definitiva, una cierta crisis de identidad otro de los factores que impulsa a la historiografía navarra a escribir crónicas como la compuesta por García López de Roncesvalles y la que provocará la aparición de la mayor parte de los textos posteriores hasta el siglo XVII, bien que en circunstancias muy diversas; pero que nunca llevarán, a diferencia de los otros reinos hispanos como Castilla, a elaborar historias *pro persona*<sup>40</sup>, cuyo objetivo era bien distinto de esa función reivindicadora que siempre persigue la historiografía navarra, como le ocurre a la crónica de García López

4. Esto da pie para valorar la importancia de la crónica de García López de Roncesvalles en el conjunto del ciclo historiográfico navarro que va desde los años finales del siglo XIV hasta mediados del siglo XVI. Es evidente que no reside tan solo en servir como base para la redacción de la *Crónica de los Reyes de Navarra* de Carlos, Príncipe de Viana sino que, en definitiva, supone un pilar básico para la elaboración de un ciclo cronístico que se inicia con la composición de la obra de García de Eugui pero que es ahora cuando alcanza verdadero significado y sentido. Además, constituye una piedra fundamental en el proceso de construcción de la identidad bajomedieval y moderna navarra que, sin duda, arranca también de las crónicas compuestas entre finales del siglo XIV y principios del XV y cuyo poso se observará en las composiciones de corte banderizo que todavía se escriben en el seno de la monarquía de Carlos V y de la que Diego Ramírez de Álalos de la Piscina, cronista que se moverá en la corte de la monarquía castellana, resulta un buen reflejo. Esta importancia de lo que escribió García López se observa, además de en otras cuestiones, en el afán que hubo por su conservación. Las copias existentes de la crónica llegan incluso hasta el siglo XVIII, elemento que, sin duda, permite afirmar el afán que todavía tenía el reino por conservar sus señas de identidad en un momento histórico en el que ya le quedaba muy lejos la absorción castellana y que cada vez más se veía homogeneizada con el resto del territorio español, perdiendo gota a gota, su espacio institucional.

---

<sup>40</sup> KAGAN, R., *Los cronistas y la corona. La política de la Historia en la España de las edades Media y Moderna*, Marcial Pons, Madrid, 2010.

# LA CECA BURGALESA Y LA DIFUSIÓN DE SU MONEDA COMO INDICADOR DE LA DOMINACIÓN DE BURGOS EN EL ÁREA REGIONAL: ANÁLISIS COMPARADO

Javier Sebastián Moreno

**Resumen:** La historiografía ha prestado poca atención a la influencia que irradiaban los principales núcleos poblacionales en la red urbana castellana de los siglos XIII, XIV y XV. Uno de los mecanismos más importantes de control y de influencia dentro del sistema urbano de Castilla era la producción monetaria. Por lo tanto, lo que se pretende en este estudio comparado es dar una aproximación del área de influencia de la ciudad de Burgos en la Baja Edad Media a través de una de sus principales instituciones: la Ceca burgalesa.

**Palabras clave:** Ceca, Burgos, Red urbana, Sistema urbano, Moneda.

## THE BURGOS MINT AND DISSEMINATION OF ITS CURRENCY AS AN INDICATOR OF THE DOMINANCE OF BURGOS IN THE REGIONAL AREA: COMPARATIVE ANALYSIS

**Abstract:** History never studied the influence of the main nuclear people gave in the Castilla urban network of the thirteenth, fourteenth and fifteenth centuries. The currency production was one of the most important systems of control and influence within the Castilla urban system. As a way of consequence what this compared studies means is to give an estimation of the influence area of the town of Burgos in the middle-age through one of its main institution: the Burgos Mint.

**Keywords:** Mint, Burgos, Urban network, Urban system, Currency.

---

\* Entregado: 5/11/2011. Aceptación definitiva: 23/2/2012.

«En sentido más amplio, el 'dinero' era en la Edad Media no sólo la principal forma de riqueza, sino también la medida de todas las otras formas de riqueza»<sup>1</sup>. Los historiadores normalmente han prestado poca atención al dinero, aunque, sin duda, su estudio se hace imprescindible para comprender mejor la economía, la sociedad y la política del momento<sup>2</sup>.

La disponibilidad y empleo del dinero ha cambiado considerablemente a lo largo de toda la Edad Media, siendo un elemento fundamental para entender la sociedad rural y urbana de la época. Su análisis ayuda al historiador a comprender los precios y salarios, nivel y forma de la renta, tipos de interés o beneficios, magnitud del comercio, las políticas monetarias de los reinos, etc<sup>3</sup>. Sin embargo, en este artículo se utilizará para otro fin bien distinto: hacer una pequeña aproximación de la influencia de Burgos dentro del sistema urbano a través de la producción de su ceca durante la Baja Edad Media.

La forma más directa para hacer este estudio es a través de las monedas. Hay que tener en cuenta que ésta es sólo una parte de la oferta monetaria, ya que, también se utilizaban productos como la sal, lingotes sin amonedar, deuda pública, letras de cambio, cheques... La disciplina que se encarga de estudiar y analizar las monedas es la numismática. Esta ciencia ha sido apartada muchas veces de los estudios económicos, políticos, regionales y sociales de la Edad Media, sin tener en cuenta que sus aportaciones pueden dar luz a las sombras que dejan las fuentes escritas. Una de las causas de este alejamiento es la ambigüedad de este tipo de fuentes, ya que, la moneda tiene una gran utilidad dentro de un contexto arqueológico pero si se le saca de éste no tiene mucho interés para el investigador. Por eso, el historiador en muchas ocasiones ha sido reticente a este tipo de fuentes y, a pesar de su valor, no se suelen utilizar como dato. A este hándicap se le une el vocabulario técnico de esta rama del saber, que ha hecho que muchos his-

---

<sup>1</sup> SPUFFORD, P., *Dinero y moneda en la Europa medieval*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 28.

<sup>2</sup> Una aportación bibliográfica muy extensa sobre el tema se encuentra en MIRANDA, F., «Aproximación bibliográfica», *Moneda y monedas en la Europa medieval (siglos XII-XV): XXVI Semana de Estudios Medievales, Estella, 19-23 de Julio de 1999*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 2000, pp.485-517.

<sup>3</sup> En todo estudio relacionado con cuestiones económicas es necesario tener totalmente claro el pensamiento económico en la Edad Media. Algunas obras destacadas son: LANGHOLM, O., *Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*, Leiden, 1992; MICHAUD-QUANTIN, P., «La politique monétaire à la Faculté de Théologie de Paris en 1265», *Le Moyen age*, 68 (1962), 137-151. BISSON, T.N., *Conversation of Coinage. Monetary exploitation and its Restraint in France, Catalonia and Aragon, c. 1000-1250 AD*, Oxford, 1979.

toriadores solamente usen las fuentes escritas como forma de aproximación a la historia urbana en la Edad Media.

Aún sabiendo este tipo de limitaciones, que en mi opinión tienen todas las fuentes que provienen de la Edad Media, es recomendable abordarlas para tener una visión más completa de un tema. Por lo tanto, otro de los objetivos de este artículo es presentar de forma muy escueta las posibilidades que este tipo de fuentes aportan a la historia urbana bajo medieval.

La hipótesis principal de la que partimos es que la ceca de Burgos debe plasmar el peso que tiene la ciudad dentro de la red urbana castellana en el siglo XIV y XV. A partir de esta hipótesis, y de forma más específica, surgen otras cuestiones que son muy interesantes: en primer lugar, esta importancia de la ciudad crea un área de influencia y abastecimiento monetario. En segundo lugar, esto debe derivar en una mayor producción monetaria con respecto a las cecas más cercanas. Por último, Burgos creará a través del abastecimiento monetario una serie de relaciones que le permitirán ostentar una mayor preeminencia dentro del sistema urbano castellano.

Para realizar este estudio he recogido todos los tipos monetarios realizados en el reino de Castilla desde Alfonso X hasta los Reyes Católicos<sup>4</sup>. Estos tipos monetarios, en la mayoría de los casos, eran marcados con el símbolo de la ceca de donde procedían. La ceca de Burgos solía utilizar la letra B para identificar sus creaciones<sup>5</sup>, lo que nos facilita la recogida de los datos. Sin embargo, una de nuestras limitaciones ha sido el hallarnos ante un tipo de fuente muy mermada. Por eso, mis conclusiones han tratado de apoyarse, cuando ha sido posible, en otras fuentes y, en cualquier caso, han sido utilizadas con la precaución que requieren.

En todo momento se ha tenido en cuenta que: en primer lugar, las monedas conservadas no son todas las monedas realizadas en los siglos XIII,

---

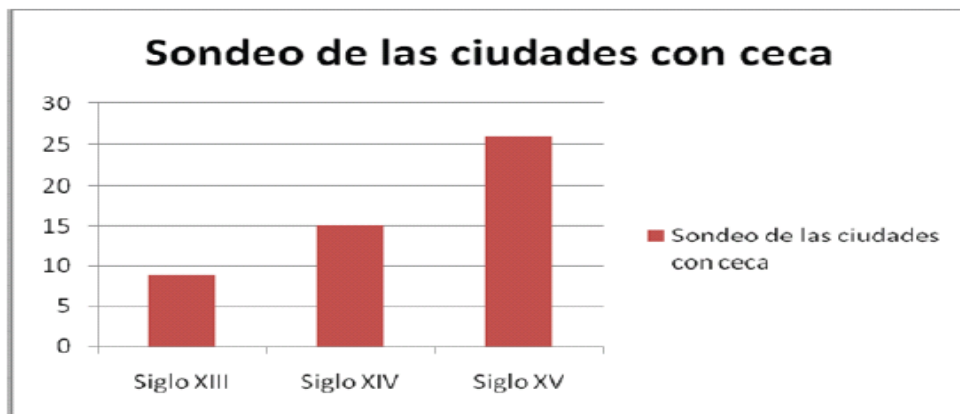
<sup>4</sup> Los catálogos utilizados son: ÁLVAREZ BURGOS, R., *Catálogo de la moneda medieval castellano-leonesa siglos XI al XV*. Vico-Segarra, 1998; RAMÓN BENEDITO, F., *La moneda medieval hispano-cristiana*. F.A.M. 1974; PELLICER i BRU, J., *Ensayadores: las emisiones monetarias hispánicas (siglos XV-XX)*, Asociación numismática española, Madrid, 2010. Este tipo de catálogos solamente registran aquellas monedas conservadas. Hay que tener en cuenta que en Castilla en los siglos anteriores la acuñación de monedas no fue muy destacada.

<sup>5</sup> Para conocer con exactitud cómo las cecas trabajaban los metales se puede consultar las obras de TORRES LÁZARO, J., *Ordenanzas medievales sobre fabricación de moneda en Castilla*, Tesis (inérita), Universidad Complutense de Madrid, 1998, pp.17-22; CÓRDOBA, R., *Ciencia y técnicas monetarias en la España Bajo Medieval*, Madrid, 2010.

XIV y XV y, por lo tanto, los resultados siempre son aproximados. En segundo lugar, no sabemos la cantidad de moneda realizada de cada tipo monetario y, por eso, este tipo de trabajos sólo son útiles si son acompañados por otras fuentes. A pesar de estos problemas se han obtenido una serie de resultados que pueden servir como base para realizar otro tipo de investigaciones y estudios.

## 1. NÚMERO Y EVOLUCIÓN DE LAS CECAS

En primer lugar, hemos sido capaces de constatar el número y evolución de las cecas de la Corona castellana en los siglos XIII, XIV y XV, elemento previo de gran relevancia para evaluar la importancia de la ceca burgalesa<sup>6</sup>. Como podemos comprobar, el número de ciudades con ceca en la Corona de Castilla asciende considerablemente en tres siglos<sup>7</sup>.



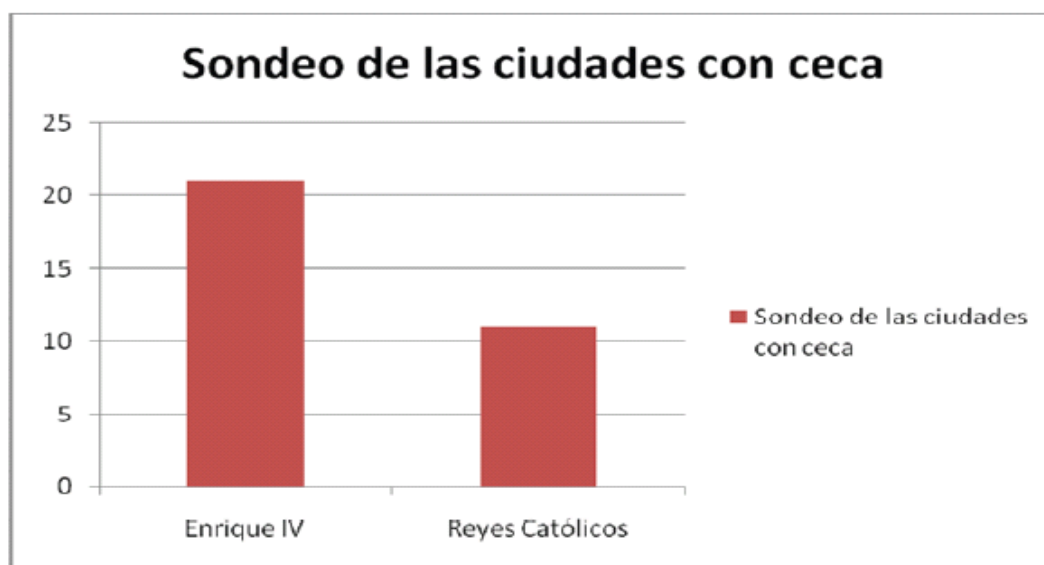
Cuanto más metal había en circulación, más necesidad había de transformarlo en moneda, cambiar la moneda vieja en nueva, y convertir la moneda extranjera en moneda propia. En definitiva, este incremento de las cecas fue debido a la mayor utilización por parte de toda la sociedad de la moneda en las transacciones económicas, en el cobro de rentas, en los cobros de impuestos, etc.

<sup>6</sup> La creación de moneda fue uno de los privilegios más protegidos por los monarcas castellanos, ya que, esto les permitía tener un control más efectivo sobre la economía del Reino. Aunque, como sabemos, la peor de todas las series de devaluaciones europeas en los siglos XIV y XV puede verse en Castilla. Uno de los ejemplos más claros, es que en 1480 el florín florentino podía cambiarse por unos 375 maravedíes castellanos, mientras que en 1350 se cambiaba por 20. En otras palabras, la moneda de cuenta castellana perdió un 95 por ciento del valor que tenía anteriormente. Sin tener en cuenta las devaluaciones continuas, el estudio de las cecas y de la moneda castellana puede ser una vía para aproximarnos a las hipótesis planteadas.

<sup>7</sup> Una obra que sintetiza perfectamente las cecas de este periodo es TORRES LÁZARO, J., «Las casas de moneda en el Reino de Castilla», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Tomo 199, cuaderno 3, 2002, pp.299-330.



En el siglo XIII y XIV el número de cecas va a aumentando. Sin embargo, en el siglo XV se ve una clara reducción de las mismas, sobre todo durante el reinado de los Reyes Católicos. La interpretación de este dato admite muchas respuestas, aunque, si nos queremos aproximar desde el punto de vista de este trabajo la interpretación más lógica, que es la más habitual en el desarrollo histórico en otras regiones europeas, es que al principio ante la demanda de más moneda se responde con más cecas. Posteriormente, una vez llegado a cierto nivel, resulta más fácil gestionar la producción desde menos centros pero de tamaño mucho mayor. Las cecas más pequeñas desaparecen y dan lugar a una acuñación en «fábricas», con una división del trabajo y decenas de trabajadores<sup>8</sup>. Evidentemente, esta evolución es favorecida por una mayor centralización del poder y por una mejora de las vías de comunicación. También, como es lógico, responde a un incremento muy considerable de la utilización de la moneda. Según Julio Torres, las cecas castellanas en un primer momento son muy rudimentarias, nómadas y semiindependientes, y se van transformando en cecas mucho más estables y con un mayor número de trabajadores<sup>9</sup>. Dato que coincide en las fuentes escritas y en los tipos monetarios conservados.



---

<sup>8</sup> En el caso de Burgos el número de monederos es de 397 para 1429, 148 para 1494, 250 para 1495 y 160 para 1497. Estos datos provienen de BARTOLOMÉ, A., y SAINZ VARONA, F.A., *La ceca de Burgos*, Burgos, 1983. Evidentemente, esta cifra no se correspondía con el número de trabajadores efectivos de la Ceca de Burgos, pero este tipo de cargos otorgaban una serie de privilegios, principalmente la exención de impuestos, muy apreciados por ciertos grupos sociales de Burgos.

<sup>9</sup> TORRES, J., «España, cecas medievales y modernas del reino de Castilla. Un repaso bibliográfico», *I luoghi della moneta. Le sedi delle zecche dall'antichità all'età moderna. Atti del convegno internazionale. 22-23 ottobre 1999 Milano*, Milán, 2001, pág. 289

Es en el siglo XV cuando se reduce el número de cecas para concentrar la producción en unas pocas. Sin embargo, esta tónica general cambia en la guerra entre el rey Enrique IV y los partidarios de su hermano Alfonso. Este conflicto creó un caos monetario debido en gran medida a la proliferación de cecas promovidas por el rey y sus contrincantes, fábricas que no estaban controladas desde la Corona y que no cumplían con la proporción de metales establecida<sup>10</sup>.

Por lo tanto, y para finalizar este apartado, se puede afirmar que el número de cecas durante estos tres siglos aumenta. A partir del siglo XV, la cantidad de cecas disminuye y quedan las de mayor importancia y producción.

## 2. TIPOS DE METALES

En segundo lugar es necesario aproximarse al tipo de metales utilizados en la Corona de Castilla. Geográficamente, Castilla estaba situada entre el comercio atlántico y el mediterráneo. En el norte, sobre todo a partir de mediados del siglo XIV y durante todo el siglo XV, el comercio con Flandes permitía el acceso a las minas de plata alemanas y de Centro-Europa. Por el sur, también sobre todo en estas fechas, el comercio con el Magreb, el reino nazarí de Granada y los comerciantes genoveses permitían la entrada de oro de las minas de Sijilmatsa, Tuat, Timbuctú y las fuentes de oro del Sudán<sup>11</sup>.

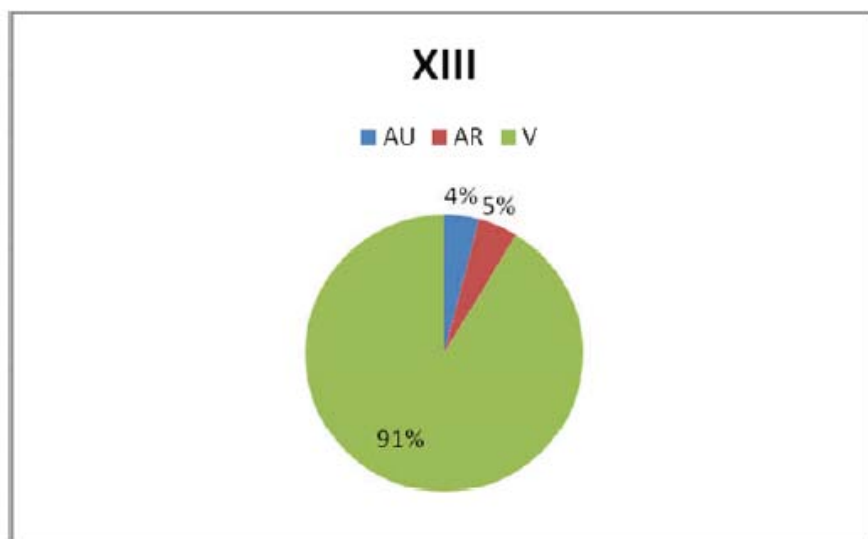
Los tipos monetarios conservados dan una serie de datos muy superficiales, sobre todo para los siglos XIII y XIV. Aun así, en el siglo XIII se puede comprobar que la moneda de vellón es la más abundante. Según Ladero Quesada, las reformas llevadas a cabo por el rey Alfonso X dieron a la moneda de vellón un gran protagonismo debido a los gastos de la Corona durante su reinado y, sin duda, por las exigencias monetarias al aumento el volumen comercial de Castilla<sup>12</sup>. Protagonismo que no perderá en estos tres siglos.

---

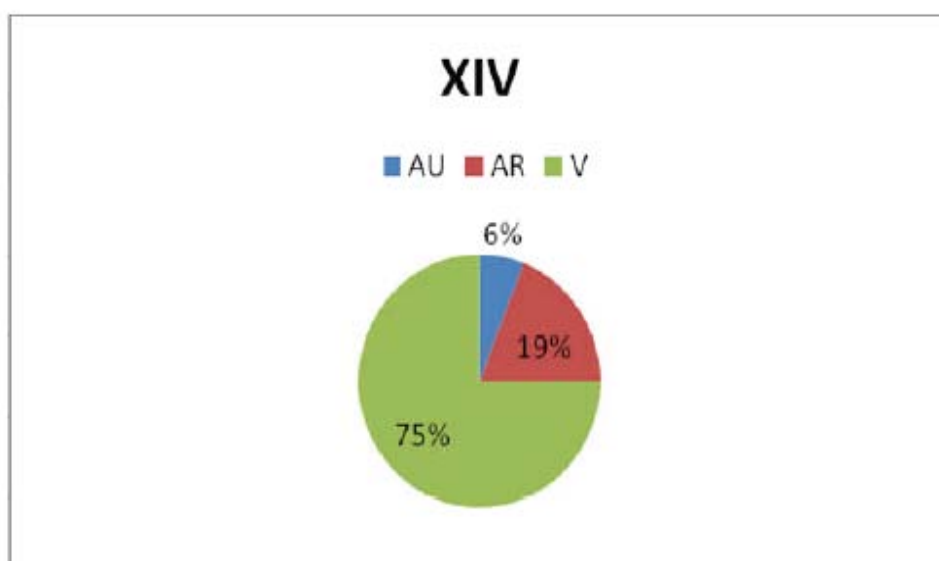
<sup>10</sup> Sin duda, los datos aportados por los tipos monetarios resultan muy fidedignos ya que coinciden con los estudios realizados a través de las fuentes escritas.

<sup>11</sup> MACKAY, A., *Moneda, precios y política en la Castilla del siglo XV*, Universidad de Granada, Granada, 2006, p. 46.

<sup>12</sup> LADERO QUESADA, M.Á., «Monedas y políticas monetarias en la Corona de Castilla (siglos XIII al XV)», *XXVI Semana de Estudios Medievales, Estella, 19-23 de Julio de 1999*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 2000, p.145.



El siglo XIV muestra una utilización mayor de la moneda de plata, debido en gran medida al aumento de las transacciones económicas, tanto internas como externas, de la Corona Castellana.



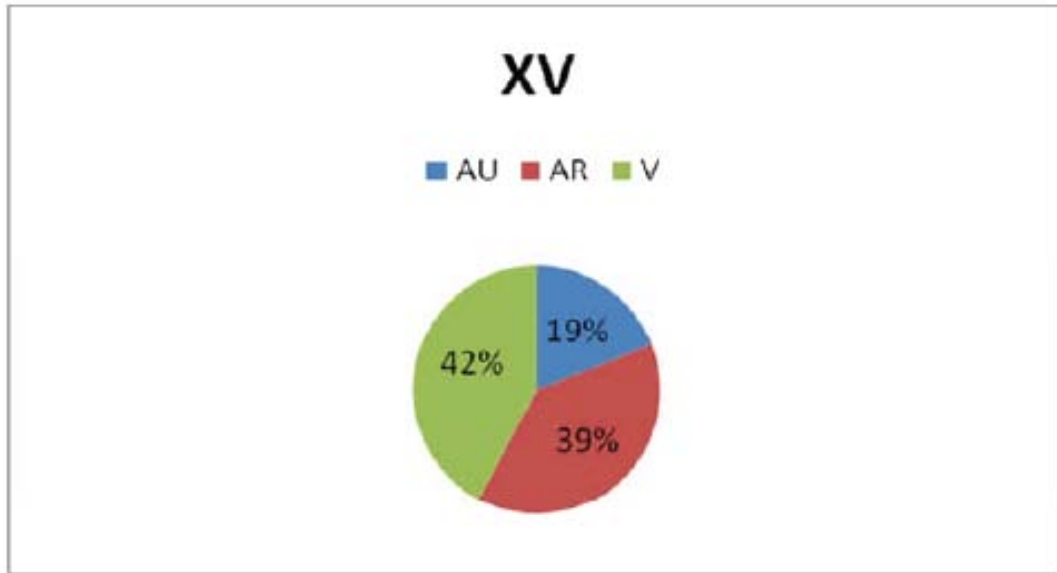
Cuanto más complejo se hace el sistema económico, más necesidad se tiene de crear moneda de calidad.

El siglo XV muestra una realidad completamente diferente a la que mostraba en su estudio John Day sobre la escasez de los metales «preciosos» a finales del siglo XIV y comienzos del XV<sup>13</sup>. Tanto la moneda de plata como la de oro crecen de forma extraordinaria y rebajan el papel de la moneda de

---

<sup>1313</sup> DAY, J., «The Great Bullion Famine of the Fifteenth Century», *Past and Present*, 79 (1987), 3-54.

vellón de los siglos anteriores. Castilla, como afirma Angus Mackay, es un caso excepcional dentro del contexto europeo ya que la escasez de plata se paliaba con la abundancia de oro proveniente del norte de África<sup>14</sup>.



En todo momento, hay que tener presente el contexto económico en el que nos movemos. Ya que el siglo XV fue, sin duda, un periodo de un incremento del comercio exterior castellano a todos los niveles. Por lo tanto, no es de extrañar, que las exigencias del mercado internacional impongan un tipo monetario de calidad, factor de vital importancia en ciudades tan expuestas al comercio europeo como Burgos. En consecuencia, este incremento exigirá a los reyes y a las ciudades del sistema urbano de Castilla crear una moneda acorde a las nuevas circunstancias.

Otro factor a tener en cuenta es la vinculación social de cada tipo de moneda. Las de oro eran utilizadas en los grandes centros urbanos y mercantiles. La moneda de plata, por su parte, era mucho más importante en la vida cotidiana y era apta para los principales pagos de la vida diaria: salarios, rentas, impuestos. En el nivel inferior debía haber existido, al menos en las ciudades, una abundante oferta de moneda de vellón para uso diario, pues cada día las personas tenían que comprar pequeñas cantidades de pan, carne, vino...<sup>15</sup>

Que una ceca no produjese moneda de oro y plata no significa que en la zona no se utilizase estos tipos de moneda. La circulación monetaria era muy amplia y las cecas que producían moneda de plata y oro surtían al resto

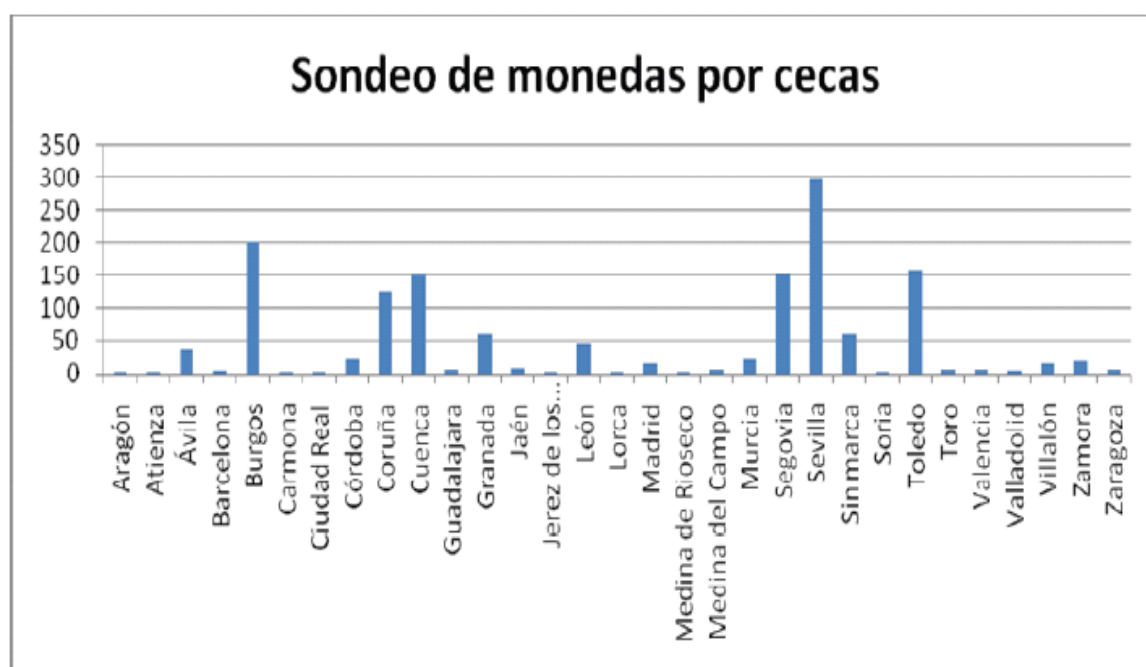
<sup>14</sup> MACKAY, A., *Moneda, precios y política en Castilla*, p.48

<sup>15</sup> SPUFFORD, P., *Dinero y moneda*, p. 103

de ciudades. Por eso, es un elemento más para comprobar el poder de distribución de la ciudad de Burgos dentro del sistema castellano. La ciudad del Arlanzón está situada en una zona donde confluyen las principales rutas mercantiles de la Corona de Castilla, esto le permitirá ser un núcleo poblacional con una centralidad dentro del sistema muy elevada. Por lo tanto no es de extrañar que su ceca sea, durante todo el periodo estudiado, un referente de producción de moneda de calidad para todo el reino.

### 3. EVOLUCIÓN DE LAS CECAS CASTELLANAS

Otro aspecto a tratar es el rango o jerarquía de las diferentes cecas. Incluso, si comparamos los centros productores más importantes se ve que no todos acuñaban la misma cantidad y los mismos tipos monetarios.



Haciendo un sondeo de la cantidad de moneda, sin tener en cuenta el material con el que está hecha, se ve que hay unas cecas que sobrepasan en importancia a otras: Sevilla, Burgos, Toledo, Segovia, Cuenca, la Coruña.<sup>16</sup>

Pasando de lo general a lo particular, la aproximación a través del tipo de moneda que realiza cada ceca es más rico y esclarecedor<sup>17</sup>. En el siglo

<sup>16</sup> En el siglo XV, la ceca de La Coruña tenía 5-6 hornos, Burgos de 7 a 9 hornos, Toledo 9 hornos y Sevilla 12 hornos. Datos de Angus MacKay en su obra ya citada de *Moneda, Precios y Políticas en la Castilla del siglo XV*. p. 45.

<sup>17</sup> Los estudios sobre las diferentes cecas castellanas en la Edad Media y Moderna son abundantes. Por poner algunos ejemplos: ALMONACID, J.A. «Cuenca, su última casa de la

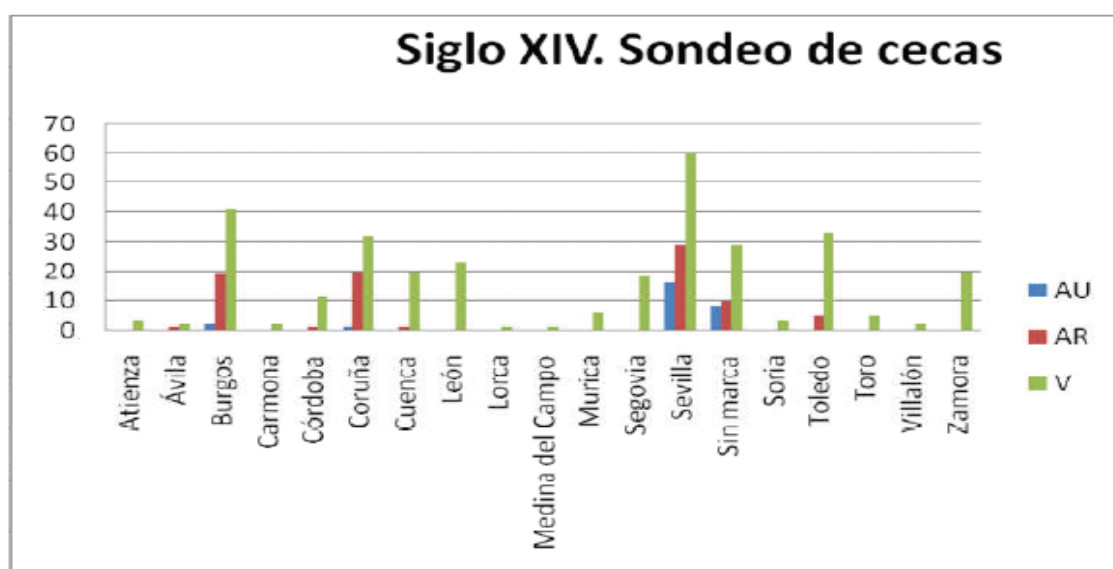
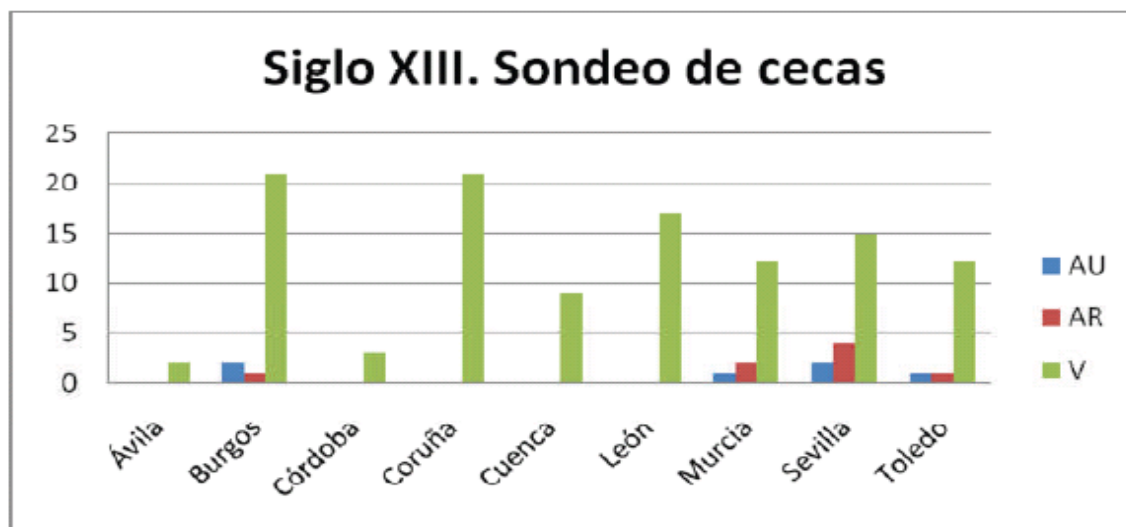
XIII el número de cecas era muy pequeño. La acuñación mayoritaria se hace de vellón, pero hay cuatro cecas que destacan por la calidad de la moneda: Burgos, Sevilla, Murcia y Toledo. Estas ciudades eran de un peso económico y político muy elevado, por eso, era necesaria la utilización de moneda de calidad. Mientras que el resto de cecas sólo realizan moneda de vellón, es decir, moneda de uso diario.

También podemos observar que en el sur hay más demanda de plata y oro, posiblemente para hacer frente a la moneda de oro musulmana y al comercio en el Mediterráneo, en el que se utilizaba moneda de alta calidad. Por el contrario, en el norte tiene menos peso este tipo de moneda, excepto en Burgos, centro neurálgico de la economía con el norte de Europa y con el interior de Castilla. En Toledo sucede lo mismo, las vías norte y sur pasan irremediabilmente por esta ciudad exigiendo a este tipo de núcleos poblacionales un mayor protagonismo en todos los aspectos. El factor económico es el más visible, pero hay que tener en cuenta muchos otros: peso político, mayor o menor relación con la Corte, posición dentro del sistema... Uno de los más destacados, desde mi punto de vista, es la centralidad y el poder de distribución de estos núcleos poblacionales: su posición dentro de las vías de comunicación y su preeminencia dentro de la red urbana permiten una comprensión mejor de todos los aspectos tratados. Burgos, debido a su centralidad dentro del sistema urbano debe abastecer a un área dentro del reino de Castilla mucho mayor que otros centros urbanos. Ya en el siglo XIII, Burgos, según los datos, es un centro distribuidor de moneda de toda la zona norte de Castilla.

En el siglo XIV la oferta y la demanda monetaria aumentan considerablemente. Aunque, como se puede observar, sigue siendo Burgos, Sevilla y Toledo junto con la Coruña las cecas más destacadas, ya que son las que crean moneda de calidad para todo el reino de Castilla. El resto, únicamente, hace moneda de vellón para la vida diaria de la ciudad y del medio rural más cercano.

---

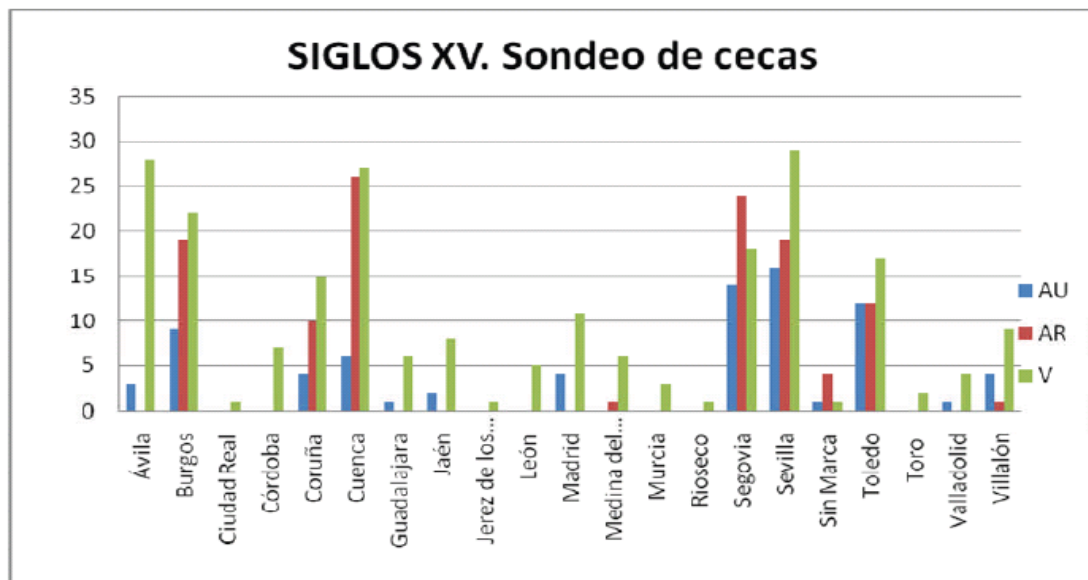
moneda. Reflexiones sobre sus prosteras acuñaciones y clausura definitiva», *Gaceta Numismática*, 134, pp.45-56. BARTOLOMÉ A., SÁINZ VARONA F.A., *La ceca de Burgos*, Burgos, 1983. CATALINA, R., *La antigua ceca de Madrid, Aproximación a su historia*, Madrid, 1980. ESPIAU EIZAGUIRRE M., *La casa de la moneda de Sevilla y su entorno, Historia y morfología*, Sevilla, 1991. GARZÓN. M., *La Real Casa de la Moneda de Granada*, Granada, 1970. HERRERO, M., «El ingenio de Acuñar Moneda en Segovia: nuevas aportaciones documentales», *Estudios segovianos*, 94, 1996, pp.289-415. MARTÍN PEÑATO, M<sup>a</sup>,J., *La Casa de la Moneda de Toledo*, Toledo, 1991. MURO, J., *Casa Real de Moneda de la Coruña. Noticias acerca de este antiguo establecimiento y de sus acuñaciones*, Madrid, 1888. PÉREZ GARCÍA, M<sup>a</sup>., *La Real Fábrica de Moneda de Valladolid a través de sus registros contables*, Valladolid, 1990.



En el siglo XV es cuando se dispara por completo el número de cecas. Aunque como hemos apuntado, los Reyes Católicos centralizaron la creación de moneda en unas pocas. A lo largo de los tres siglos analizados vemos como algunas cecas son eliminadas y, sin embargo, otras que anteriormente no tenían importancia o no existían crecen de forma considerable. Los ejemplos más destacados son Segovia, Cuenca, la Coruña.

Este crecimiento de las cecas está muy unido a la importancia económica, política y estratégica de los centros productores. Según Ladero Quesada, las acuñaciones hechas en Sevilla son mucho más abundantes, tanto en oro como en plata, que el resto de las cecas de la Corona castellana. Burgos y Toledo ocuparían la segunda y la tercera posición, dedicándose sobre todo a la creación de monedas de plata. Por otro lado, Segovia que era

una ceca de nueva creación acuñaba masivamente monedas de oro, posiblemente porque la propia Corona proveía a esta ceca de oro al ser la Corte del Reino<sup>18</sup>. También hay que destacar la importancia de Cuenca, por el comercio con Valencia, y la Coruña. Los datos aportados por las fuentes escritas, por lo tanto, coinciden perfectamente con los resultados obtenidos por el recuento de los tipos monetarios.



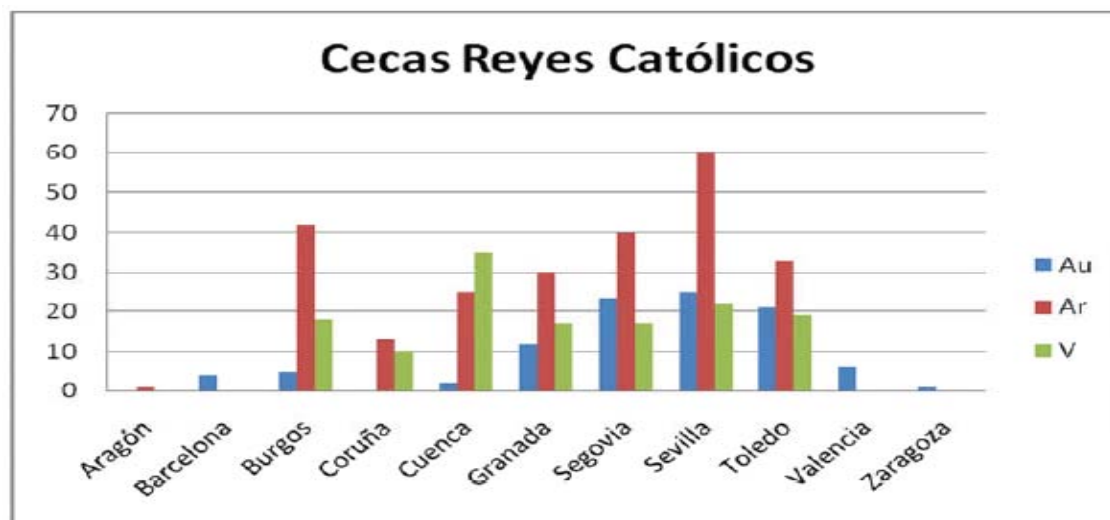
Este siglo será un periodo de crecimiento económico en Castilla, la utilización de la moneda es intensa, tanto en el mundo rural como en el mundo urbano. La moneda de vellón no cubre las necesidades cotidianas y, por lo tanto, el número de cecas que crean moneda de calidad aumenta.

Sin embargo, en el reinado de los Reyes Católicos la situación cambia de forma sorprendente, como ya hemos apuntado<sup>19</sup>. Las cecas que sobreviven son las que más relevancia tienen dentro del sistema. Por lo tanto, son las encargadas de suministrar al Reino y a los centros urbanos con un mayor nivel comercial. Este tipo de relaciones y flujos creados entre nodos es lo que determinará el área de influencia de los diferentes centros urbanos con ceca.

<sup>18</sup> LADERO QUESADA, M.Á., *La Hacienda Real de Castilla 1369-1504*, Real Academia de la Historia, Madrid, 2009, p. 556.

<sup>19</sup> Una obra que sintetiza este reinado y que muestra la influencia posterior del reinado de los Reyes Católicos en materia monetaria es: SANTIAGO FERNÁNDEZ, J., *Trascendencia de la política monetaria de los Reyes Católicos en la España Moderna*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2004.





Este sondeo de tipos monetarios y de cecas muestra a lo largo de los siglos estudiados como Burgos es una de las ciudades, según la fuente utilizada, con más peso dentro del sistema urbano castellano. Por lo tanto, su área de influencia debe estar en consonancia con su jerarquía dentro de la red urbana castellana<sup>20</sup>.

### 3.1. Burgos en la zona norte

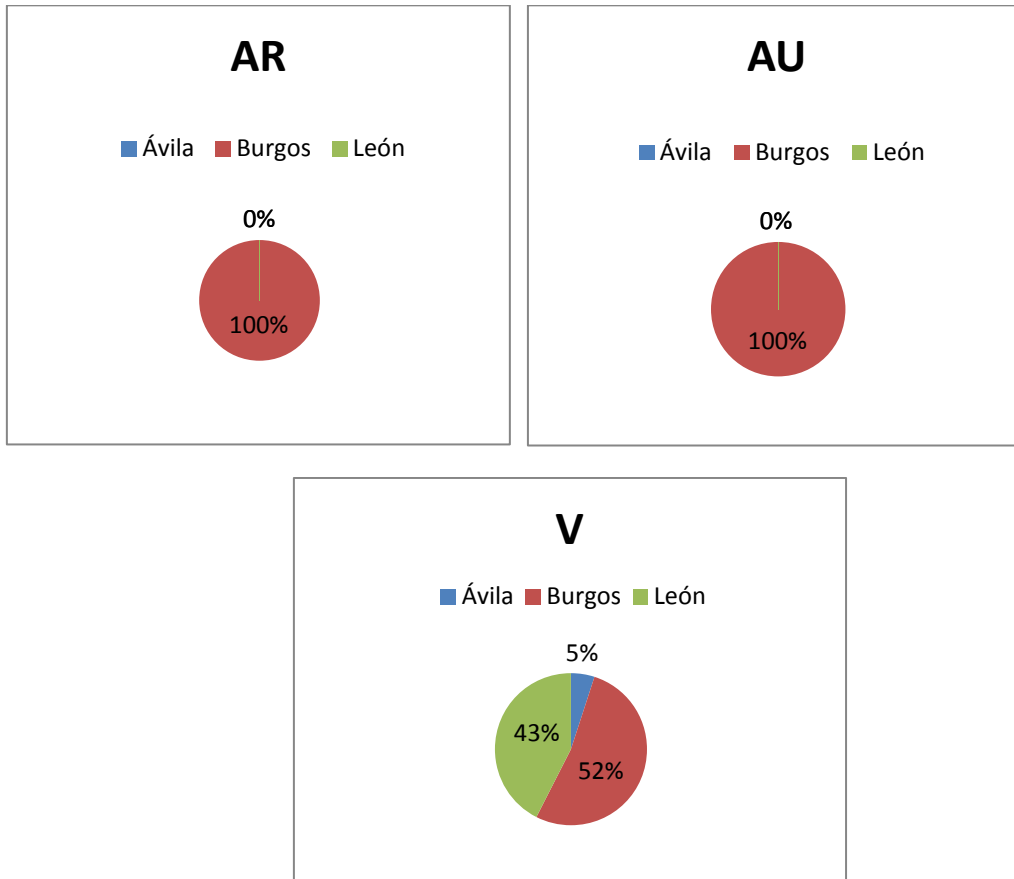
Siendo mucho más incisivo en el estudio, se puede concretar mucho más el área de acción de la ciudad de Burgos. Las fuentes escritas describen claramente que la Cabeza de Castilla crea un área de influencia que coincide, más o menos, con el área norte del reino de Castilla<sup>21</sup>. En este caso, el estudio de su ceca debería de dar unos resultados muy parecidos o similares.

En primer lugar, a la vista de los datos expuestos en la parte inferior se empieza a apuntar ya unas conclusiones especialmente relevantes. En el siglo XIII, Burgos demuestra una exclusiva preeminencia en un área que incluye la actual Castilla y León y el Cantábrico. Podemos afirmar que monopoliza la creación de moneda de calidad, mientras que también es la que más moneda de vellón crea de toda la región. El peso de Burgos en este si-

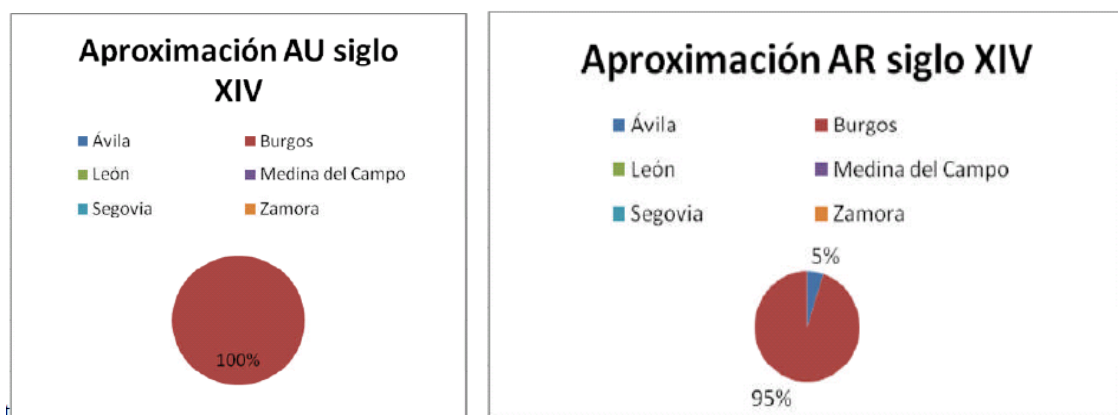
<sup>20</sup> Para determinar el área de influencia es necesario tener en cuenta muchos otros datos. Evidentemente, la utilización de los tipos monetarios no determina tal área, pero sí sirve para completar los datos obtenidos en las fuentes escritas.

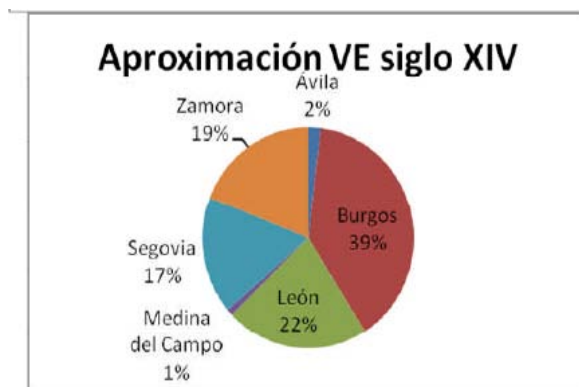
<sup>21</sup> La bibliografía sobre Burgos es muy extensa, algunos de los ejemplos más destacados son: BONACHÍA HERNANDO, J.A., *El Señorío de Burgos durante la Baja Edad Media (1255-1508)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1988. Del mismo autor: *El Concejo de Burgos en la Baja Edad Media (1345-1426)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1978. CASADO ALONSO, H., *Señores, mercaderes, campesinos: la comarca de Burgos a fines de la Edad Media*, Valladolid, 1987. GUERRERO NAVARRETE, Y., *Organización y gobierno en Burgos durante el reinado de Enrique IV de Castilla, 1453-1476*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1986.

glo, no sólo en la zona norte, sino en todo el reino es muy importante. Por lo tanto, las cecas muestran una realidad que se asemeja a lo que las fuentes escritas dicen de la ciudad en este periodo.

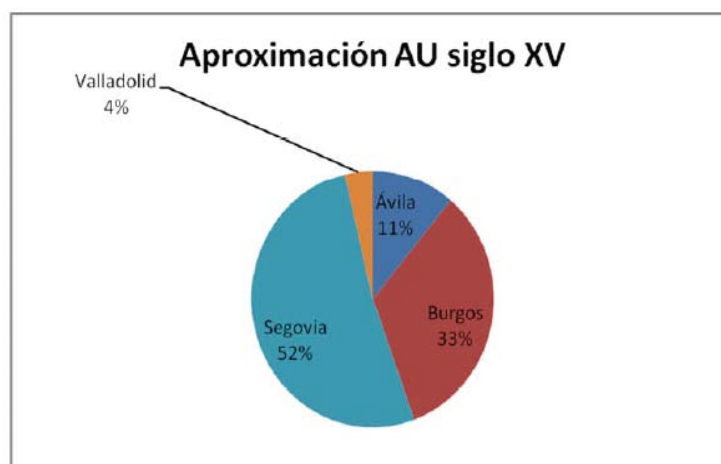


En el siglo XIV, la ceca de Burgos sigue con una preeminencia total en toda la región. La moneda de oro es monopolio de la Cabeza de Castilla, mientras que la de plata sigue estando mayoritariamente realizada en la ceca de la ciudad. La moneda de vellón, por el contrario, es realizada en todas las cecas de la región, aunque Burgos sigue acuñando más moneda de vellón que el resto.



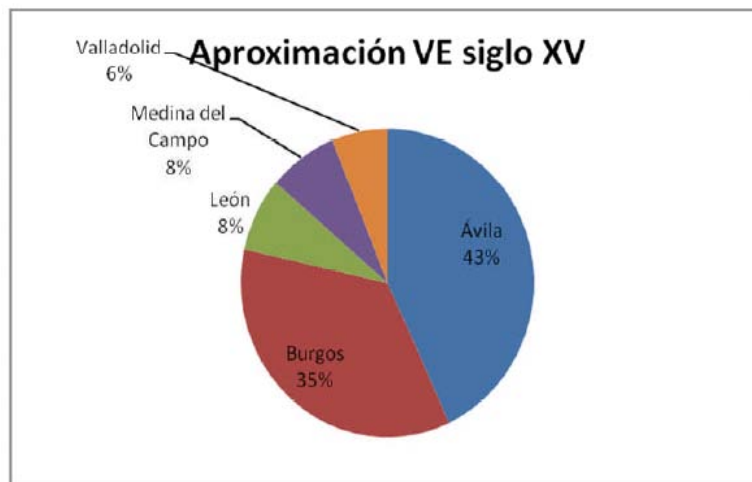
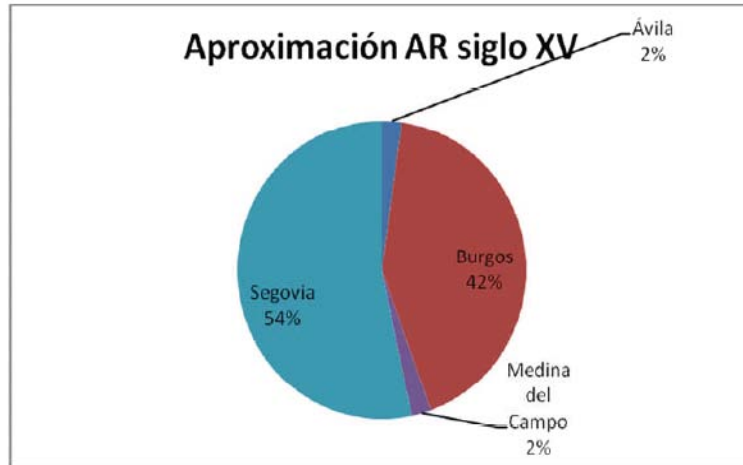


El siglo XV es muy interesante, ya que las monedas de calidad eran realizadas por numerosas cecas. La complejidad económica del reino es evidente y la utilización de monedas es muy elevada en todas las regiones de la Corona castellana. El caso segoviano es el más impresionante, ya que pasa de tener una ceca de poco peso, a en el siglo XV, adquirir un protagonismo, con los datos que conservamos, igual o mayor al de la ceca de Burgos. Los testimonios son reveladores, ya que será la ceca segoviana la que más producción de moneda de oro tenga, mientras que en moneda de plata estarán muy equilibradas. Con esto no pretendo afirmar que Segovia tenga más poder o influencia económica que Burgos, pero su ceca muestra una mayor actividad que en los siglos anteriores<sup>22</sup>. Posiblemente, la ciudad de Segovia al recibir el privilegio real de ser sede de la monarquía durante buena parte del siglo XV tenga la necesidad y el privilegio de crear unos tipos monetarios de calidad. Por lo tanto, hay que tener en cuenta muchos factores para comprender la dinámica productiva de las diferentes cecas del reino.



---

<sup>22</sup> Sin duda, estos datos no muestran la realidad del momento. La ciudad de Burgos es en el siglo XV cuando más actividad económica tiene y, por lo tanto, mayor y más intensas son las relaciones que conforman su área de influencia dentro del sistema urbano castellano.



#### 4. CONCLUSIONES

En conclusión, podemos afirmar que las cecas son un buen termómetro del peso económico y político de una determinada ciudad dentro de un reino. La ciudad de Burgos es considerada, en las fuentes escritas, como uno de los centros de mayor importancia de la Corona de Castilla. La ceca burgalesa muestra en todo momento este hecho, siendo una forma muy eficaz de acercarnos a esta realidad política y económica.

A pesar de la aproximación del estudio se puede afirmar que la ceca de Burgos creó un área de influencia más o menos grande, imponiendo, debido a su poder, unos usos monetarios que emanaban de la propia ciudad. Estos vínculos, según la documentación escrita, concuerdan perfectamente

con la zona norte del reino de Castilla, hipótesis confirmada y reafirmada por los tipos monetarios encontrados.

Esta influencia, como queda también demostrado en el estudio, se realizaba a través de una acuñación muy elevada de moneda, tanto en cantidad como en calidad. Sin duda, el número total de monedas conservadas da un protagonismo excepcional a las acuñaciones de la ciudad del Arlanzón, elemento este a tener en cuenta para futuros estudios.

Finalmente, Burgos irradiaba sus flujos y vínculos en el sistema a través de su ceca. Este hecho fundamental permitió, junto con otros mecanismos, dominar los usos monetarios. Monedas que servían para la compra y venta de la mayoría de los productos que entraban y salían por el norte de Castilla.



# NORMAS DE PRESENTACIÓN DE ORIGINALES Y DE EDICIÓN

## 1. NORMAS DE PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

1. Los originales tendrán una extensión no superior a 30 páginas Din A-4, a espacio y medio y tipo de letra *Times 12* o equivalente, con márgenes de 3 cm. (superior e izquierdo) y 2 cm. (derecho e inferior), y se entregarán en formato de tratamiento de texto MS Word o similar, mediante remisión por correo electrónico a [master.emh@uam.es](mailto:master.emh@uam.es).
2. A las 30 páginas podrán sumarse hasta 10 de apéndices: ilustraciones, gráficos, mapas, documentos, etc. Las imágenes deberán entregarse aparte del texto, con indicación expresa del lugar que deben ocupar en aquel si así fuese necesario.
3. Los originales se harán acompañar del título en español e inglés y sendos resúmenes de no más de 10 líneas en ambos idiomas, con sus correspondientes palabras claves.
4. Cuando los textos estén divididos en capítulos o epígrafes, todas las subdivisiones deben ser indicadas numéricamente (1, 1.1., 1.2., 1.3., 2, 2.1., 2.2...). Los sucesivos niveles de título se escribirán en 1. VERSALITAS, 1.1 **negritas** y 1.1.1 *cursivas*. En la medida de lo posible deberán evitarse subdivisiones inferiores a estas.
5. Las citas de más de tres líneas deben escribirse en párrafo aparte, con un cuerpo de letra 11 y con un margen izquierdo desplazado al interior en 1,5 cm.
6. Se usarán las rayas o guiones largos (—) en lugar de los guiones (-) para introducir puntos de un esquema o acotar frases, y el original no presentará separación de palabras mediante guiones. En el uso de comillas, y de acuerdo con el *Diccionario de dudas* de la RAE se preferirán las angulares (« ») a las verticales dobles (" "), y las dobles a las sencillas (' '), y se emplearán por ese orden en caso de que deban utilizarse unas dentro de otras.
7. Las referencias a notas al pie de página dentro del texto se colocarán, en su caso, antes del signo de puntuación que cierre la frase anotada.
8. El sistema de notas —siempre a pie de página— se ajusta al adoptado por la *Sociedad Española de Estudios Medievales* en todas sus publicaciones:
  - 8.1. *Referencias a libros:*
    - a) Apellidos (en versalita) y nombre (abreviado) del autor
    - b) Título en cursiva
    - c) Editorial
    - d) Lugar de publicación

- e) Año de edición
- f) Edición utilizada (ej.: 2ª ed.)
- g) Número de volumen o tomo en cifra arábica, tras la abreviatura t. o vol. según corresponda
- h) Página o páginas citadas, tras la abreviatura p. o pp. según corresponda
- i) Todos los datos deben separarse entre sí por una coma

*8.2. Referencias a artículos de revistas y publicaciones periódicas*

- a) Apellidos (en versalita) y nombre (abreviado) del autor
- b) Título del artículo entre comillas angulares (« »)
- c) Nombre de la revista o publicación periódica en cursiva
- d) Número del volumen en cifras arábicas
- e) Año de publicación entre paréntesis
- f) Página o páginas citadas tras la abreviatura p. o pp. según corresponda
- g) Todos los datos deben separarse entre sí por una coma
- h) En el caso de ediciones consultadas en red se añadirá además la dirección telemática y la fecha de consulta.

*8.3. Referencias a capítulos de obras colectivas*

- a) Apellidos (en versalita) y nombre (abreviado) del autor
- b) Título del artículo entre comillas angulares (« »)
- c) Título del libro en cursiva
- d) Nombre y apellidos del editor del libro, seguido de la abreviatura que corresponda: dir./dirs., ed./eds., coord./coords. Según conste como director/es, editor/es o coordinador/es
- e) Editorial
- f) Lugar de publicación
- g) Año de edición
- h) Edición utilizada (ej.: 2ª ed.)
- i) Número de volumen o tomo en cifra arábica, tras la abreviatura t. o vol. según corresponda
- j) Página o páginas citadas, tras la abreviatura p. o pp. según corresponda
- k) Todos los datos deben separarse entre sí por una coma

*8.4. Referencias a ediciones de textos*

- a) Apellidos (en versalita) y nombre (abreviado) del autor, si consta
- b) Título en cursiva
- c) Nombre y apellidos del editor científico, precedido de la abreviatura ed.
- d) Editorial
- e) Lugar de publicación
- f) Año de edición
- g) Edición utilizada (ej.: 2ª ed.)
- h) Número de volumen o tomo en cifra arábica, tras la abreviatura t. o vol. según corresponda



- i) Página o páginas citadas, tras la abreviatura p. o pp. según corresponda
- j) Todos los datos deben separarse entre sí por una coma

8.5. *Referencias a sitios web*

- a) Nombre y apellidos (en versalitas) del autor
- b) Título del artículo entre comillas
- c) Título de la página web en cursiva
- d) Fecha de publicación
- e) Institución asociada
- f) Fecha de consulta
- g) Dirección telemática
- k) Todos los datos deben separarse entre sí por una coma

8.6. *Citas repetidas*

- a) Apellidos (en versalita) y nombre (abreviado) del autor
- b) Palabras iniciales del artículo entre comillas o del título del libro en cursiva, según proceda
- c) Indicación del volumen o tomo si procede tras las abreviaturas vol. o t., y de la página o páginas tras las abreviaturas p. o pp.
- d) Los datos se separarán entre sí mediante comas

## 2. CONTROL DE CALIDAD

Una vez recibido y revisado en primera instancia por el Consejo de Redacción de *Estudios Medievales Hispánicos*, el original será remitido a dos expertos ajenos al Consejo de Redacción y, al menos uno de ellos, al profesorado del MUEMH. De acuerdo con su valoración, los trabajos podrán ser aceptados, rechazados o devueltos a sus autores para revisión a partir de las consideraciones científicas emitidas. En la edición se hará constar la fecha de recepción del texto por el Consejo de Redacción y la de aceptación definitiva del original, una vez introducidas, en su caso, las oportunas modificaciones y aceptadas éstas como suficientes para que se apruebe la publicación.