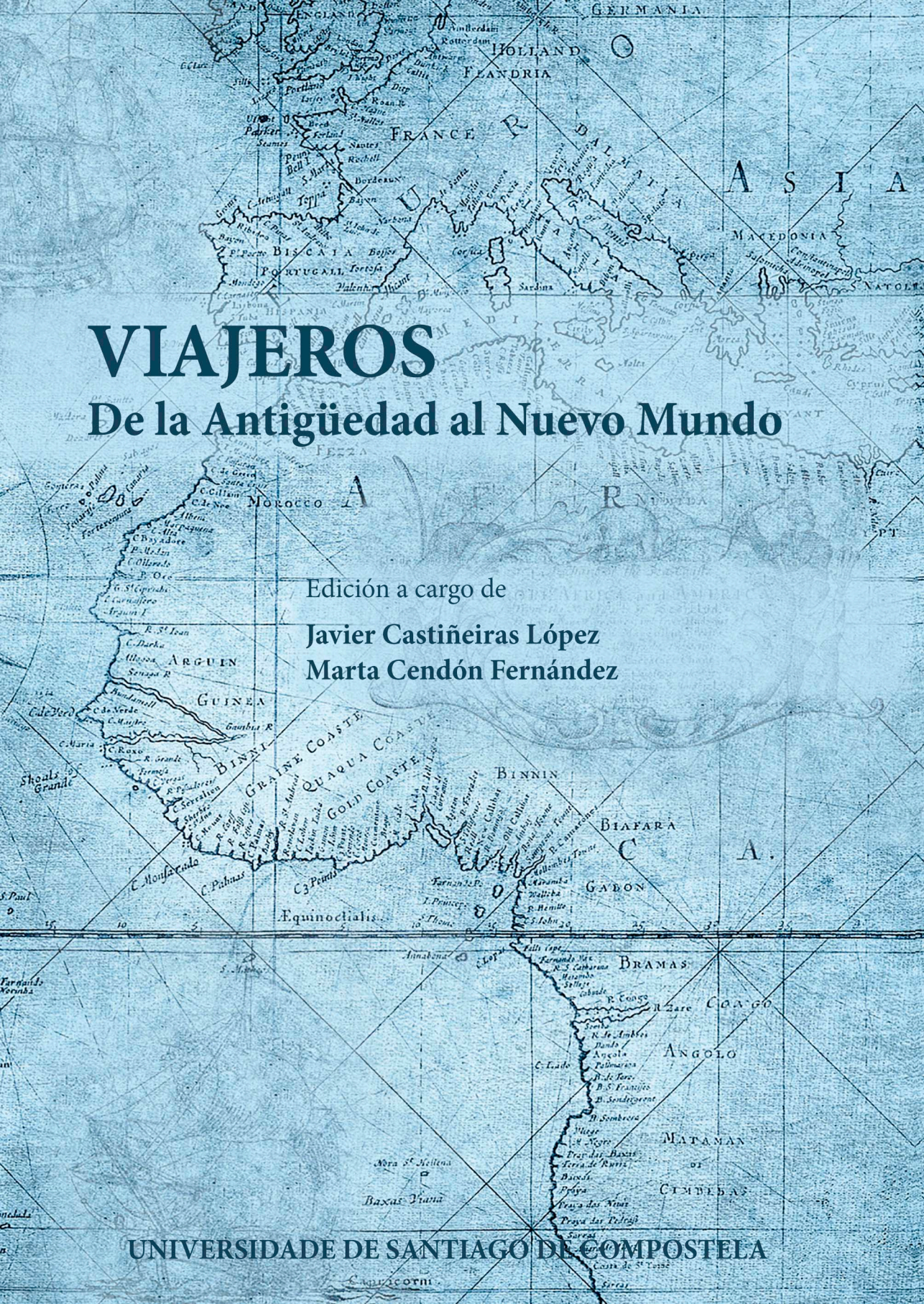




VIAJEROS

De la Antigüedad al Nuevo Mundo

Edición a cargo de
Javier Castiñeiras López
Marta Cendón Fernández

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

VIAJEROS
De la Antigüedad al Nuevo Mundo

VIAJEROS

De la Antigüedad al Nuevo Mundo

EDICIÓN A CARGO DE
Javier Castiñeiras López
Marta Cendón Fernández

CON LA COLABORACIÓN DE
Natalia Conde Cid
Israel Sanmartín Barros

2021
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA



Esta obra atópase baixo unha licenza internacional Creative Commons BY-NC-ND

4.0. Calquera forma de reprodución, distribución, comunicación pública ou transformación desta obra non incluída na licenza Creative Commons BY-NC-ND

4.0 só pode ser realizada coa autorización expresa dos titulares, salvo excepción prevista pola lei. Pode acceder Vde. ao texto completo da licenza nesta ligazón:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.gl>

Todos os estudos incluídos neste libro, así como a publicación no seu conxunto, foron sometidos a un proceso de avaliación por pares. A edición foi financiada pola Rede de Estudos Medievais Interdisciplinares, cos fondos obtidos na convocatoria pública da Consellería de Educación e Ordenación Universitaria - Xunta de Galicia: Programa de consolidación e estruturación de unidades de investigación competitivas do SUG (modalidade de redes), ED431D- R2016/004.

© Universidade de Santiago de Compostela, 2021

Deseño e maquetación

Tania Sanmartín

Imprenta Universitaria

Edita

Edicións USC

Campus Vida

15782 Santiago de Compostela

www.usc.gal/publicacions

DOI: <https://dx.doi.org/10.15304/op.2026.1327>

Fotografía: M. Dolores Barral Rivadulla



IN MEMORIAM ANA MARÍA DOMÍNGUEZ FERRO
Por tantos viajes compartidos

El mundo es un libro y aquellos que no viajan solo leen una página.

San Agustín

ÍNDICE

1.- VIAJE Y TERRITORIO EN LA EDAD MEDIA

- Mariña Bermúdez Beloso:** As viaxes interiores: as relacións entre territorios galegos na época medieval..... 21
- Ana Paula Leite:** «... *Que hy prestes estaua como home caminhante con seu daardo na maõ...*». Implicaciones de una movilidad obligada en un dominio que cruza fronteras (siglos XII a XV)..... 37
- Bruno Tadeu Salles:** Perceber o espaço, manter a propriedade, definir o território: diálogos entre a História Medieval e o Direito Agrário. 51

2.- PODER EN RUTA

- M^a Concepción López:** Ulises, Eneas, y Odoario. El relato del héroe: memoria histórica y épica literaria del viajero..... 71
- Santiago López/Santiago Gutiérrez:** Fernando I, peregrino a Santiago: fortuna literaria de un episodio controvertido..... 89
- Ronhinson Penha:** A imagem de Carlos Magno na Crônica Pseudo-Turpin: Viagens e propagação de heróis francos na Península Ibérica..... 107
- Giordano Viçose:** *Viagem Sacra*: Gelmírez e a busca de reliquias..... 115
- Adriana Vidotte:** Viajar para governar: os deslocamentos de Isabel, a Católica (1474-1504). 127

3.- UNA RELIGIÓN QUE TRANSITA

- Mari Luz Ríos/Juan Coira:** El viaje como prueba. Caminos de santidad en la Edad Media peninsular..... 147
- Javier Castiñeiras López:** Un viaje de ida y vuelta: los trabajos escultóricos en Braga y Mondoñedo durante los albores del románico..... 161
- Rafael Fandiño Fuentes:** «Caput argenteum»: dos identidades, una realidad. 177
- Fabiana Oliveira:** A educação da criança no século XIII. 193
- Francisco Javier Pérez Rodríguez:** Los caminos de la Observancia: la difusión de la reforma de San Benito de Valladolid en el siglo XV. 207
- Adailson Rui:** São Tiago, um viajante do Antigo para o Novo Mundo. 233
- Bruno Hermes de O. Santos/ Carlos Tadeu Siepierski:** O corpo nos exercícios espirituais. Notas sobre a pessoa jesuítica no século XVI. 253

4.- ITINERANCIA DE MODELOS

Claudio Carlán: Caminos de la economía romana: las monedas del Museo Histórico Nacional y la Península Ibérica en la Antigüedad Tardía.....	273
Manuel Aneiros Loureiro: La imagen del jinete del caballo blanco en el Codex Urgellensis: un modelo iconográfico que llega de Oriente.	285
Helena Bermúdez Sabel: Trobadores de corte en corte: visualización dos centros culturais ibéricos tardomedievais	295
María Novoa Fernández: Viajando en la Edad Media: cuando Compostela y Belén se encuentran en un mismo camino.....	309
Sara Carreño López: El viaje de imágenes por mar y la legitimación de su culto: el caso del Santo Cristo de Ourense.	319
Mónica Rey Cabezudo: La representación del tocado de cornes, del Ducado de Borgoña a Galicia.	331
Alicia Padín Buceta: El alabastro de La Trinidad de Vilanova de Arousa.	347
M. Dolores Barral Rivadulla: Revisitando la catedral medieval de Lugo.	357

5.- CONOCER UN MUNDO NUEVO

Estela Estévez Benítez: Los pueblos monstruosos: la visión de Occidente de los pueblos del Este.....	377
Francesca Ferroni: <i>Erec s'an va, sa fame an moinne, Ne set ou, mes en aventure</i> (vv. 2778-9): el viaje de Erec y Enide en el <i>roman</i> de Chrétien de Troyes.....	387
M^a Gloria de Antonio Rubio: Galicia como receptora y emisora de viajeros judíos y conversos (S. XV-XVII).	401
Begoña Fernández Rodríguez: Los ecos del descubrimiento de América y las memorias de un viaje: imágenes y monumentos para la creación de una identidad en Galicia.....	419
Alisson Eugenio: Narrativas sobre os povos conquistados e suas condições de vida no Novo Mundo.	439
Trinidad Fernández: Amerigo Vespucci y Girolamo Benzoni, dos italianos en el Nuevo Mundo.....	455
Luis Alexandre Cerveira/Sandro Cerveira: Um conceito desembarca na América. O Levante «Comunero» contra Cabeza de Vaca.	469

Fernanda Aparecida/Katia Rodrigues: Un viaje por el pasado: Malinche,
de Laura Esquivel 483

Ana Rita Gonçalves Soares: Sobre viajes y castillos: la recreación contem-
poránea de la realidad medieval..... 493

6.- HACIA EL MÁS ALLÁ

Israel Sanmartín Barros: Los tiempos en el viaje de San Brandán. 501

Miguel García-Fernández: Viajes en vida y viajes *post mortem* en las últi-
mas voluntades de la Galicia de los siglos XII al XVI. 521

María Canedo Barreiro: Preparativos para a derradeira viaxe. Escultura fu-
neraria baixomedieval pertencente ó cabido catedralicio compostelán.... 539

Julio Vázquez, Carlos J. Galbán, Natalia Conde: Viaje a los infiernos. Una
visita a las cárceles gallegas en 1603..... 551

INTRODUCCIÓN

Viajeros. De la Antigüedad al Nuevo Mundo parecería un libro a través de cuyas páginas se pretendería hacer un recorrido desde la Antigüedad hasta un mundo que se amplía cuando los navegantes llegan más allá de lo previsto y descubren nuevas tierras. Sin embargo, se ha querido ir mucho más allá: es cierto que el marco histórico se centra especialmente en el medievo, con algunas incursiones en la Antigüedad, pero no tiene un fin en un tiempo concreto, puesto que existen numerosos viajes retrospectivos, desde la actualidad hacia el pasado medieval, miradas hacia un ayer que se trata de descubrir, explicar o recrear.

A lo largo de estas páginas viajaremos a través del tiempo y del espacio, de la Historia, el Arte y la Literatura. Se ha pretendido un enfoque interdisciplinar, haciendo nuestras las palabras de Mark Twain: «Viajar es un ejercicio con consecuencias fatales para los prejuicios, la intolerancia y la estrechez de mente». Derribar fronteras, disciplinas encorsetadas, enfoques unívocos..., ha sido la línea fundamental de la Red de Estudios Medievales Interdisciplinares, un enriquecedor trabajo de colaboración entre grupos de investigación que se ocupan de la Edad Media, de distintas áreas de conocimiento de Filología, Historia Medieval, Historia del Arte, pertenecientes tanto a la Universidad de Santiago como las de Vigo, A Coruña y Porto, y el Instituto de Estudos Galegos «Padre Sarmiento» del CSIC. Por otra parte la Red ha establecido fructíferos intercambios con centros portugueses, franceses, italianos, alemanes, rumanos, norteamericanos, argentinos, chilenos y brasileiros; precisamente un nutrido grupo de investigadores de este último país participan en esta publicación, pues todos ellos forman parte del Programa de Pós-Graduação— Mestrado Profissional em História Ibérica, una Historia Ibérica que va desde la Antigüedad al siglo *xvi*, abarcando tanto la Historia cultural, del poder y la religión, como de la educación. Subvencionada por la Consellería de Educación e Ordenación Universitaria da Xunta de Galicia y cofinanciada por el Fondo Europeo de Desenvolvemento Rexional (FEDER), la Red, coordinada por Mercedes Brea, entre las múltiples actividades que ha promovido, ha permitido la financiación del presente libro.

Es preciso recordar la frase de Karl Raimund Popper, «La ciencia será siempre una búsqueda, jamás un descubrimiento real. Es un viaje, nunca una llegada». En efecto, esta obra no pretende ser un compendio de trabajos definitivos; es solo una primera aproximación, puesto que en él participan numerosos investigadores de diversas procedencias y experiencia, jóvenes y maduros, pero todos con la conciencia de que nuestro trabajo está siempre en viaje. Por eso es de rigor tener en cuenta que la gestación de este libro ha sufrido diversos avatares que lo han convertido en un proceso excesivamente largo: desde 2016 en que se entregaron los originales de los trabajos, han pasado revisión de pares ciegos, que, en ocasiones, fueron tríos; se han incorporado las correcciones; algunas propuestas quedaron en el camino; los coordinadores iniciales cambiaron su vida, leyeron sus tesis, se les terminó su contrato... Por ello queremos indicar que, en buena medida, nos hemos quedado en una foto fija de hace cuatro años, y que, aunque se trate de una obra de Humanidades, la nuestra es también una ciencia en constante búsqueda por lo que tal vez cada autor podría añadir novedades a su propio texto. Por otro lado, en esta obra han participado algunas personas que desgraciadamente ya no están con nosotros: Ana M^a Domínguez Ferro y Fernando Villaseñor Sebastián, que dejan hoy de ser revisores anónimos, pues es de justicia recordar sus sabias aportaciones a los trabajos que revisaron, y en las que demostraron su brillantez como investigadores, a la par que su calidad humana. Ambos permanecerán para siempre en nuestra memoria, aunque hayan emprendido un viaje tan inesperado.

En este libro seremos viajeros a lo largo de diferentes capítulos que agrupan aportaciones de diversos autores, siempre con la idea del viaje entendida en sus más variadas perspectivas. Decía Amin Maalouf: «No vaciles nunca en irte lejos, más allá de todos los mares, de todas las fronteras, de todos los países, de todas las creencias». Esto es lo que se tratará de ver a lo largo de esta obra. En primer lugar aproximándose al territorio, de ahí el título del capítulo I: «Viaje y territorio en la Edad Media». Son tres las maneras de viajar en ese tema: una a través de territorios en el interior de Galicia, otra transfronteriza y una última atendiendo a la protección del territorio por parte del Derecho.

El segundo capítulo se titula «Poder en ruta», pues acoge viajes de personajes poderosos, tanto a través de la literatura como de la historia: desde el mundo clásico —Ulises, Eneas—, al altomedievo —Carlomagno—, plenomedievo —Fernando I, Gelmírez— o bajomedievo —Isabel la Católica—.

Esos personajes son tanto reales como ficticios, o incluso aproximaciones de ficción sobre personajes históricos. El poder con frecuencia despierta celos, por lo que nada mejor que conocer a los poderosos para poder hacer nuestra la frase de Mark Twain: «He llegado a la conclusión que la forma más segura para descubrir si ciertas personas te agradan o las odias es viajar con ellas». Creo que este capítulo nos permitirá recorrer sus caminos, itinerarios vitales, y cómo han ejercido su poder a lo largo de sus periplos.

«Con una visión amplia, grandes principios, elevadas aspiraciones y profunda fe, no nos será difícil encontrar mapas» (Winston Churchill). Esta podría ser una buena introducción al tercer capítulo que agrupa diferentes visiones de «Una religión que transita». Entre ellas hay viajes a través de la santidad, de la espiritualidad, de la peregrinación, del arte religioso y de la educación católica, en las cuales hay elevadas aspiraciones y grandes principios que intentan transformar y transformarse.



Dante y Virgilio, *Divina Comedia*, Canto VIII, fol.14.

Priamo della Quercia (1442-1450) Tomado de:

<http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=6468&CollID=58&NStart=36>

El cuarto capítulo aborda la «Itinerancia de modelos» en numismática, miniatura, trovadores, temas iconográficos, imágenes o incluso elementos de edificios. A estas cuestiones, muchas veces complejas, podríamos aplicar la frase «En el viaje a través de la vida no existen caminos llanos: todos son subidas o bajadas» (Arturo Graf). En efecto, a la hora de abordar los trayectos recorridos por los modelos, en muchos casos es preciso hacer viajes de ida y vuelta, de llegadas desde no se sabe dónde, de sumergirse en verdaderas marañas de información que en estas aportaciones se intentan desentrañar.

«No hay tierras extrañas. Quien viaja es el único extraño» (Robert Louis Stevenson). En el quinto capítulo nos acercamos a mundos diferentes, por lo que se ha titulado «Conocer un mundo nuevo»: habitado por seres monstruosos, personajes fantásticos, pasajes literarios, miembros de otras religiones, momentos diferentes del que para todos es el Nuevo Mundo, América; desde su descubrimiento, al papel de Santiago en ese continente, la presencia de italianos o incluso la aproximación a pueblos indígenas. En buena medida este panorama ha sido posible debido a que en esta obra participan numerosos autores de dicho continente, en especial, Brasil, pero también de otros investigadores que se ocupan de «minorías», y de seres fantásticos, tanto en el arte como en la literatura.

«Nuestro destino nunca es un lugar, sino una nueva forma de ver las cosas» (Henry Miller). El sexto y último capítulo nos lleva «Hacia el más allá», el último viaje, pero también viajes a mundos complejos como la medida del tiempo, o espacios tortuosos como las cárceles. Son otros mundos difíciles de reconstruir, por cuanto los investigadores han de trabajar con textos y restos fragmentarios, para introducirnos en un más allá que aconteció en el pasado.

Decía José Vasconcelos, «Un libro, como un viaje, se comienza con inquietud y se termina con melancolía». Confiamos en que esto ocurra con la obra que tenéis en vuestras manos. Para quienes la coordinamos, Javier Castiñeiras López, colaboración de Natalia Conde Cid e Israel Sanmartín Barros con la inestimable colaboración de Israel Sanmartín Barros, y quien estas líneas escribe, con fue un viaje demasiado largo, excesivamente prolongado, por lo que pedimos disculpas a todos los autores que habrán llegado a pensar que la nave había zozobrado. Fue complejo pues se agrupan treinta y seis contribuciones de autores que pertenecen a realidades muy variadas, a las que se han sumado las circunstancias de un número ingente de evaluadores a los que también queremos manifestar nuestra gratitud. Por orden alfabético han sido: Raquel Alonso Álvarez (Uniovi); Mariña Arbor Aldea (USC); Isabel Beceiro Pita (IH, CSIC); Francisco Caramelo (UNL); David Chao Castro (USC); Esther Corral Díaz (USC); Ana M. Domínguez Ferro (†) (USC); M. Dolores Fraga Sampedro (USC); Carlos González de Paz (IGPS, CSIC); Domingo L. González Lopo (USC); Pilar Lorenzo Gradín (USC); Isabel Morán Cabanas (USC); César Olivera Serrano (IH, CSIC); Pablo Otero Piñeyro Maseda (IGPS, CSIC); Miguel A. Pousada Cruz (USC); Adeline Ruquoi (CNRS); José Luis Senra Gabriel y Galán (UCM); José Augusto Sotto

Mayor Pizarro (UPorto); José Antonio Souto Cabo (USC); Ana Suárez Piñeiro (USC) y Fernando Villaseñor Sebastián (†) (Unican)

No puede finalizar esta introducción sin insistir en nuestro agradecimiento a la Red de Estudios Medievales Interdisciplinares, y en especial a su coordinadora Mercedes Brea, que ha sido la permanente voz de la conciencia para que este viaje llegase a buen fin; al Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela y en especial a su director Juan L. Blanco Valdés, quien siempre nos ha dado facilidades para la publicación de iniciativas de la Red; y a todos los que de un modo u otro han estado presentes y han colaborado para que este periplo se convierta en lectura que «es el viaje de los que no pueden tomar el tren» (Francis de Croisset).

Marta Cendón Fernández
Universidade de Santiago de Compostela

CAPÍTULO I
VIAJE Y TERRITORIO EN LA EDAD MEDIA

As viaxes interiores: As relacións entre territorios galegos na época medieval

Mariña Bermúdez Beloso
Universidade de Santiago de Compostela

O concepto de viaxe leva asociadas unha serie de ideas como desprazamento, percorrido, traslado, ida etc., que teñen en común o movemento entre dúas ou máis realidades. Este movemento, e as realidades entre as que se produce, pode ser ben físico, real, ou ben simbólico; respondendo a este último carácter falaríase de viaxes imaxinadas, figuradas, mentais, fronte ás outras, as evidentes, as que supoñen o desprazamento dunha persoa ou obxecto dun lugar a outro. Ao afondar un pouco máis no propio concepto cabe asociarlle a idea de comunicación, de novo coas dúas vertentes física e simbólica; no que respecta á primeira delas, responde á idea de comunicación entre lugares, entre cidades por exemplo, pero tamén entre realidades máis amplas, como os territorios. É este último aspecto o que interesa: as relacións entre territorios na Galiza medieval¹, na busca das unións entre eles e polo tanto das posibles viaxes que se poderían producir.

A viaxe que aquí se propón mestura os dous compoñentes mencionados, o simbólico e o real, o figurado e o físico, e máis que ao desprazamento remite á comunicación e á relación entre territorios, aínda que estes non sexan contiguos. Viaxe entendida como unión, que á súa vez vén definida por dous aspectos: as entidades territoriais e as personaxes que as controlan.

As fontes documentais permiten achegarse ao coñecemento do territorio galego na época alto e plenomedieval; o traballo con elas leva a constatar a existencia dunha estrutura, dunha rede, na que se articulaban unha serie de entidades administrativas distintas que se entretecían ata formar

¹ Os límites cronolóxicos sitúanse a mediados do século XIII, seguindo o fixado para a tese de doutoramento dentro da que se encadra este traballo, dirixida polo profesor D. Fernando López Alsina e que leva por título «O espazo do occidente peninsular e a súa organización territorial (ca. 700-ca. 1250)».

unha malla que abranguía todo o espazo galego. Unha das maiores dificultades para o seu estudo radica na variedade de palabras empregadas para referirse a realidades en aparencia similares. De entre esta multiplicidade de termos e conceptos que aluden aos distintos elementos a través dos que se artellaba o territorio centrase a atención na *terra*², que será definida a continuación; no relativo ás figuras que exercían o control sobre esas entidades os estudados serán aos *tenentes*. Ambos conceptos, *terra* e *tenente*, van neste caso unidos inevitablemente, pois non se pode explicar e entender un sen o outro.

Polo que respecta en primeiro lugar ao elemento vinculado á realidade espacial, é preciso retrotraerse ás orixes da historiografía moderna peninsular, e dentro desta máis concretamente a H. da Gama Barrose a súa obra dedicada á historia da administración pública en Portugal nos séculos XII a XV³. Nela ofrece a primeira definición de *terra* da que temos constancia: *terra* como distrito do delegado superior do rei⁴, como circunscrición administrativa, xudicial e militar en que se dividía o reino, cuxo goberno estaba a cargo dun xefe ou *tenens* elixido polo rei entre os *ricos homes*, e que comprendía un ou máis xulgados, que á súa vez constaban de freguesías⁵. Con relación ao termo *territorium* (intimamente relacionado co de *terra*), este autor indica que ao empregalo co sentido que el dá á *terra* non habería diferenza de significado, e que na documentación se utilizarían ambos para facer referencia a un mesmo distrito, pero que a partir do século XI prevalecería a denominación de *terra*⁶.

² Optouse por destacar en letra cursiva todas aquelas palabras que estean en latín. No caso de *terra* e *tenente*, aínda que son dous termos que figuran no dicionario galego actual, emprégase a cursiva para remarcar que remiten aos usos do latín medieval, non aos significados actuais.

³ H. da Gama Barros (1945-54). Trátase da segunda edición da obra en once volumes, os primeiros dos cales viron a luz 20 anos despois do falecemento do autor (que se producira no ano 1925); a publicación prolongouse ata o ano 1954. A primeira edición, publicada en vida do autor salvo o último libro, tiña unha estrutura distinta desta, en cinco volumes: o I foi publicado en 1885, o II en 1896, o III en 1914 e o IV en 1922. O V quedou inédito ata a reedición dos anos 40, dirixida por T. Sousa Soares. De cronoloxía semellante son dúas obras de A. López Ferreiro (1895 e 1898-1909) que resultan capitais para o estudo da realidade galega medieval, tanto desde o punto de vista da historia política como eclesiástica e municipal, aínda que por cuestións de limitación do espazo non serán referidas con máis detalle.

⁴ «(...) *Terra* era o nome com que em Portugal se designavam mais geralmente, nos seculos XII e XIII, os districtos dos delegados superiores do rei; mas já no seculo XI Sampiro chamava *terra* ao districto governado por um *dux* (...)». H. da Gama Barros (1945), volume I, p. 222.

⁵ «(...) Aproximadamente até findar o seculo XIII, as mais graduadas circumscripções administrativas, judiciais e militares em que se dividia o reino, umas maiores que outras, chamavam-se *terras* e o superior governo de cada uma (às vezes de mais) estava a cargo d'um chefe, *tenens*, escolhido pelo rei entre a ordem mais elevada da nobreza, os ricos-homens. As terras comprehendiam um ou maior numero de *julgados*, e estes constavam de *freguesias*. (...)». H. da Gama Barros (1954), volume XI, pp. 44-45.

⁶ H. da Gama Barros (1954), volume XI, p. 11.

Dando un salto no tempo ata finais da década dos 60 do século xx, H.Grassotti pon en relación os conceptos de *terra*, *honor* e tenencia. Do primeiro, o que interesa nesta ocasión, di que fora empregado para designar «a toda clase de unidades políticas o fundiarias dadas en tenencia por los reyes», pero que quizais tería visto limitado o seu contido ao «imponerse el uso de la frase *inhonorem* con el significado de cesión beneficiaria con función pública aneja»⁷.

Nunha das definicións máis recentes, F. López Alsina sinala unha serie de aspectos en relación coa *terra*: é un distrito para o exercicio do poder (en especial o reguengo), ten uns límites precisos, agrupa un número considerable de parroquias (encadrando así homes, herdades e *uillae*) e pódese fraccionar internamente en distritos menores, os termos parroquiais⁸. Tamén dos últimos anos é a definición que propón C. Baliñas Pérez, para quen a *terra* é «(...) unha gran comarca natural, que comprende no seu interior territorios menores (...)»⁹.

As definicións recollidas, xunto con outras de corte semellante propostas por outros investigadores e investigadoras, non son contraditorias entre si senón que se complementan unhas ás outras. Partindo dos distintos traballos precedentes, propónse a definición da *terra* como un distrito ou circunscrición (administrativa, xudicial e militar) para o exercicio do poder no que se dividía o reino, que estaba a cargo dun delegado do rei, que tiña uns límites precisos e que se caracterizaba pola agrupación de parroquias ou freguesías¹⁰.

A continuación entra en escena o segundo dos elementos mencionados con anterioridade, directamente relacionado coa *terra*: o *tenente*. Xa H. da Gama Barros introduce este termo á hora de definir a circunscrición territorial obxecto de análise: o *tenente* sería o delegado do rei que exerce o poder no seu nome dentro dun territorio con límites precisos e que agrupa un conxunto de parroquias, isto é, unha *terra*¹¹.

⁷ H. Grassotti (1969), volume II, p. 573.

⁸ F. López Alsina (2008), pp. 76 e 84.

⁹ C. Baliñas Pérez (2006), p. 95.

¹⁰ En relación aos estudos sobre territorio medieval, definicións de termos etc., a bibliografía é bastante máis ampla, desde outros estudos da historiografía portuguesa, ben clásicos (P. Merêa, A. Girão, 1948, por exemplo), ou máis recentes (L. C. Amaral, 2007), á obra de autores españois como J. Á. García de Cortázar (1999 e 2004, entre outras obras dedicadas ao tema), ou estudos específicos sobre Galiza, como A. Isla Frez (1989), C. Baliñas Pérez (1992, 2006, 2014) ou M^a C. Pallares Méndez e E. Portela Silva (2015).

¹¹ H. da Gama Barros (1954), volume XI, pp. 44-45.

Un dos estudos máis completo destas figuras atópase nun traballo de J. González do ano 1944, a monografía dedicada ao monarca leonés Afonso IX¹²; de entre todos os elementos cos que caracteriza a estas personaxes sinaláranse só algúns dos fundamentais para a súa comprensión. En primeiro lugar, o que definía aos *tenentes* era o feito de que o rei lles concedía a tenencia ben de entidades administrativas (*terrae* por exemplo), ben de cidades ou castelos, para que as gobernasen no seu nome; aquelas tenencias máis importantes recaerían nos nobres máis próximos ao monarca. Era habitual que un mesmo *tenente* tivera ao seu cargo varias tenencias, polo que con frecuencia se axudaban doutros nobres ou xente da súa confianza para asegurar o control efectivo do espazo asignado, ante a imposibilidade de estar en todos os territorios que lles foran encomendados. Estes *tenentes* facían as veces do rei dentro do espazo ao seu cargo, ocupándose, entre outras cuestións, de vixiar o cumprimento da lei. O rei, a cambio, proporcionáballes beneficios como a entrega de herdades, e serían os encargados de percibir e administrar parte dos tributos¹³.

Unha vez presentados e caracterizados nos seus elementos principais os conceptos de *terra* e *tenente* cómpre retomar o fío argumental do principio, a idea de viaxe, neste caso presentada por medio da documentación e co escenario dos territorios galegos medievais. Entra ademais en xogo outro factor, como é o dos tópicos ou ideas preconcebidas sobre o medievo. Tendo en conta as dificultades de comunicación da época da que se está a falar, a precariedade dos medios de transporte (principalmente desprazamentos a pé, ou a cabalo para aqueles co privilexio de dispoñer dun) e as propias características físicas do territorio galego (orografía complicada, que segue condicionando en grande medida as comunicacións na actualidade), non sería estraño pensar nas viaxes como algo puramente anecdótico. Porén, a pouco que se fai unha aproximación á realidade que presenta a documentación, o panorama é un tanto distinto.

Serve de mostra o caso do bispo Xelmírez, de cuxas viaxes dá conta a *Historia Compostellana*¹⁴. Entre as máis coñecidas están a de Braga (libro I,

¹² Máis concretamente, dentro do segundo capítulo do volume I, centrado no poder. J. González (1944), volume I, pp. 343-361. De publicación máis recente é un traballo de I. Álvarez Borge (2008) centrado no reinado do rei Afonso VIII de Castela e que amplía e complementa as ideas de J. González, sendo compatibles as propostas de ambos autores en moitas das cuestións esenciais.

¹³ J. González (1944), volume I, pp. 343-347.

¹⁴ E. Falque Rey (1988); da tradución E. Falque Rey (1994).

capítulo xv, onde ten lugar o famoso episodio do pío latrocinio), e a de Roma a pedir o palio (libro I, capítulos xvi e xvii¹⁶; cóntanse varias paradas durante a ruta, por exemplo en Tolosa e en Cluny); tamén se narran nesta obra máis viaxes a Portugal e outros desprazamentos internos. Con todo, non se debe esquecer a excepcionalidade deste personaxe, pola súa condición de representante da alta xerarquía eclesiástica e polo activo papel que xogou na vida política e relixiosa do momento.

En canto ás vías de comunicación, hai estudos que axudan a achegarse á realidade das mesmas no período delimitado, entre os que destaca o da profesora E. Ferreira Priegue sobre os camiños medievais en Galiza¹⁷. Á marxe de consideracións específicas sobre este traballo nos seus mapas, tanto o xeral como os correspondentes ás catro provincias actuais, preséntase unha rede de camiños de considerable densidade que abarca en boa medida o conxunto do territorio galego. Isto parece indicar que os desprazamentos debían ter unha certa consideración, tanto dentro do territorio como entre o espazo galego e os adxacentes (Portugal, Asturias e León). Tampouco se pode esquecer, en relación coa cuestión das vías de comunicación, o Camiño de Santiago como ruta de entrada en Galiza e de circulación interior.

Isto permite ver unha rede de camiños cun certo grao de artellamento, un bispo que se despraza pola Península Ibérica e fóra dela, un espazo (o galego) dividido en distintas circunscricións administrativas e unhas figuras que se encargaban do control de entidades ben delimitadas por delegación do rei. Todos estes elementos observados en conxunto levan a pensar que a relación entre territorios galegos podería ser de certa consideración, o que se tentará argumentar por medio de exemplos documentais, empregando a figura dos *tenentes* como fío e tendo en conta as funcións (xa mencionadas) que lles atribúe J. González e a práctica habitual da concentración de varias tenencias nunha mesma figura.

Con este fin seleccionáronse tres documentos da época de Afonso IX editados en dúas coleccións documentais distintas: o número 141 do *Tumbo A de la Catedral de Santiago* (de 4 de maio de 1188)¹⁸, e os documentos 50 (de 17 de xuño de 1188) e 54 (de setembro de 1190) da *Colección documental del Archivo de la Catedral de Ourense*¹⁹. Os tres teñen unha serie

¹⁵ E. Falque Rey (1988), pp. 31-36; da tradución E. Falque Rey (1994), pp. 94-99.

¹⁶ E. Falque Rey (1988), pp. 36-43; da tradución E. Falque Rey (1994), pp. 99-106.

¹⁷ E. Ferreira Priegue (1988).

¹⁸ M. Lucas Álvarez (1998), pp. 282-285.

¹⁹ M. B. Vaquero Díaz, F. J. Pérez Rodríguez (2010), volume I, pp. 137-139 e pp. 144-146.

de elementos en común, de aí a escolla: trátase de tres confirmacións de privilexios e posesións, todas realizadas polo monarca Afonso IX, cunha cronoloxía moi próxima (dous de 1188 e un de 1190), con beneficiarios do ámbito eclesiástico (a igrexa de Santiago no primeiro caso e a de Ourense nos outros dous), e nos tres hai un número considerable de *tenentes* como confirmantes da acción documental. Por cuestións de espazo déixase á marxe o seu contido, aínda que tamén é de interese para os temas aquí tratados xa que nos tres se fala de distintas posesións encadradas nas súas realidades territoriais respectivas.

Centrándose nas confirmacións e nas figuras que aparecen nelas²⁰, para o documento procedente de Santiago os *tenentes* presentes nas cláusulas finais son once; polo que respecta aos de orixe ourensá, son sete no caso do documento 50 e un total de nove no 54. A continuación inclúese unha táboa na que figuran os *tenentes* e a súas respectivas *terrae*, tal e como aparecen nos tres textos. Están presentados en tres columnas para facilitar a comparativa e identificar os paralelos e as diferenzas.

Táboa 1. *Tenentes* presentes como confirmantes nos tres documentos analizados.

Tumbo A, doc. 141 (1188)		C.D. Ourense, doc. 50 (1188)		C.D. Ourense, doc. 54 (1190)	
<i>Comes Gumez tenens</i>	Transtamar	<i>Comes Gumiz tenens</i>	Transtamarem	<i>Comes Gomiz tenens</i>	Transtamarem
	Montemrosum		Montem Rosum		Montem Rosum
	Limiam		Li[miam]		
	Lemos		Lemos		Sarram
<i>Comes Fernandus tenens</i>	Beneuentum	<i>Comes Fernandus tenens</i>	Beneuentum	<i>Comes Fernandus tenens</i>	Extrematuram
	Cemoram		Cemoram		
	Extremaduram				
<i>Froila Ramirez tenens</i>	Astoricam	<i>Froila Ramiriz</i>	Astoricam	<i>Comes Froila tenens</i>	Villam Francam
	Sarriam		Sarriam		Vallem Carceris
	Montemnigrum		Montem Nigrum		
<i>Uelascus Fernandiztenens</i>	Salamancam	<i>Velascus Fernandi</i>	S[ala]maticam		
	Beriz		Beriz		
				<i>Fernandus Uele tenens</i>	Beneuentum
					Lemos
<i>Pontius Uele tenens</i>	Asturias de Tineu	<i>Poncius Uele</i>	Asturias de Tineu	<i>Pontius Uele tenens</i>	Asturias
	Vaabia		Uaabia		Vaabias

²⁰ As páxinas concretas das confirmacións dos tres documentos son as seguintes: M. Lucas Álvarez (1998), p. 284, para o documento 141; M^a B. Vaquero Díaz e F. J. Pérez Rodríguez (2010), volume I, pp. 138-139 para o 50 e p. 146 para o documento 54.

<i>Goterrus Fernandiz cum Ruderico Aprilis tenens</i>	Mansellam	<i>Goterrus Fernandi</i>	Mansellam Castrum Terram		
<i>Rudericus Petriz tenens</i>	Uilarpandum Medietate Tauri				
<i>Aluarus Didaz tenens</i>	Syerium Casum				
<i>Goterrus Sebastiani tenens</i>	Cabrales				
<i>Fernandus Arie tenens</i>	Castrellum de Veiga	<i>Fernandus Arie</i>	Castrellum de Ueiga	<i>Fernandus Arie tenens</i>	Castrellum Albam de Buual
				<i>Iohannes Fernandi tenens</i>	Limiam
				<i>Pelagi²¹us Subredina tenens</i>	Candrei Sanctam Eniam
				<i>Pelagius Muniz tenens</i>	Souerosum Morgadanes

A pesar de que a atención se centra no caso galego, inclúense todos os *tenentes* presentes nos documentos porque se cre que axudan a entender mellor as consideracións feitas previamente en relación á realidade territorial e aos delegados rexios²². Como se pode observar, as coincidencias son maiores entre os dous documentos do ano 1188, percibíndose mudanzas máis significativas xa no de 1190; en canto aos cambios, danse tanto nos *tenentes* que actúan como confirmantes como nos territorios sobre os que estes exercían o seu control por delegación rexia. En total son cinco as figuras presentes nos tres textos, dúas que aparecen nos do ano 1188 (documentos 141 e 50)²³, tres que só aparecen no documento 141 (ano 1188) e outras tres só mencionadas no 54 (ano 1190).

²¹ Este «IohannesFernandi, regissignifer, tenensLimiam» (p. 146) aparece tamén no documento 50 da catedral de Ourense, como «IohannesFernandiz, regissignifer» (p. 139), pero sen tenencia asociada. M. B. Vaquero Díaz, F. J. Pérez Rodríguez (2010), volume I, pp. 137-139 e pp. 144-146.

²² Faise referencia máis concretamente á explicación teórica incluída ao inicio deste artigo, de H. da Gama Barros, H. Grassotti, J. González e F. López Alsina. A táboa ilustra parte desas definicións, o que viría probar, ou canto menos complementar, as afirmacións destes autores e as propias. Tamén cabe facer referencia á ausencia, neste caso, de mencións a territorios portugueses: non se debe esquecer que os documentos seleccionados pertencen a unha etapa posterior á formación do reino de Portugal, o que explica esta falta de dominios lusos. En principio o rei de León non podería conceder aos seus nobres o control de circunscricións administrativas que formaran parte dun reino distinto do seu. Isto non implica en ningún caso que no reino creado por Afonso Henriques se abandonara este sistema, pero por limitacións de espazo non se poden incluír aquí exemplos de documentación portuguesa.

²³ No caso dunha delas, a tenencia de *Mansellam*, no documento 141 serían dous os nobres á fronte, o que se expresa da seguinte forma: «Goterrus Fernandiz cum Ruderico Aprilis, tenens Mansellam, conf.»,

Unha vez identificadas as coincidencias e diferenzas entre os tres listados de *tenentes* confirmantes centrarase a atención nos territorios que cada un deles controlaba, para o que se sinalarán unha serie de cuestións xerais antes de pasar a analizar un exemplo concreto. En primeiro lugar cómpre fixarse no caso, bastante frecuente, de *tenentes* que teñen ao seu cargo territorios do ámbito galego e de fóra deste, como sucede con *Froila Ramirez*, quen aparece no documento 141 do *Tumbo A* e no 50 da *Colección documental del Archivo de la Catedral de Ourense* como «tenens Astoricam, Sarriam et Montemnigrum»²⁴, isto é, Astorga, Sarria e Montenegro. A primeira destas circunscripcións está dentro do espazo leonés, mentres que as outras dúas se encadrarían dentro de Galiza, máis concretamente na actual provincia de Lugo. Completando a comparativa co documento 54, todo apunta que o *Froila Ramirez* presente nos documentos de 1188 é o *Comes Froila* que aparece en 1190²⁵. Considerando certa esta premisa, dáse a circunstancia de que en 1190 as entidades ao seu cargo son totalmente distintas: *Villam Francam* e *Vallem Carceris*²⁶, o que podería constituír un exemplo de mudanza nas tenencias controladas por un *tenente*.

Tamén se observan cambios no caso de *Fernandus Arie*, quen figura como «tenens Castrellum de Veiga» nos dous documentos de 1188²⁷ e como «tenens Castrellum et Albam de Buual» no de 1190²⁸. Ao facer unha comparativa entre varios documentos non é estraño identificar novas tenencias na nómina das dependentes dunha mesma figura, especialmente territorios limítrofes ou próximos entre si como é este caso²⁹.

M. Lucas Álvarez (1998), p. 284. Fronte a isto, no 50 só aparece *Goterrus Fernandi*, pero a cargo de dúas *terrae*, *Mansellam e Castrum Terram*, M^a B. Vaquero Díaz e F. J. Pérez Rodríguez (2010), volume I, p. 139.

²⁴ A cita literal está tomada do documento 141 do *Tumbo A*, M. Lucas Álvarez (1998), p. 284. No documento 50 da colección da catedral de Ourense o que figura é «FroilaRamiriz, Astoricam, Sarriam et MontemNigrum», M^a B. Vaquero Díaz e F. J. Pérez Rodríguez (2010), volume I, p. 139.

²⁵ Así o sostén, entre outros autores, Simon Barton. S. Barton (2008), p. 84-85.

²⁶ M^a B. Vaquero Díaz e F. J. Pérez Rodríguez (2010), volume I, p. 146.

²⁷ A cita literal está tomada do documento 141 do *Tumbo A*, M. Lucas Álvarez (1998), p. 284. No documento 50 da colección da catedral de Ourense o que figura é «FernandusArie, Castrellum de Ueiga», M^a B. Vaquero Díaz e F. J. Pérez Rodríguez (2010), volume I, p. 139.

²⁸ M^a B. Vaquero Díaz e F. J. Pérez Rodríguez (2010), volume I, p. 146.

²⁹ Segundo a investigación que se está a desenvolver no momento da elaboración deste artigo, a *terra* de Búbal situaríase no límite entre as actuais provincias de Ourense e Lugo, ao leste do Carballiño, conformada por freguesías que na actualidade pertencen aos concellos de Ourense, Vilamarín, A Peroxa e Coles na provincia ourensá, e a Carballedo no caso lucense. Ademais, comparando coa organización diocesana dos séculos XV e XVI (por medio do “Memorial tumbo de parroquias y beneficios de la Diócesis Auriense (1489)”, M. L. Ríos Rodríguez 2009, pp. 11-535, e do apéndice dedicado á provincia de Ourense no *Censo de población de las provincias y partidos de la Corona de Castilla en el siglo XVI*, T. González 1829, pp. 273-279), compróbase como a dignidade ou arcediagado de Búbal se situaría no territorio identificado para a *terra* de época medieval. Por outro lado, *Castrellum de Ueiga*, segundo, entre outros, os editores da

Para a análise dun caso concreto elixiuse unha figura que aparece en primeiro lugar entre os *tenentes* nos tres diplomas, sempre ao cargo de entidades pertencentes ao espazo galego: o *Comes Gumez*³⁰, *Comes Gumiz*³¹ ou *Comes Gomiz*³². Dáse de novo a situación de que coinciden dous a un os documentos, os dous de 1188 fronte ao de 1190: nos primeiros dise que este tal *comes Gumez* era o «tenens Transtamar, Montemrosus, Limiam et Lemos»³³, mentres que no terceiro se lle atribúen outras tenencias: «Comes Gomiz, tenens Transtamarem et Montem Rosum et Sarram»³⁴. Trastámara e Monterroso como puntos comúns nos tres, e logo Limia e Lemos fronte a Sarria; como se pode ver na táboa 1, en 1190 Limia estaría baixo control de *Iohannes Fernandi* e Lemos de *Fernandus Uele*, mentres que en Sarria segundo os documentos de 1188 o *tenente* sería *Froila Ramiriz*, como xa foi comentado con anterioridade.

No mapa 1 incluído a continuación recóllese unha localización aproximada dos cinco territorios dos que se está a falar³⁵.

Colección documental del Archivo de la Catedral de Ourense, sería un lugar do actual concello de Castrelo de Miño (M^a B. Vaquero Díaz e F. J. Pérez Rodríguez 2010, volume I, p. 500), que limita polo norte co sur do que se propón que é a *terra* de Búbal.

³⁰ M. Lucas Álvarez (1998), pp. 284.

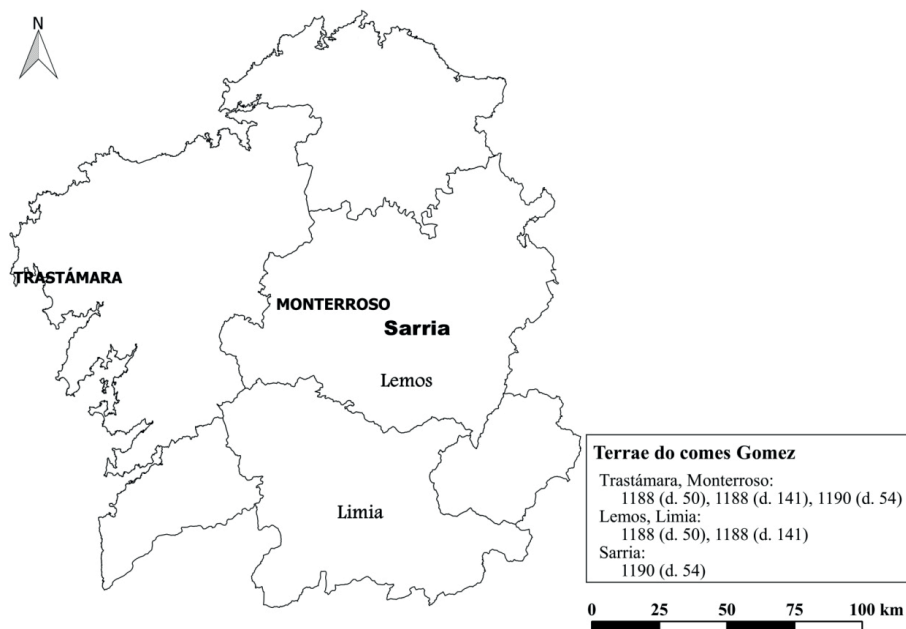
³¹ M^a B. Vaquero Díaz e F. J. Pérez Rodríguez (2010), volume I, p. 138.

³² M^a B. Vaquero Díaz e F. J. Pérez Rodríguez (2010), volume I, p. 146.

³³ A cita literal está tomada do documento 141 do *Tumbo A*, M. Lucas Álvarez (1998), p. 284. No 50 da colección da catedral de Ourense o que figura é «Comes Gumiz, tenens Transtamarem, Montem Rosum, Lemos et Li[miam]», M^a B. Vaquero Díaz e F. J. Pérez Rodríguez (2010), volume I, p. 138.

³⁴ M^a B. Vaquero Díaz e F. J. Pérez Rodríguez (2010), volume I, p. 146.

³⁵ Os distintos tipos de letra do mapa están en relación directa co documento ou documentos no que se menciona cada unha das *terrae* como tenencias do *comes Gomiz*. Están por un lado Trastámara e Monterroso como os territorios comúns nos tres casos, logo Limia e Lemos, asociados ao conde *Gumez* nos documentos 141 do *Tumbo A* e 50 da colección da catedral de Ourense, e por outro Sarria, só vinculada a esta personaxe no documento 54 da colección ourensá. O mapa base empregado é a organización diocesana actual, unha licenza que pode ser cuestionable pero que semella menos anacrónica que empregar as provincias actuais, e que responde á idea de que é máis doado para o lector ou lectora ter algún tipo de división que axude a situarse no espazo, fonte ao mapa en branco.



Mapa 1. As *terrae* do Comes Gomez

Por medio do mapa chégase ao que se quería propoñer neste artigo: a relación entre territorios galegos. Vese no mapa como o *tenente* do que se está a falar tería baixo o seu control entidades entre as que, se non é por unións coma esta, non se atopa conexión aparente dado que en moitos casos non hai continuidade espacial. Constátase isto de xeito evidente no caso de Trastámara e Limia, zonas certamente afastadas e con varias entidades administrativas distintas entre ambas, pero tamén no de Monterroso e Limia, ou Monterroso e Trastámara. Atendendo á organización eclesiástica os territorios mencionados pertencen a tres dioceses distintas: Santiago de Compostela, Lugo e Ourense.

Ante que sitúa isto? Pois ante un grande espazo, o galego, que estaba conformado por unha serie de entidades territoriais que se articulaban e relacionaban entre si, formando un todo. E este vínculo non estaría só condicionado polo contacto directo, é dicir, non se daría só entre *terrae* veciñas, ou entre as que estiveran encadradas nunha mesma diocese, senón que habería outros contactos a máis longa distancia como os aquí vistos, determinados pola figura a quen o rei outorgaba o seu control. Porque, cómpre lembrar, o *tenente* exercía unha serie de funcións de goberno fundamentais por

delegación do rei. Aínda que el á súa vez podía delegar en nobres da súa confianza, non sería tamén de supoñer que coñecera eses territorios baixo o seu dominio, que os visitara, ou incluso que repartira o seu tempo entre eles?

Bispos, *tenentes* e unha densa rede de camiños. Tres elementos presentados para ilustrar as posibles comunicacións internas entre territorios galegos, pero non son os únicos. Poderíase falar por exemplo dos notarios, figuras que tamén permiten facer unha análise similar á realizada cos *tenentes*, xa que con frecuencia exercían a súa función pública en máis dun territorio³⁶. Non se trata para nada dun fenómeno illado, senón que se constata para diferentes cronoloxías e por toda a xeografía galega, desde Johan Dominguez, quen en 1283 era notario en Asma, Dorra e Camba³⁷, a Pero Dominguez, quen exercía en Monterroso e Asma no 1286³⁸, pasando por Pedro Eanes Mixon, notario no ano 1268 en Orcellón, Castela, Búbal e Bolo de Senda³⁹.

Todas estas entidades (Asma, Dorra, Camba e as demais citadas) non son senón *terrae*, ao igual que o eran as recollidas na táboa 1, o que vén reafirmar a condición destas como circunscricións nas que se dividía o reino para o seu mellor control. Nos tres exemplos mencionados estase a falar de territorios próximos e veciños, non tan afastados como algúns dos representados do mapa 1, pero en calquera caso o feito de que un notario exercera en máis dunha *terra* implica un desprazamento, ben por parte del mesmo, ou ben por parte de quen precisara dos seus servizos, aínda que a menor escala que no caso do *Comes Gumez*.

Máis alá da denominación que se lle outorga a cada unha das entidades, que van desde as de menor tamaño ás grandes circunscricións que comprendían ás anteriores, o feito é que forman parte dun conxunto máis amplo aínda que á súa vez as abrangue a todas, o reino, que ten a súa máxima expresión na figura do rei. Cómpre lembrar que para o período ao que pertencen os exemplos documentais seleccionados non se pode falar aínda dunha

³⁶ Bernardo de Sá Nogueira define ao *notarius publicus*, xurdido desde aproximadamente o século XII, como titular da función pública de conferir autenticidade legal ao documento. B. de Sá Nogueira (2008), p. 16.

³⁷ «Eu Johan Dominguez notario publico dado de inffante don Sancho in Asma et in Dorra et in Camba, foy presente et fiz esta carta a praçer das partes et pus y meu signo». M. Romaní Martínez (1990-2008), volume II, pp. 1107-1108, documento 1165.

³⁸ «Eu Pero Domingez, teente as vezes de Joan Dominguez notario publico del rey en terra de Monte Rosso et d-Asma, (...)». M. Romaní Martínez (1990-2008), volume II, pp. 1122-1123, documento 1182.

³⁹ «Eu Pedro Eanes Mixon notario dado del Rey en tierra de Orcellon, de Castella, de Bupal, de Bolo de Senda fui presente et escribi et pono meu sino». S. Cambón Suárez (1957), volume V, p. 1614, documento 693.

corte estable e permanente, senón que se mantén a itinerancia dos monarcas, tal e como se constata en moitos documentos rexios dados en distintos puntos dos que conformaban o reino en cada momento. Por tanto, fálase dun rei que viaxa, que percorre os territorios, pero non é o único: como se ve nos tres documentos comentados para os *tenentes*, o propio monarca parece favorecer as relacións entre circunscricións, ao outorgar a xente da súa confianza o goberno de entidades afastadas entre si, tanto dentro como fóra dos límites galegos. Descendendo na xerarquía social, os notarios proban tamén como non se pode falar de estatismo e inmovilismo, no seu caso xeralmente entre espazos máis próximos, pero igualmente diferenciados.

A pouco que se faga unha aproximación á documentación medieval galega e se preste atención á toponimia e os lugares nos que transcorren as accións que nela se recollen, a realidade que se presenta é unha na que predomina a diversidade de nomes, tanto para referir ás entidades como en dita toponimia, pero tamén na que parecen darse abundantes e case constantes relacións entre territorios. O que se tentou mostrar, por medio dos *tenentes* tomados como exemplo, e de forma máis lacónica cos notarios, é que o espazo galego era algo dinámico, cunha estrutura propia e no que se daban relacións internas entre zonas próximas e tamén entre outras máis afastadas, e tanto nun sentido literal e físico de desprazamento coma noutro máis figurado, vinculado ao control político, pero que á súa vez establecía relacións e, por extensión, comunicacións e viaxes. Cando nun documento de 1188 se le a confirmación do *comes Gumez* como *tenente* de Trastámara, Monterroso, Limia e Lemos, estase a establecer un vínculo entre ditas entidades que parte da pertenza a un espazo común, o reino, compartido cos demais que forman esa realidade, pero que se estreita no seu caso polo dominio que sobre eles exerce unha mesma figura, e ao mesmo tempo leva ao lector do documento a percorrer en segundos unha parte considerable da xeografía galega. O poder político como un dos grandes axentes sobre o territorio, ao que tamén acompañarán os demais elementos que conforman a sociedade. Á fin e ao cabo, que nos impide pensar na posibilidade de que un campesiño dunha *villa* de Trastámara escoitara falar da Limia, na afastada diocese ourensá, polas posesións do mosteiro de Toxos Outos naquelas terras? E, quizais, algún que outro emprendeu unha viaxe interior entre unha e outra *terra*. Quen sabe.

Bibliografía

- Álvarez Borge, I., *Cambios y alianzas: La política regia en la frontera del Ebro en el reinado de Alfonso VIII de Castilla (1158-1214)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2008.
- Amaral, L. C., *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (século IX-1137)*, Tese de Doutoramento inédita, Porto, 2007.
- Baliñas Pérez, C., *Do mito á realidade: A definición social e territorial de Galicia na Alta Idade Media (séculos VIII e IX)*, Fundación Universitaria de Cultura, Santiago de Compostela, 1992.
- Baliñas Pérez, C., «Terra, tempo e xente: as orixes altomedievais da comarcalización de Galicia» en *Lingua e territorio* (R. Álvarez, F. Dubert García, X. Sousa Fernández), Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 2006, pp. 93-101. Disponible en: http://consellodacultura.gal/mediateca/pubs.pdf/lingua_territorio.pdf [Última consulta: 01/04/2017].
- Baliñas Pérez, C., «El *territorium saliniense* y los orígenes altomedievales de la comarca de Arousa» en *Arousa medieval y románica. I Simposio de Historia y Patrimonio Cultural de Vilagarcía de Arousa [celebrado en Vilagarcía de Arousa, 9,11 e 19 de mayo de 2014]* (A. Guedes de Castro), Concello de Vilagarcía de Arousa, Vilagarcía de Arousa, 2014, pp. 69-103.
- Barton, S., «Alfonso IX e a nobreza do reino de León» en *Alfonso IX e a súa época = Alfonso IX y su época: Pro utilitate regni mei* (F. López Alsina, C. Pena Buján, R. Sánchez Ameijeiras), Concello da Coruña, Gobierno de España, Ministerio de Cultura, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales [A Coruña, Madrid], 2008, pp. 71-87.
- Cambón Suárez, S., *El monasterio de Santa María de Melón (siglos XII-XIII)*, Tese de Doutoramento inédita, Santiago de Compostela, 1957.
- Falque Rey, E., *Historia Compostellana*, Brepols, Turnhout, 1988.
- Falque Rey, E., *Historia Compostelana*, Akal, Madrid, 1994.
- Ferreira Priegue, E., *Los caminos medievales de Galicia*, Boletín Auriense Anexo 9, Ourense, 1988.
- Gama Barros, H. da, Sousa Soares, T., *Historia da Administração Publica em Portugal nos Seculos XII a XV* (11 volumes), Livraria Sá da Costa, Lisboa, 1945-54.

- García de Cortázar, J. Á. (ed.), *Del Cantábrico al Duero. Trece estudios sobre la organización del espacio en los siglos VIII a XIII*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, Santander, 1999.
- García de Cortázar, J. Á., *Sociedad y organización del espacio en la España medieval*, Universidad de Granada, Granada, 2004.
- González, T., *Censo de población de las provincias y partidos de la Corona de Castilla en el siglo XVI. Con varios apendices para completar la del resto de la Península en el mismo siglo*, Imprenta Real, Madrid, 1829. Disponible en: <http://bibliotecadigital.jcyl.es/i18n/consulta/registro.cmd?id=7823>[Última consulta: 01/04/2017]
- González, J., *Alfonso IX*, CSIC, Instituto Jerónimo Zurita, Madrid, 1944.
- Grassotti, H., *Las instituciones feudo-vasalláticas en León y Castilla* (2 volúmenes), Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo, Spoleto, 1969.
- Isla Frez, A., *La sociedad gallega en la Alta Edad Media (siglos IX-XII)*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1989.
- López Alsina, F., «La articulación de las unidades de organización social del espacio en Galicia durante la Edad Media: villa, parroquia, terra» en *La pervivencia del concepto: nuevas reflexiones sobre la ordenación social del espacio en la Edad Media* (J.Á. Sesma Muñoz, C. Laliena Corbera, coords.), Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2008, pp. 57-111.
- López Ferreiro, A., *Fueros municipales de Santiago y de su tierra*, Imprenta del Seminario Conciliar Central, Santiago de Compostela, 1895. Disponible en: <https://archive.org/details/fuerosmunicipaleoolpez>[Última consulta: 01/04/2017]
- López Ferreiro, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Imprenta del Seminario Conciliar Central, Santiago de Compostela, 1898-1909. Disponible en: <https://archive.org/details/historiade-lasantao4lpez>[Última consulta: 01/04/2017]
- Lucas Álvarez, M., *Tumbo A de la Catedral de Santiago*, Seminario de Estudios Galegos, Cabildo de la S.A.M.I. Catedral, Santiago de Compostela, 1998.
- Merêa, P., Girão, A., *Territórios portugueses no século XI*, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1948.
- Nogueira, B. de Sá, *Tabelionato e instrumento público em Portugal*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2008.
- Pallares Méndez, M^a C, Portela Silva, E., «Para una lectura histórica del paisaje. La impronta medieval» en *El territorio en la historia de Galicia*.

- Organización y control. Siglos I-XXI* (Pereira Menaut, G., Portela Silva, E.eds.), Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, Santiago de Compostela, 2015, pp. 97-151.
- Ríos Rodríguez, M. L., «Memorial tumbo de parroquias y beneficios de la Diócesis Auriense (1489)», *Liceo Franciscano*, nº 184-186 (ano 60), 2009, pp. 11-535.
- Romaní Martínez, M., *A Colección diplomática do Mosteiro Cisterciense de Santa María de Oseira (Ourense)*, Tórculo, Santiago de Compostela, 1990-2008.
- Vaquero Díaz, M^a B., Pérez Rodríguez, F.J., *Colección documental del Archivo de la Catedral de Ourense* (2 volumes), Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», Caja España de Inversiones, Archivo Histórico Diocesano, León, 2010.

«... Que hy prestes estaua como home caminhante con seu daardo na mão...».

Implicaciones de una movilidad obligada en un dominio que cruza fronteras (siglos XII a XV).

Ana Paula Leite Rodrigues
Universidade de Santiago de Compostela

El objetivo de este texto es reflexionar sobre la movilidad y los viajes en un contexto transfronterizo. Señor de un vasto patrimonio, que cruzaba sobradamente la frontera del río Miño extendiéndose hasta el sur de Portugal, el monasterio de Santa María de Oia nos sirve como ejemplo y caso de estudio paradigmático para llevar adelante la reflexión propuesta. A partir, pues, de la rica información contenida en los pergaminos medievales del cenobio de Oia buscamos abordar la cuestión de la movilidad en cuanto acción intrínseca no solo a la gestión de un patrimonio transfronterizo, sino también a determinadas coyunturas político-geográficas específicas como la *Reconquista* y a las disputas entre entidades señoriales cuyo poder y dominio traspasaban las fronteras de Portugal y Galicia.

1. El Monasterio de Oia, una institución transfronteriza

La movilidad y los viajes constituyen actos permanentes y cruciales en la historia y evolución de una institución señorial como el monasterio de Oia. Ubicado en el extremo suroeste de la provincia de Pontevedra, el cenobio era propietario de un vasto patrimonio situado más allá del Miño, en territorio portugués. La propia naturaleza transfronteriza de buena parte de su señorío, así como las relaciones establecidas con las gentes y las autoridades portuguesas, justifican, pues, la afirmación con la que iniciamos este texto.

Los inicios del monasterio de Oia como comunidad religiosa plenamente organizada y su presencia en cuanto institución señorial y terrateniente en el reino de Portugal son fenómenos, a la luz de los documentos, coetáneos. Data de agosto de 1145 la primera referencia documental de reconocida autenticidad a la propiedad de bienes por parte de Oia ubicados en Portugal, concretamente en la frontera noroeste con Galicia¹. A estas propiedades, donadas por Paio Guterres da Silva —noble portugués cercano a la condesa Teresa y a su hijo Afonso Henriques², y monje de Oia—, se fueron añadiendo a lo largo de los siglos XII a XIV granjas, casales, heredades, viñas, iglesias y demás bienes hasta constituirse un núcleo señorial que se extendía desde el actual municipio de Caminha hasta el de Melgaço³.

Grosso modo, a la vez que empezaba a desarrollarse la formación del núcleo de propiedades del norte de Portugal, el monasterio de Oia recibía de manos de Afonso Henriques, primer monarca portugués, una heredad ubicada en la Fanga da Fé, término de Torres Vedras, en la *Estremadura* portuguesa. Dicho acto de generosidad aparece reflejado en un documento de 1235⁴, una *inquirição* ordenada por el entonces monarca Sancho II a los bienes propiedad de Oia ubicados en la Fanga da Fé, los cuales, después de haberle sido donados por Afonso Henriques, fueron incrementados y confirmados tanto por su hijo, el rey Sancho I, como por su bisnieto, el ya citado Sancho II.

Tendremos la oportunidad de reflexionar sobre las razones de la generosidad de Afonso Henriques y de sus descendientes. Por ahora, importa retener el hecho de que el dominio y el patrimonio de Oia se asumían como *sui generis*, por su tan precoz carácter transfronterizo y disperso, al haberse formado prácticamente desde el momento de la plena organización del cenobio tres núcleos de propiedades distintos —el del Baixo Miño, el del *Entre Lima e Minho* y el de la *Estremadura*⁵—, divididos entre dos reinos, por aquel entonces, ya claramente separados.

¹ Archivo Histórico Nacional (en adelante AHN), Clero, Oya, carp. 1794, doc. 7.

² Sobre la procedencia de Paio Guterres da Silva y su relación con Teresa y Afonso Henriques véase A. P. Leite Rodrigues (2014), pp. 65-69; J. Mattoso (2007); p. 53, J. Mattoso (1997), p. 153.

³ La descripción completa del señorío y patrimonio del monasterio de Oia en la región del Entre Lima e Minho portugués constituye el tema del segundo capítulo de nuestra tesis: A. P. Leite Rodrigues (2014), pp. 64-162.

⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (en adelante TT), Gav. I, m. 6, doc. 21.

⁵ Sobre la formación, composición y evolución de los tres núcleos geográficos que componían el conjunto patrimonial de Oia, además de la ya citada tesis doctoral – A. P. Leite Rodrigues (2014), pp. 54-63, 64-162 y 163-216 –, véase el estudio de referencia M. C. Pallares Méndez y E. Portela Silva (1971), pp. 69-116.

Queda claro, pues, que en el caso del monasterio de Oia, la cuestión de la movilidad es intrínseca a la condición transfronteriza de su dominio patrimonial. Nuestro objetivo es dar a conocer las implicaciones y los contextos de esta movilidad, a través de tres ejes temáticos establecidos a partir de los datos que sobre esta materia nos aporta el conjunto de los pergaminos medievales del monasterio de Oia. En este sentido, intentaremos a continuación establecer una triple conexión entre la movilidad inherente a la naturaleza del señorío de Oia y la gestión patrimonial aplicada a su heterogéneo y amplio conjunto de bienes, el movimiento migratorio de la población gallega y *minhota* hacia el Sur reconquistado y, finalmente, las cuestiones relacionadas con la división territorial eclesiástica.

2. Movilidad y gestión patrimonial

Resulta obvio el hecho de que un conjunto patrimonial disperso implicaba obligatoriamente un número considerable de viajes, hechos por los miembros de la comunidad monástica encargados de su gestión. Intentando aportar una nueva perspectiva sobre esta cuestión y, simultáneamente, buscando traer a la luz los otros protagonistas de los documentos del monasterio de Oia, centraremos nuestra atención en la movilidad de los que, a través de compras, donaciones o trueques, contribuyeron al incremento y organización del patrimonio transfronterizo de Oia y que, como él, hacían del acto de cruzar la raya luso-gallega un ejercicio natural e incluso habitual.

En efecto, los contactos establecidos por el monasterio de Oia con las poblaciones rayanas, en el contexto de la gestión de su patrimonio, revelan la fluidez de la frontera también en lo que respecta a la propiedad de bienes raíces por parte de otros propietarios. La documentación de Oia aporta, pues, importantes y claros ejemplos de una movilidad permanente y tradicional que veía en la línea del Miño un marco de unión y no una barrera divisoria.

En 1321, Durán Núñez, monje del monasterio de Oia encarga al notario de A Guarda el traslado de un documento redactado años antes, en 1288, por un homólogo suyo de Valença do Minho⁶. Dicho documento contenía la donación de tres almudes de vino dirigida al cenobio por Juan González, vecino de A Guarda. Este acto de generosidad era motivado por el deseo de salvación de las almas del donante y su mujer. Más que las causas del acto en cuestión, lo que importa realmente subrayar es, sin duda, la condición de

⁶ AHN, Clero, Oya, carp. 18o8, doc. 7.

propietario transfronterizo que Juan González compartía con el monasterio. En efecto, la viña propiedad de este individuo, de la cual deberían proceder los tres almudes de vino, estaba ubicada al otro lado de la frontera, concretamente en la parroquia de São Julião da Silva, en Valença.

Caso semejante es el de la familia compuesta por Martín Martínez Leigado, Teresa Domínguez y Teresa Martínez⁷. Los dos primeros, marido y mujer, aparecen identificados en un documento de 1306 como residentes en la feligresía de Vila Meã, en el municipio portugués de Vila Nova de Cerveira, mientras que su hija, Teresa Martínez, aparece como vecina de la parroquia de Campos (también en Cerveira). El documento en cuestión se refiere a la venta, por valor de 30 libras, que los tres hacen al monasterio de Oia de una heredad con todas sus pertenencias ubicada en la localidad gallega de Malvas.

Pocos años después, en 1319, sucede algo muy similar al primer caso citado. Teresa Domínguez, hija de un hombre natural de Baiona, le deja a Oia en testamento un cántaro de vino anual correspondiente a la producción de parte de un viñado que poseía en el lugar de Sequeiros, parroquia de Santa Maria da Silva (Valença)⁸.

Finalmente, ya en 1451, María Yáñez de Cerdal, una feligresía también perteneciente al término de Valença, aparece en un documento referente a una donación dirigida por sus descendientes al monasterio de Oia, como habiendo sido propietaria de casas, viñas, sotos, dehesas entre otros bienes, ubicados en Nigrán⁹.

Aunque significativos y demostrativos de la cuestión de la propiedad transfronteriza, los ejemplos citados no constituyen, de ninguna manera, los únicos presentes en la documentación de Oia. Además, la permeabilidad de la frontera del río Miño, así como la circulación de bienes y personas, no se expresan únicamente a través de los propietarios, sino también de otros intervinientes fundamentales en los actos de gestión patrimonial transfronteriza: los notarios. En 1306, por ejemplo, un contrato de venta firmado entre Oia y Juan Vidal de Malvas (Galicia), por el cual el cenobio adquiriría una heredad en esa localidad gallega, era redactado por Juan Durán, *tabelião* de Valença¹⁰. Apenas cinco años después, en 1311, también ante el notario

⁷ AHN, Clero, Oya, carp. 1815, doc.14.

⁸ AHN, Clero, Oya, carp. 1822, doc. 6.

⁹ AHN, Clero, Oya, carp. 1846, doc. 16.

¹⁰ AHN, Clero, Oya, carp. 1815, doc. 10.

de Valença —por aquel entonces Juan Martínez— compareció Domingo Miguélez, vecino de Vila Meã pero natural de Malvas, con el propósito de hacer oficial una venta al monasterio de bienes ubicados en su población de origen¹¹. Y ya en 1351, era el notario de Cerveira el encargado de redactar el contrato de venta de varias propiedades adquiridas por el monasterio de Oia en San Miguel y Santa Mariña de O Rosal¹².

Además de los notarios, frecuentemente, también los testigos implicados en los actos de gestión patrimonial transfronteriza constituían ejemplos de la fluidez de la raya y de la movilidad que en ella predominaba. Incluso, algunos, llegaban de zonas bien más lejanas, lo que prueba que la circulación de personas implicaba una área geográfica más amplia que la de la frontera inmediata. Es el caso, por ejemplo, de Juan Pérez de Guimarães que, en 1306, asiste como testigo a una compra de propiedades hecha por el monasterio en Tebra¹³.

Así pues, unos cruzaban la frontera para residir, otros para poseer propiedades, otros para profesar su fe —como es el caso del monje de Oia Alfonso Yáñez de Aveiro— y otros aún por cuestiones familiares y/o matrimoniales¹⁴.

3. Migración y Reconquista

Anteriormente, hemos mencionado el hecho de que la generosidad del primer rey de Portugal hacia el monasterio gallego de Oia obedecía a unas determinadas motivaciones. Cabe ahora dar a conocer cuáles fueron esas razones y cuál la relación que mantuvieron con el tema que pretendemos desarrollar en seguida: la migración hacia el Sur y el contexto de la *Reconquista* y consecuente ensanchamiento de la frontera meridional del reino de Portugal.

A *priori*, podría parecer poco lógico, o por lo menos difícil de comprender, que el rey de Portugal, en un momento crucial de la afirmación de su reino ante León y Castilla y ante el Islam, decidiera agradecer a un monasterio gallego recién fundado con la donación de una propiedad ubicada en

¹¹ AHN, Clero, Oya, carp. 1818, doc. 2.

¹² AHN, Clero, Oya, carp. 1839, doc. 1.

¹³ AHN, Clero, Oya, carp. 1815, docs. 3 y 4.

¹⁴ En efecto, el sistema de transmisión hereditaria de bienes entre padres e hijos, claramente reflejado en algunos de los ejemplos de propiedad transfronteriza anteriormente citados, tenía origen, muchas veces, en la práctica común del matrimonio entre personas de ambos lados de la frontera. Dicha cuestión es tratada en los trabajos J. Marques (2004), pp. 709-710 y H. Baquero Moreno (1984), pp. 63-64.

territorio recién conquistado. En efecto, es de suponer que la donación de Afonso Henriques se enmarque cronológicamente en el momento inmediatamente posterior a la conquista de la plaza de Torres Vedras, coincidiendo así con la etapa inicial de organización territorial de su término. Nos referimos al periodo transcurrido entre dicha conquista, en 1148, y los finales de la década siguiente¹⁵. Sin embargo, la decisión de Afonso Henriques cobra bastante sentido si es observada a la luz de algunas de las más que probables motivaciones de su generosidad.

Aunque el monasterio de Oia no se haya incorporado de manera plena a la Orden del Císter hasta 1185¹⁶, desde su fundación, los valores y prácticas administrativas de los monjes blancos han influido en la comunidad oienense. En este sentido, los eficaces modelos de gestión de la propiedad y de ocupación y desarrollo territorial propios de una institución cisterciense pueden haber constituido, en parte, un motivo para que el primer rey portugués favoreciese al monasterio gallego con la donación de una propiedad ubicada en una región carente de desarrollo y organización¹⁷. Por otra parte, y tal vez más pragmáticas y significativas, podrían haber sido las razones derivadas de la doble política expansionista del hijo de Enrique de Borgoña. En efecto, y a pesar de que la marcha hacia el Sur musulmán haya constituido la vertiente más importante del proyecto de ampliación territorial del reino portugués, Afonso Henriques, considerándose legítimo heredero de su abuelo el emperador Alfonso VI, nunca dejó de reclamar parte del territorio meridional de Galicia¹⁸. En este contexto, la donación a Oia podría enmarcarse en el conjunto de mercedes concedidas por el rey a varias instituciones del sur de Galicia —en especial la Catedral de Tui¹⁹—, cuyo principal objetivo sería la captación de su apoyo y lealtad para la causa portuguesa. No obstante, a excepción del monasterio de Oia, las demás instituciones religiosas recibieron propiedades ubicadas en regiones de la frontera de Portugal con Galicia. ¿Por qué motivo, pues, el monarca habría concedido a Oia una heredad tan lejos de la raya?

¹⁵ Sobre la conquista de Torres Vedras y el período inicial de la ocupación cristiana de su término véanse los trabajos A. M^a Rodrigues (1995), pp. 46-47; A. M^a Rodrigues (1996), p. 87; P. Barbosa (1992), pp. 56, 253 y 274; M^a M. Catarino (1996), p. 64;

¹⁶ A. P. Leite Rodrigues (2013), pp. 23-38.

¹⁷ A. Rucquoi (2000), pp. 488 y 498.

¹⁸ P. Romero Portilla (2000), pp. 53-69; J. Marques (1996), pp. 323-346 (especialmente p. 345); A. da Costa (1983), pp. 82-92.

¹⁹ J. Marques (2004), pp. 701-702; J. Mattoso (2007), p. 141.

La respuesta a esta pregunta está, seguramente, relacionada con la otra vertiente de la política expansionista portuguesa —la meridional— y de forma aún más concreta, con uno de los fenómenos demográficos que la acompañó. Nos referimos al flujo migratorio de individuos gallegos que, acompañando el compás victorioso del ejército cristiano liderado por Afonso Henriques, abandonaban Galicia, concretamente las zonas superpobladas de la costa, para instalarse en las recién conquistadas tierras de la *Estremadura* portuguesa, en busca de oportunidades y de un mejor nivel de vida²⁰.

La afinidad que podría resultar del origen común entre una institución religiosa y la población colona en un momento en que se hacía necesario afianzar la presencia cristiana en la recién conquistada *Estremadura* estaría, pues, detrás de la generosidad de Afonso Henriques. Y la documentación de Oia nos aporta ejemplos de la prevalencia en el tiempo de esta afinidad. Es el caso de un documento de 1315 en el que Juan Domínguez, hijo de Domingo Pérez de Caminha, dona a Oia propiedades que habían pertenecido a su padre, ubicadas en A Guarda²¹. A través del contenido del documento que registra esta donación, es posible conocer que Juan Domínguez residía en Torres Vedras, aunque hubiese viajado hasta Caminha para hacer efectivo dicho acto. Estamos, por tanto, ante un caso paradigmático que reúne distintas realidades inherentes a la movilidad hacia el Sur: Juan Domínguez, vecino de Torres Vedras, viaja hasta la tierra de su padre, Caminha, con el objetivo de donar a Oia, por alma de su progenitor, bienes que este último poseyó en Galicia.

4. Movilidad y cuestiones eclesiásticas

4.1 Tui: diócesis transfronteriza

La diócesis de Tui fue creada entre 561 y 572²², mucho antes, por tanto, de la creación del reino de Portugal y de la imposición del río Miño como frontera entre dos reinos. Por esto, la frontera meridional de la diócesis tudense se fijó en el río Limia, por lo que, desde su creación y hasta finales del siglo XIV, incluyó parte del territorio portugués²³. Resumiendo, la de Tui era una diócesis cuya sede estaba en Galicia, que se extendía por territorio portugués y que debía obediencia a la metrópoli de Braga. A tal realidad se

²⁰ P. Barbosa (1992), p. 274; M. Silva (1999), pp. 398 y 400.

²¹ AHN, Clero, Oya, carp. 1820, doc. 3.

²² L. C. Amaral (1999), p. 317.

²³ A. da Costa (1983), pp. 132-133.

corresponden ejemplos prácticos de movilidad, que afectan directamente al monasterio de Oia.

Entre 1291 y 1298 tiene lugar el enfrentamiento entre Oia y Esteban Pérez, arcediano de Valmiñor, por los derechos de presentación de las iglesias de Mougás y Loureza (Oia)²⁴. Este conflicto refleja doblemente la cuestión de Tui como sufragánea de Braga y la movilidad de las partes en desacuerdo a fin de luchar por sus derechos junto con las autoridades competentes. Oia empieza por apelar al obispo de Tui, acusando el arcediano de invadir la iglesia de Mougás y agredir a su párroco. La incapacidad de Tui de resolver el pleito, acaba obligando a los representantes de Oia a viajar hasta Braga, donde la autoridad metropolitana decide a su favor.

Algunos años más tarde, entre 1319 y 1327, los intereses de Oia se opusieron a los del prelado de Tui: la primera fecha corresponde a una sentencia de los canónigos de Braga encargados por la autoridad metropolitana de juzgar el conflicto entre las dos instituciones provocado, una vez más, por los derechos de presentación de la iglesia de Mougás²⁵. Favorable a Oia, la sentencia no se hizo efectiva y hubo que emprender nuevos viajes. En 1320, el párroco de Mougás, presentado por Oia, estando en Coimbra, nombra a Pedro Duranes, monje del monasterio, para que, ante la Santa Sede, fuera su representante en este pleito²⁶. Siete años después, en 1327, el mismo párroco se presenta ante el obispo de Coimbra para exponerle una nueva queja contra el prelado de Tui²⁷. Este conflicto demuestra bien los esfuerzos de movilidad exigidos en este tipo de pleitos, así como la cantidad de viajes que el entramado de la jerarquía eclesiástica exigía. Lo más probable es que, ante la insistencia del obispo de Tui de no acatar la sentencia de los representantes del arzobispo de Braga, el Papa delegara en el obispo de Coimbra la responsabilidad de, en su representación, decidir definitivamente sobre el conflicto.

4.2 El largo pleito con la diócesis de Lisboa

Este se trata de un pleito realmente largo, registrado en documentos fechados de entre 1194 y finales del siglo XIV, y relacionado con una confrontación permanente entre el monasterio de Oia y el obispado de Lisboa

²⁴ AHN, Clero, Oya, carp. 1809, docs. 1, 2, 9 y carp. 1812, doc. 11.

²⁵ AHN, Clero, Oya, carp. 1821, doc. 18.

²⁶ AHN, Clero, Oya, carp. 1822, doc. 5.

²⁷ AHN, Clero, Oya, carp. 1824, doc. 15.

a causa de los diezmos correspondientes a las propiedades de la primera institución ubicadas en el territorio de la diócesis lisboeta.

La diócesis de Lisboa es restaurada tras la conquista de la ciudad en 1147²⁸. La archidiócesis metropolitana de Braga, importantísimo baluarte de apoyo a Afonso Henriques y a la plena autonomía de Portugal, intentó, desde el inicio, anexionar Lisboa a su conjunto de diócesis sufragáneas. Sin embargo, en 1120, anticipándose al futuro panorama pos-*Reconquista*, a Santiago de Compostela se le atribuyeron como sufragáneas las diócesis tradicionalmente adscritas a la antigua metrópoli de Mérida, entre ellas Lisboa²⁹. Así, cuando es restaurada, la diócesis de Lisboa pasa a incorporar el conjunto de sufragáneas de Santiago. En este sentido, el monasterio de Oia, en cuanto propietario, se enmarcaba en un complejo juego de poderes y obediencias: su monasterio, su patrimonio gallego y su dominio en el noroeste de Portugal pertenecían al territorio de la diócesis de Tui, sufragánea de Braga; su patrimonio en la *Estremadura*, se enmarcaba territorialmente en la diócesis de Lisboa, sufragánea de la gallega Compostela. Esta situación, tal como en el caso de Tui —y ahora incluso de manera mucho más significativa—, acabó por implicar una movilidad obligada, impuesta por las circunstancias del conflicto.

Entre 1194 y 1206, el enfrentamiento por las rentas de la iglesia de Enxara, ubicada en la granja homónima propiedad del monasterio, se enmarca claramente en el contexto de la rivalidad entre las archidiócesis de Braga y de Santiago de Compostela. En 1194, demostrando que no respetaba la división de poderes metropolitanos impuesta por el Papado en 1120, Martinho, arzobispo de Braga, intentó mediar en el conflicto³⁰. En 1206, y a falta de una resolución definitiva del pleito, el papa Inocencio III nombra a dos jueces: el abad del monasterio cisterciense de Salzedas y el obispo de Lamego³¹. Entonces sí, la jerarquía eclesiástica parecía respetarse, una vez que abad y obispo pertenecían a la diócesis de Lamego, otra de las sufragáneas portuguesas de Santiago.

Ya en el siglo XIV, concretamente en septiembre de 1313, Fray Juan, representante de Oia, comparece ante el cabildo de Lisboa³². Del lado del

²⁸ M^a A. Marques y M^a T. Veloso (1984), p. 130

²⁹ Un análisis más detallado de los sucesivos conflictos entre Braga y Santiago puede consultarse en X. M. Sánchez Sánchez (2012), pp. 65-68.

³⁰ AHN, Clero, Oya, carp. 1795, doc. 19.

³¹ AHN, Clero, Oya, carp. 1796, doc. 17.

³² AHN, Clero, Oya, carp. 1819, doc. 12.

obispado, acusan al monasterio de Oia de negarse a pagar el *subsidium Terre Sancte* impuesto por la Santa Sede. El cenobio gallego contradice esta acusación argumentando que ya había pagado dicho impuesto, pero a la diócesis que le correspondía, o sea, la de Tui. La cuestión territorial y transfronteriza asume una enorme importancia, reflejada en el argumento esgrimido por fray Juan: su monasterio estaba ubicado en otra diócesis y en otro reino.

En los años de 1314 y 1315³³, el intercambio de acusaciones entre Oia y el obispo de Lisboa se incrementa. Oia intenta luchar por lo que considera ser su justa exención en relación al pago de diezmos a la diócesis de Lisboa. Lo hace, a través de reiteradas advertencias de que, caso ese derecho no fuese respetado, recurriría a la autoridad metropolitana de Santiago de Compostela. El 9 de febrero de 1316, dichas advertencias se vuelven realidad³⁴. Ese día, Rodrigo de Padrón, arzobispo de Compostela, reconoce los derechos de Oia. El 23 de julio, representantes de Oia y del obispo de Lisboa, viajan hasta Compostela y se presentan ante Rodrigo Yáñez, canónigo de la ciudad. De nuevo, la autoridad metropolitana vuelve a dar la razón al monasterio; el obispo de Lisboa es condenado a pagar a Oia los costes del proceso bajo pena de excomunión³⁵. La presión ejercida por el obispo de Lisboa —por aquel entonces fray Esteban, un franciscano estrechamente vinculado al poder real y confesor del rey Dinis³⁶— no cesó. Se suceden los recursos presentados por Oia y las sentencias favorables al monasterio de los arzobispos compostelanos. La desobediencia de fray Esteban seguiría siendo una constante, pero se pierde el rastro a este pleito hasta 1378.

Ese año, representantes de Oia acusan a Pedro Cavaleiro, arcediano de Lisboa y colector general de la Cámara Apostólica en los reinos de Portugal y Algarve, de intentar cobrar un subsidio papal a Oia³⁷. De acuerdo con los representantes del monasterio, el mismo no tenía por qué pagar tal contribución, una vez que la Orden del Císter había establecido un acuerdo con la Santa Sede, por el cual sus monasterios quedarían exentos de este pago al haberse comprometido a pagar durante dos años un total de 30 000 florines al Papa. Oia argumentaba que su parte había sido ya entregada a la abadía de Fontenay. Más interesante que la denuncia y los argumentos de Oia, es el

³³ AHN, Clero, Oya, carps. 1819, doc. 14 y 1820, docs. 6, 8 y 9.

³⁴ AHN, Clero, Oya, carp. 1820, doc. 14.

³⁵ AHN, Clero, Oya, carp. 1820, doc. 21.

³⁶ Sobre la figura de fray Esteban y su relación con el poder regio portugués véase F. Lopes (1962-1963), pp. 25-90.

³⁷ AHN, Clero, Oya, carp. 1836, doc. 15.

hecho de que en este documento se incluía una procuración por la cual, Alfonso Lorenzo, «hombre del abad de Oia», *que hy prestes estaua como home caminante con seu dardo na mão*, y con *dineyros para sua despesa de seu camino*, asumía la responsabilidad de viajar hasta Roma para defender los derechos de Oia ante la Santa Sede.

Aunque los ejemplos de movilidad obligada en el contexto de un patrimonio transfronterizo como el de Oia no se agoten en los casos que hemos presentado, hemos abordado tres de los principales contextos inherentes a esta misma movilidad. Las acciones ligadas a la gestión patrimonial de Oia son reveladoras de un cruzar constante y bastante generalizado de la frontera del Miño. Por otra parte, hemos podido verificar como, detrás de la presencia de Oia en un entorno tan lejano como es la *Estremadura* portuguesa, se hallaban motivaciones directamente relacionadas con el flujo migratorio que acompañó la *Reconquista* portuguesa, llevando colonos gallegos hasta esa región de Portugal. Finalmente, hemos podido averiguar asimismo los esfuerzos humanos y logísticos, reflejados en numerosos viajes, impuestos al cenobio gallego por los conflictos con autoridades episcopales que, a su vez, ejercían sus poderes en un contexto geográfico marcado por la superposición entre circunscripciones territoriales políticas y eclesiásticas.

Bibliografía

- Amaral, L. C., «Organização eclesiástica de Entre-Douro-e-Minho: o caso da diocese de Braga (sécs. IX-XII)», en José Ángel García de Cortázar (ed.), *Del Cantábrico al Duero. Trece estudios sobre organización social del espacio en los siglos VIII a XIII*, Universidad de Cantabria/Parlamento de Cantabria, Santander, 1999.
- Barbosa, P. G., *Povoamento e estrutura agrícola na Estremadura Central (séculos XII a 1325)*, Instituto Nacional de Investigação Científica, Lisboa, 1992.
- Catarino, M^a M., «Torres Vedras na Idade Média», en Cecília Travanca Rodrigues *et al.*, *Torres Vedras. Passado e presente*, Câmara Municipal de Torres Vedras, Torres Vedras, 1996, pp. 63-91.
- Costa, A. de J. da, «A Comarca eclesiástica de Valença do Minho (Antecedentes da diocese de Viana do Castelo)», en *Actas do I Colóquio Galaico-Minhoto*, vol. I, Associação Cultural Galaico-Minhota, Ponte de Lima, 1983, pp. 69-240.

- Lopes, F. F., «Das actividades políticas e religiosas de D. Fr. Estêvão, bispo que foi do Porto e de Lisboa», en *Lusitania Sacra*, nº 6, 1962-1963, pp. 25-90.
- Marques, M^a, Alegria y Veloso, M^a T., «Relações luso-galaicas no século XII através da documentação pontifícia», em *Actas del II Coloquio Galaico-Minhoto*, vol. I, Instituto Cultural Galaico Minhoto, Santiago de Compostela, 1984, p. 123-134.
- Marques, J., «A fronteira do Minho, espaço de convivência galaico-minhota, na Idade Média», en *Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*, vol. II, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2004, pp. 699-712.
- Marques, J., «As doações dos Condes Portucalenses e de D. Afonso Henriques à Igreja», en *Actas do 2.º Congresso histórico de Guimarães*, volume 5 – *Sociedades, administração, cultura e igreja em Portugal no século XII*, Câmara Municipal de Guimarães/Universidade do Minho, Guimarães, 1996, pp. 323-346.
- Mattoso, J., *D. Afonso Henriques*, Temas e Debates, Lisboa, 2007.
- Mattoso, J., *A monarquia feudal*, en *História de Portugal*, dir. J. Mattoso, vol. 2, Editorial Estampa, Lisboa, 1997.
- Moreno, H. B., «Áreas de conflito na fronteira galaico-minhota no fim da Idade Média», em *Actas del II Coloquio Galaico-Minhoto*, vol. I, Instituto Cultural Galaico Minhoto, Santiago de Compostela, 1984, pp. 53-65.
- Pallares Méndez, M^a C., Portela Silva, E., *El Bajo Valle del Miño en los siglos XII y XIII. Economía agraria y estructura social*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1971.
- Rodrigues, A. M^a, «Torres Vedras e o seu termo durante a primeira dinastia», en *Espaço, Gente e Sociedade no Oeste. Estudos sobre Torres Vedras medieval*, Patrimonia Historica, Cascais, 1996, p. 87-99.
- Rodrigues, A. M^a, *Torres Vedras. A vila e o termo nos finais da Idade Média*, Fundação Calouste Gulbenkian/Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, Lisboa, 1995.
- Rodrigues, A. P. L., «El hallazgo de una lápida abacial del monasterio de Santa María de Oia. Breve noticia y primer intento interpretativo», en *Glaucoipis. Boletín do Instituto de Estudios Vigueiros*, Ano XVIII, nº 18, 2013, pp. 23-38.
- Rodrigues, A. P. L., *Senhores e camponeses num espaço de fronteira. Estudo da projecção portuguesa do domínio monástico de Santa Maria de Oia*

- nos séculos XII a XV, Tesis de Doctorado inédita, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2014.
- Romero Portilla, P. «La singular relación Portugal-Galicia y su reflejo en la documentación medieval», en *Revista de Ciências Históricas*, vol. XV, Universidade Portucalense, Porto, 2000, pp. 53-69.
- Rucquoi, A., «Les cisterciens dans la Péninsule ibérique», en *Unanimité et diversité cisterciennes. Filiations —Réseaux— Relectures du XII^e au XVII^e siècle. Actes du Quatrième Colloque International du C.E.R.C.O.R. (Dijon, 23-25 Septembre 1998)*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2000, pp. 487-523.
- Sánchez Sánchez, X. M., *La iglesia de Santiago y el pontificado en la Edad Media (1140-1417)*, Universidade de Santiago de Compostela/Consorcio de Santiago, Santiago de Compostela, 2012.
- Silva, M. S., «Galegos e minhotos à conquista do litoral do Centro de Portugal. Vestígios da sua presença e acção na região medieval de Óbidos», en *Carlos Alberto Ferreira de Almeida. In memoriam*, vol. II, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 1999, pp. 397-407.

Perceber o espaço, manter a propriedade, definir o território: diálogos entre a História Medieval e o Direito Agrário

Bruno Tadeu Salles

Universidade Federal de Ouro Preto

1. Comparar o Incomparável

Comparar o incomparável foi a proposta que Marcel Detienne apresentou aos historiadores no formato do que chamou de um «panfleto teórico». A ideia de que só é possível comparar o que é comparável, segundo o autor, se constitui como expoente do comprometimento da ciência histórica com a construção das identidades nacionais e com o ideal de progresso do final do século XIX. A ênfase no específico de cada aspecto histórico nacional impossibilitaria comparar ou empreender a construção de comparáveis. Comparatista e helenista de ofício, Marcel Detienne ponderou que, segundo certa perspectiva intelectual, os gregos antigos não poderiam ser pensados em contraposição, por exemplo, aos iroqueses. Esta restrição teria como pressuposto que a democracia grega comporia um elemento «da pressão dos Nacionais impacientes de se reservar a herança de Platão, de Homero e do Ocidente em acréscimo¹». Ao mesmo tempo, a restrição ao comparatismo acima referido se justificaria pelo «inútil» esforço de comparar uma civilização avançada, chave para a democracia do Ocidente, com outra próxima da barbárie.

De fato, o historiador do século XIX e aqueles que mantiveram o seu legado no século XX identificaram na especificidade de seus objetos de estudo algo obrigatório, indispensável para a afirmação da validade de seu trabalho. Essa especificidade seria fundamental e colocá-la em questão sim-

¹ M. Detienne (2009), p. 12.

plesmente não se revelaria uma tarefa simples. A crítica de Detienne incide em questionar como essa ênfase no específico foi construída e até que ponto ela dificulta a reflexão do historiador. Quanto a este trabalho crítico, o autor parece alicerçá-lo na possibilidade de construção de novas perspectivas ou novos olhares sobre os sujeitos históricos. Os exemplos citados pelo autor ilustram bem a preocupação quanto à especificidade dos objetos de pesquisa e convidam à problematização do «comparar o comparável» como um entrave à realização de novos diálogos e à construção de novas perspectivas historiográficas². Trata-se, portanto, de questionar as certezas aceitas como legítimas pelos historiadores, até então. A construção de perspectivas novas, de novos olhares sobre velhos temas de pesquisa, vincula-se, assim, ao esforço de «comparar o incomparável».

Intimamente ligada à questão do nacionalismo, o evolucionismo também se revelaria como um obstáculo para a construção de comparáveis. Em outras palavras, «comparar o incomparável» poderia, na perspectiva teórica de Detienne, subverter certa familiaridade ou herança atribuída a certos temas considerados basilares para determinadas identidades no mundo contemporâneo. Por exemplo, a ligação direta, pensada entre a democracia grega, a Revolução Francesa de 1789 e os dias de hoje seria questionada ou repensada, se fosse considerada «certa forma de democracia inventada nas montanhas da Etiópia»³.

Alguns temas são aceitos incontestavelmente como constitutivos da identidade de um povo ou, em uma escala ampla, do Ocidente. Esse viés da construção identitária, sobretudo europeia contemporânea, aponta a irreduzibilidade ao comparatismo ou a imposição de limites rígidos às possibilidades de contraposição. A História, segundo Detienne, serviria à construção da identidade nacional, especificamente, mas não exclusivamente, na França, Alemanha e Inglaterra. Esse serviço, proposto à História, obstáculo ao comparatismo, impediria pensar certos temas, senão em seus próprios termos, uma vez que não haveria duas identidades nacionais idênticas ou não se encontraria, amplamente, trajetórias «evolutivas» semelhantes.

² As possibilidades de análise comparada são apresentadas por M. Detienne em determinados momentos de sua obra. O autor evocou, além da mencionada possibilidade de pensar em contraposição os gregos antigos e os índios iroqueses, o trabalho conjunto desenvolvido entre historiadores e antropólogos, na década de 1990, dedicado ao problema da construção do território entre diferentes povos, de diferentes tempos e diferentes lugares. M. Detienne (2009), pp. 24-25 e p. 49

³ M. Detienne (2009), p. 15.

Contudo, «comparar o incomparável» deve evocar um método, a construção de comparáveis. Trata-se de um esforço coletivo, interdisciplinar, que tem como ponto de partida a intuição de um problema decomposto em várias perguntas. Detienne se preocupa com a questão do território e, a partir dela, apresenta o exemplo da construção de comparáveis. O esforço coletivo entre historiadores e antropólogos, evocado pelo autor, conduziu a uma série de perguntas que tinham como ponto central os diversos significados atribuídos ao território, o «faire du territoire»⁴. As diversas perguntas e as possíveis respostas construídas pelo esforço conjunto formam a base dos «comparáveis» entre historiadores e antropólogos. «Estes não são temas, repetimos, mas mecanismos de pensamento observáveis nas articulações entre os elementos dispostos». Trata-se de «orientações, relações em cadeia, escolhas possíveis»⁵.

Detienne propôs como ponto de partida, para a construção de comparáveis, o diálogo entre o historiador helenista e o antropólogo. Perguntamos sobre a possibilidade de iniciar tal construção a partir da discussão em comum entre o jurista pesquisador e o historiador medievalista. Os estudos medievais nas universidades brasileiras conheceram um desenvolvimento significativo nos últimos anos. Na esteira desse desenvolvimento, as discussões acerca dos bens, do Direito e das normas sociais apresentam possibilidades notáveis⁶. Esse desenvolvimento é, ao mesmo tempo, resultado e fomento das discussões entre pesquisadores brasileiros e europeus⁷. A sintonia da produção medievística nacional e internacional, especificamente no interior da Rede Goiana de Pesquisa em História Antiga e Medieval, deve-se, entre outras coisas, à necessidade premente de produção do conhecimento em perspectiva. A atenção que pesquisadores brasileiros dedicam à Idade Média não é fortuita. Como destacou Marc Bloch (2002), não há produção de conhecimento sem uma dose de comparação. Ou seja, se concordarmos com Joseph Morsel⁸, não é possível excluir um período histórico sem pre-

⁴ Na construção de comparáveis, diversas questões são mobilizadas. No caso do esforço conjunto de pensar comparativamente o « faire du territoire » e descobrir suas formas moventes e múltiplas, as seguintes perguntas podem ser evocadas: O que é um lugar? O que é um limite? O que é começar? O lugar tem um nome? Ele é fixo? Que quer dizer habitar um lugar? Habitar, desenvolver, construir, é uma cadeia continua? M. Detienne (2009), p. 47 e 49.

⁵ M. Detienne (2009), p. 53-54.

⁶ Podemos mencionar o trabalho de Marcelo Candido da Silva (2014) sobre o roubo na Alta Idade Média.

⁷ Como demonstram os artigos publicados por Lênia Marcia Mongelli (2004), Néri de Barros Almeida (2008), Marcelo Candido da Silva e Joseph Morsel (2003). Estas publicações se mostram como um esforço de resumo ou apanhado da produção brasileira recente voltada para os estudos medievais.

⁸ «(...) afirmar que ela, [a História], é um bloco, é afirmar que ela tem um objeto único e global, o social no tempo, isto é, a maneira pela qual os sistemas sociais se reproduzem e evoluem no tempo – um

juízo de outros, uma vez que somos colocados diante da necessidade de comparar para assim perceber as rupturas/transições ou as continuidades de cada período.

Qual a contribuição da alteridade da Idade Média para os interesses de pesquisa oriundos do debate entre a História e o Direito? Eis um problema salutar que, também, deve ser posto ao inverso, quando perguntarmos qual a contribuição do debate entre o Direito Agrário e a História para a compreensão da alteridade medieval. Se pensarmos, tal como Erick Hobsbawn (1972) e o medievalista inglês Chris Wickham (2006), no que se chamou de «os usos sociais do passado», começamos a introduzir uma possível resposta às indagações acima. Uma resposta construída a partir do lugar da Idade Média no mundo contemporâneo europeu e latino-americano.

Diante de temas como o compromisso, as normas sociais, a posse e a propriedade, o contato interdisciplinar entre a História e o Direito mostra-se fundamental para a compreensão da construção das normas sociais nos arredores da comendadoria de Ruou e da tessitura dos acordos naquela localidade, bem como para o que se chamou de «posse agroecológica» das «populações tradicionais do território brasileiro». Essa proximidade enfatiza o caráter profícuo da parceria proposta ao intentar reavaliar determinadas perspectivas quanto a certos aspectos do direito dito medieval e do pluralismo jurídico latino-americano. Defrontados com a constituição do compromisso entre os sujeitos históricos e dos equilíbrios sociais que emergem, trata-se da difícil tarefa de perceber e tratar com justiça a alteridade no devir histórico.

A reflexão apresentada anteriormente, que tomou o formato de uma breve resenha direcionada aos dois capítulos iniciais do ensaio de Detienne que contém sua crítica ao lugar comum do «comparar o comparável» e sua proposta para a construção dos «comparáveis», serviu como introdução à experiência e ao diálogo realizado durante o estágio pós-doutoral no curso de Direito Agrário da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Goiás. Esta experiência e este diálogo, desenvolvidos desde outubro de 2014, têm como eixo orientador a propriedade agrária e encontra ressonância no evento presente. O anseio de discutir os viajantes na Idade Média peninsular e no chamado Novo Mundo suscita uma miríade de possibilidades que se remetem imediatamente à imagem do deslocamento, do movimento, da

circulação de homens, coisas e ideias⁹. Ao mesmo tempo, a proposição do diálogo Europeu-Americano encontra ressonância¹⁰. Contudo, a mobilidade, intimamente ligada à imagem dos viajantes, pode ser posta em segundo plano quando, na perspectiva do comparatismo defendida por Detienne, salienta-se a pertinência de problematizar o espaço e o território, bem como os sentidos atribuídos a propriedade.

O que é propriedade? O que significa o ter, o haver e o manter um bem? Essas perguntas, inicialmente provocadas pelo contato com a documentação templária da comendadoria de Ruou¹¹, induziram, necessariamente, a falar da experiência do acordo. Como ele se faz, como ele falha ao se concluir e como ele termina¹². Portanto, o diálogo com o Direito se mostra fundamental. Os trabalhos desenvolvidos no âmbito da «Rede Goiana de Pesquisa e Estudos Sócio-Jurídicos das Comunidades Tradicionais e Coletividades Rurais Situadas no Estado de Goiás», especificamente aqueles voltados aos Kalungas¹³, destacam ainda mais a importância de se pensar a historicidade da posse e da propriedade e da relação do homem com o espaço (**Mapa 01**). Este esforço abre possibilidades para a construção de «comparáveis» entre o historiador e o jurista pesquisador. Assim, o desenvolvimento do presente diálogo no interior do programa de pós-graduação em Direito

⁹ Especificamente, quando mencionamos a interseção entre os temas da Ordem dos Templários e das viagens, podemos citar a obra coletiva editada por Jochen Burgdorf e Helen Nicholson em 2006. Trata-se de um esforço comum para discutir o transito de pessoas, informações e objetos envolvendo as ordens militares. Podemos mencionar também o artigo do professor Kristjan Toomaspoeg (2002) que se remete à circulação de bens e homens da Ordem do Templo entre os portos da Sicília e a Terra Santa entre os séculos XII e XIII. Por outro lado, segundo uma perspectiva de uma história social das ideias, é possível mencionar a o texto de Jean-Luc Bonnaud (2005) que se remete à formação, ao deslocamento e ao estabelecimento dos sujeitos com formação jurídica nas pequenas e médias cidades provençais. O caráter itinerante desses sujeitos é também evocado por Damien Carraz (2006).

¹⁰ Referindo-se, especificamente, à História Medieval, J. Morsel (2007, p. 03) se demandou sobre o papel da medievística latino-americana: «Trata-se de uma Idade Média vista pelos outros, mas não vista de outra forma. Podemos nos demandar se a medievística latino-americana desempenha bem o papel que poderia ser o seu quanto à revisão da alteridade profunda da sociedade medieval».

¹¹ Esta comunidade templária teria sido fundada na diocese de Fréjus pouco antes de 1156. A documentação referida está disposta na série 56H, concernente aos documentos do fundo do Grande Priorado de Saint-Gilles, dos Hospitalários de Jerusalém – os Hospitalários receberam parte dos bens e propriedades da Ordem do Templo após a sua supressão em 1312. Este fundo abrange documentos datados entre 1091 e 1778 e reúne um grande número de manuscritos de suma importância para a História dos templários. Remeter-nos-emos ao intervalo compreendido entre 56H 5279 e 56H 5284. Trata-se de uma documentação original que não é fruto de cópia, tal como os cartulários. Este intervalo da série 56H apresenta documentos apostólicos, de doações, de resoluções de litígios e de outros acordos envolvendo a aristocracia da diocese de Fréjus e a comendadoria templária de Ruou.

¹² B. Lepetit (2013).

¹³ Trata-se de um Quilombo situado no nordeste do Estado de Goiás, no município de Cavalcanti, composto por diversas comunidades que enfrentam, atualmente, problemas relativos ao reconhecimento da posse coletiva da terra bem como sua titulação.



Mapa 01. Estado de Goiás / Brasil. Localização do município de Cavalcanti onde estão situadas as terras pertencentes à comunidade do Quilombo dos Kalungas. Extraído de: <http://altoparaisodegoias.blogspot.com.br/p/alto-paraíso-de-goias.html>

Agrário se justifica. A linha de pesquisa «Fundamentos e Institutos Jurídicos da Propriedade e da Posse» e sua proposta de problematização de «como se deu o desenvolvimento histórico, filosófico e jurídico das noções de propriedade e da posse» ou «de que maneira acontece o confronto entre a prática social e os modelos jurídicos correspondentes» encontra ressonância.

Propomos contribuir para os debates desenvolvidos no âmbito da pós-graduação

em Direito Agrário a partir da historicidade das questões relativas à norma, à posse e ao direito. Pensar o sentido social da propriedade¹⁴ e a experiência do acordo a partir do estudo da documentação templária de Ruou pode proporcionar uma perspectiva válida e profícua para os problemas propostos no âmbito do Direito Agrário. Trata-se de revisitar experiências pré-industriais de compromisso, de tessitura de vínculos e de atribuição de sentido ao espaço que, por um lado, demandam uma acurada compreensão de seus conceitos e, por outro, exigem uma reflexão acerca do instrumental teórico e conceitual mobilizado pelo mundo contemporâneo para compreendê-la (Guerreau, 1990).

Partindo do pressuposto da validade do estudo de toda experiência humana, pensamos na possibilidade do diálogo interdisciplinar como o meio essencial para contribuir aos debates desenvolvidos na pós-graduação e construirmos determinada perspectiva a partir do objeto de estudo que propomos estudar. Tal diálogo, seguindo um caminho similar ao de Jô Gondar (2011, p. 14-15), pretende criar o efeito de uma «transdisciplinaridade», ou seja, não apenas promovendo o diálogo em prol de um consenso, mas a constituição e o questionamento do objeto de pesquisa relativo à experiência

¹⁴ P. Geary, (1986) e B. Rosenwein, (1989).

do acordo em Ruou – sua validade no quadro das discussões acerca das relações de poder nos séculos XII e XIII e sua relevância para os temas e reflexões desenvolvidos no programa de pós-graduação. Nesse sentido, nesse intento, para o presente artigo, ganha forma através da construção de «comparáveis» tendo em vista uma reflexão inicial sobre o Direito Agrário, especificamente a «posse étnica» das «populações tradicionais» e sobre o sentido da posse de bens e direitos agrários para um expoente da aristocracia provençal medieval.

2. Entre a Catalunha e o Midi, entre o Quilombo e a Comunidade Indígena no Brasil: espaços de circulação e interseção

Pensar os significados atribuídos ao território e aos bens e direitos agrários é um caminho fundamental a ser trilhado. Nesse ponto, considerar, no diálogo entre pesquisadores de áreas distintas, a interseção entre o eu e o nós ou entre o singular e o plural nos conduz a rever determinadas certezas quanto à posse de bens fundiários. Uma questão fundamental, discutida por uma historiografia norte-americana influenciada pelo diálogo com a antropologia e a sociologia é o sentido social da propriedade. A perspectiva de Jeffrey Bowman (2004) sobre os conflitos de terra na Catalunha do século XI apontam uma abordagem que ultrapassa a clássica consideração da degeneração do direito ou da violência endêmica e sem limite¹⁵. Segundo tal visão, após a desagregação do Império Carolíngio, em um processo que se considerou como uma mutação feudal, os poderes, outrora públicos, seriam usurpados pela aristocracia e exercidos com violência, sem qualquer restrição ou constrangimento¹⁶.

Das discussões de Bowman e da análise documental de Ruou, o tema do território se apresenta juntamente com aquele da posse da terra e dos direitos ligados a ela. Ao analisar aqueles conflitos, o autor observa como se estabelece e se articula a sua dinâmica. As referências ao código visigótico

¹⁵ O sul francês é um lugar de passagem e de contato constante com a Catalunha. A Provença, sob este ponto de vista, se apresenta como um ponto de encontro de práticas e ideias. As observações de Gerard Giordanengo acerca do direito feudal apontam o interesse dos condes de Barcelona sobre a Provença. G. Giordanengo (1988), p. 27-54. Além disso, entre os documentos de Ruou, encontramos as cartas de Raimundo Berengário, conde de Barcelona e Marquês de Provença, datadas de 1156. Nestas, ele confirma aos templários a doação das terras senhoriais de Ruou e outras. Ms.1, Série 56H, Fundo 5279. Cópia em papel).

¹⁶ Quanto ao debate historiográfico sobre o conceito de Feudalismo e sobre a dita Mutação Feudal permito-me remeter ao texto da professora Néri de Barros Almeida (2002), p. 11-30 e ao texto do professor Bruno Tadeu Salles (2012), p. 197-211.

ou à leitura que os envolvidos faziam dele para sustentar sua estratégia no decorrer do litígio, remetem ao caráter dinâmico do direito intimamente relacionado com a posição dos sujeitos históricos diante dele. Antes de ser algo puro e monolítico, o direito se revela fluido, maleável, o que coloca em questão relatos histográficos que consideram sua morte e o seu renascimento. O mesmo sujeito histórico poderia ter, em diferentes momentos, posições distintas diante do código romano-visigótico. Em um momento, o código seria mobilizado para sustentar sua posição diante de um litigante, já em outro conflito, o código poderia ser ignorado ou até mesmo contradito¹⁷.

A crítica à ideia de renascimento do direito no século XII, a partir de uma nova perspectiva dos conflitos de terra, evoca os sentidos atribuídos à propriedade. Salientamos que manter um bem significava exercer poder sobre ele de alguma forma, estar presente ou fazer lembrar aos outros a sua presença. Por outro lado, ter um bem poderia significar partilhá-lo e desta partilha, construir a amizade. Os problemas surgiriam quando os acordos construídos em torno da posse de um bem eram modificados ou quando, simplesmente, se insinuava a possibilidade de modificá-los. Além disso, esses conflitos evidenciariam diferentes perspectivas sobre a posse de um determinado bem.

Podemos observar os exemplos das comendadorias templárias. Remetemo-nos aqui ao marco do estabelecimento templário no território de Vidauban. Em outras palavras, falamos da permutação das igrejas dos territórios de Vidauban e Entraigues realizada entre os monges de Santa Maria de Aregrandis e os templários da comendadoria de Ruou. Segundo este acordo, os templários receberiam as igrejas do dito território, devendo entregar aos monges a igreja de Beaumes, situada na diocese de Gap. O bispo Bertrand de Fréjus, em 1256, confirmava a transação, ocorrida em 1252, afirmando que os templários, sob certas condições, iriam ter, haver e manter as ditas igrejas¹⁸.

Encontramos dois conflitos acerca dos dízimos das igrejas do território de Vidauban. No primeiro destes conflitos, os templários eram questionados, pois haviam afastado o pároco responsável pela administração das igrejas de Vidauban sem a autorização do bispo¹⁹. Aparentemente, quando da morte do bispo Guilherme de La Fonte (1280), os templários desejaram

¹⁷ J. Bowman (2004) p.7-8.

¹⁸ Manuscritos. nos. 2 e 3, Série 56H, Fundo 5284.

¹⁹ Manuscrito no. 4, Série 56H, Fundo 5284.

afastar o pároco responsável pelo cuidado e administração dos bens eclesásticos. Os templários pretendiam atribuir essas responsabilidades a outra pessoa. Contudo, o pároco, apoiado pelo sucessor de Guilherme, contestava a ação dos templários. Fora concluído que ele seria mantido no cargo, devendo o comendador de Ruou respeitar esta decisão.

A questão é relevante do lugar dos bens na tessitura dos compromissos. A confirmação episcopal da permutação trazia artigos que reservavam ao bipo certos direitos sobre as igrejas de Vidauban. A figura do pároco era importante na medida em que ele, responsável pelas ditas igrejas, zelaria pela observância dos direitos episcopais. O problema surge, exatamente, no momento em que, após a morte do bispo Guilherme de La Fonte, surge a possibilidade de rever os compromissos firmados desde 1256. O pároco seria, de certa forma, uma das ancoragens da autoridade episcopal sobre as igrejas. Portanto, temos, de um lado, o pároco e o bispo se esforçando por manter determinados vínculos com os templários a partir das igrejas e, de outro, os próprios templários desejando rever esses vínculos.

O outro conflito diz respeito aos dízimos dos moinhos localizados nos



Mapa 02. Departamento do Var. Localização da comendadoria templária de Ruou e dos castra de Vidauban e Fayence e dos moinhos disputados no leito do rio Argens.

Adaptado de: Claude Augé (1898, p. 1222).

territórios de Vidauban e de Entraigues, especificamente na ribeira do rio Argens. Neste conflito, os templários questionavam os senhores dos *castra* de Vidauban e Fayence, pois eles estavam mantendo os ditos dízimos sem sua autorização (Mapa 02). Os templários de Ruou destacavam que Aicardo de Vidauban havia legado, em sua última vontade, sua parte dos dízimos àquelas igrejas²⁰. Logo, poderíamos falar em uma espécie de res-

tituição. A questão evoca novamente os bens ou os direitos sobre bens, no caso os dízimos, como o centro de determinados compromissos. Devemos

²⁰ Manuscrito no. 8, série 56H, Fundo 5284.

salientar que as igrejas de Vidauban e consequentemente, os dízimos, foram sido doados ao priorado de Santa Maria de Aregrandis pelos viscondes de Marselha, senhores dos senhores do castelo de Vidauban, em 1091. No ano de 1252, as igrejas e os dízimos foram passados para os templários. Sugerimos que, após 1091, os dízimos dos moinhos podem ter sido concedidos aos senhores de Vidauban e Fayence em algum momento antes de 1252. Um deles, chamado Aicardo, restituíra ou legara ao priorado os mesmos dízimos. Podemos auferir, deste panorama, que os dízimos dos moinhos eram a marca da amizade ou da concórdia entre os senhores de Vidauban e Fayence e aqueles que detinham o senhorio das igrejas daquele território (Viscondes de Marselha, Priorado de Aregrandis e Templo de Ruou). No momento em que os senhores das igrejas de Vidauban eram modificados, haveria a necessidade de renovar o vínculo com os senhores de Vidauban e Fayence através da partilha dos dízimos. Percebemos, novamente, como acordos tecidos anteriormente influenciavam a posse templária das igrejas daquele território e como os senhores daqueles castelos e os templários tinham diferentes perspectivas quanto àquela posse. Os exemplos evocados acima chamam a atenção para o problema dos bens agrários e seus direitos pensados como o ponto de intercessão de diversos compromissos cujos sentidos divergentes poderiam causar certa tensão.

Dois problemas parecem se destacar: o território e a propriedade, especificamente, as atribuições de sentido do espaço e dos bens entendidos no interior de relações, equilíbrios e compromissos bem complexos. Do ponto de vista do Direito Agrário, como estes problemas ganham forma? Tomamos como base de reflexão o texto de Ricardo Zeledón (2014) e César Baldi (2013)²¹. Zeledón se pergunta o que é e quais os fundamentos do Direito Agrário? Este autor se remete a autores como Antonio Carrozza²² e aos debates dos anos 1960 e 1970 acerca da especificidade do Direito Agrário no interior das ciências jurídicas. O debate mencionado dizia respeito à especificidade e à autonomia do Direito Agrário, seu objeto e seu método²³.

²¹ A escolha destes autores não é fortuita. Propomos pensar o Direito Agrário e as questões brasileiras ligadas a ele a partir de dois pensadores latino-americanos.

²² Especificamente, podemos mencionar: Antonio Carrozza (1975).

²³ Zeledón sublinha que o Direito Agrário surge em finais do século xx e princípios do xxi: « produto de uma série de condições econômicas, sociais, políticas e culturais, patentes através dos três fatores mencionados: o capitalismo, a ruptura da unidade do direito privado e a evolução do esquema jurídico constitucional ». R. Zeledón (2014), p. 17 Já a ciência do Direito Agrário teve início no final dos anos 20 e início dos anos 30.

A contribuição de R. Zeledón para nossa reflexão parece residir na discussão da ideia de agrariedade. Expressão proposta por Antonio Carroza, ela teria como alvo determinar o que seria o agrário e, em segundo lugar, como iniciar a construção científica do Direito Agrário²⁴. Se, classicamente, tem-se realizado a separação entre o comercial e o agrário, por exemplo, com o tempo, estes dois temas têm revelado seu caráter imbricado. Essa imbricação demandaria uma reflexão mais profunda acerca dos fundamentos do Direito Agrário, cuja resposta viria a partir dos fundamentos da agrariedade. O Refletir sobre o sentido da agrariedade se reveste de uma importância capital para a nossa construção de comparáveis, pois aponta o esforço do Direito Agrário de pensar a si mesmo e ponderar a emergência de temas transversais a sua área do saber.

De maneira sucinta, a ideia de agrariedade constituiria o esforço de pensar o Direito Agrário a partir dos institutos *ius* agrários, de suas normas, tomando como ponto de partida para a reflexão do jurista/pesquisador aspectos profundos, particulares e não abordagens gerais ou princípios generalizantes²⁵. Podemos sublinhar a ênfase na experiência como eixo orientador da agrariedade e não nos ditos princípios gerais pré-concebidos ou modelos elaborados *a priori*. Pressupõe-se, assim, uma superação dos limites tradicionais do que seria a agricultura ou o agrário. Estes limites estariam exatamente no destaque dos acordos relativos ao cultivo da terra ou a criação de gado²⁶. É interessante observar, extrapolando a reflexão de R. Zeledón, como o Direito Agrário, em Diálogo com a Antropologia, tem considerado as atribuições de sentido às práticas agrárias e a pluralidade de normas no interior de um determinado recorte histórico. A ideia de multiculturalismo, principalmente no que tange a América Latina, alcança atualmente um lugar de destaque no interior das reflexões do Direito Agrário da Universidade Federal de Goiás²⁷.

Observamos o trinômio agricultura, ambiente e alimentação como os eixos condutores desta proposta de reavaliação do Direito Agrário através de uma abordagem que considere de maneira mais ampla a interseção entre

²⁴ R. Zeledón, (2014), p. 21.

²⁵ R. Zeledón (2014), p.22

²⁶ Trata-se especificamente no âmbito do Direito, pensar o conteúdo típico do agrário e o objeto de sua atividade. R. Zeledón, (2014), p. 22.

²⁷ Nessa perspectiva, podemos mencionar a obra coletiva editada e introduzida por Amy Gutmann (1994). Algumas das questões principais destes debates têm sido pensar a existência de determinados grupos e etnias no interior dos Estados Modernos, qual a relação do nacional com a identidade destes grupos, assim como as normas Estatais colocadas diante das normas de tais coletividades.

o homem e a natureza²⁸. A questão da agrariedade é refletida na pergunta sobre o sentido do Direito Agrário e se revela um ponto de partida profícuo para a construção de comparáveis na perspectiva de Detienne. Observamos que a posse agrária e seus direitos, em Ruou, se tornavam um elemento central na tessitura das solidariedades, concórdias e acordos nos seio da aristocracia senhorial, o que não se limita a ideia de propriedade contemporânea vinculada à ideia de mercado. Observamos que a cessão, a doação ou a restituição de certo bem ou direito não significava um corte bem definido ou o termino de relações e compromissos concluídos anteriormente. Ao contrário, eles poderiam vir à tona em momentos chave. Os bens e direitos agrários são pensados, assim, na interseção de diversas relações que perpassam desde a ideia de posse até os sentidos atribuídos ao espaço e a partilha de bens. Assim, o que o agrarista diz ao medievalista?

No âmbito dos temas transversais do Direito Agrário, podemos pensar os problemas relativos aos indígenas e quilombolas no Brasil, especificamente no Estado de Goiás. Tais problemas podem ser discutidos a partir das proposições de Cesar Baldi e dos contatos, no interior das atividades do pós-doutorado no Mestrado de Direito Agrário. Podemos retomar a pergunta: o que seria o Direito Agrário?²⁹ Desta pergunta, consideremos a função social da terra e a ideia do caráter emancipatório do Direito Agrário. Observa-se que o Direito Agrário apoia-se sobre cinco princípios: o condicionamento da propriedade da terra à sua função social³⁰; a proteção à natureza; o dimensionamento eficaz das áreas exploráveis; a reformulação constante da estrutura fundiária e a proteção à propriedade familiar, pequena e média. Em suma, é possível considerar o Direito Agrário a partir da preocupação do «uso adequado da terra», tendo em vista sua função social e a consonância com a natureza.

Vislumbramos o amplo espectro de ação da disciplina relativa ao Direito Agrário e como temas que dizem respeito a formas de posse que ultrapassam a relação de mercado³¹. Dentre estas, salientamos a posse indígena e

²⁸ Zeledón salienta a teoria do ciclo biológico de Carrozza. Esta teoria tem como eixo os ciclos naturais, vegetal e animal, ligados a exploração da natureza destinada ao consumo direito ou a múltiplas transformações e fins. R. Zeledón (2014), p. 25.

²⁹ C. Baldi (2013), p. 197.

³⁰ Evocamos a Expressão utilizada pelo jurista Carlos Frederico Marés (2002).

³¹ Segundo o medievalista Alain Guerreau, o sentido moderno de economia teria se consolidado no final do século XVIII na esteira das lutas liberais iniciadas nos séculos precedente. A economia moderna seria «um mecanismo social onde o conjunto das operações de produção e de trocas é governado por uma forma específica de relações sociais que chamamos mercado». A. Guerreau (2001), p. 440.

quilombola. Se atendo especificamente a posse quilombola, que Baldi (2013, p. 198) considera como pouco abordada pelo Direito Agrário, o autor a destaca como «posse agroecológica» de «populações tradicionais». A primeira seria o uso efetivo do bem, legitimando a posse e não o contrário. Além disso, a dita posse se caracterizaria por um uso sustentável dos recursos naturais, compatibilizando posse e defesa dos recursos naturais. Este conceito, sancionado por lei³², diria respeito a posses étnicas e quilombolas da terra. A posse quilombola seria uma posse coletiva ou o apossamento de uma determinada área e seus recursos por descendentes de escravos:

Uma posse étnica que surge a partir de uma determinada forma de apossamento de uma área e seus recursos naturais por um agrupamento descendente de negros cujos antepassados foram escravos, em que a identidade é elemento fundamental na garantia desse direito pelo legislador, e também é uma modalidade de posse agroecológica porque há a apropriação familiar da terra ou dos recursos naturais, dentro de um contexto comunitário³³.

Enfatizar a ideia de posse étnica³⁴, tal como referido acima é importante para perceber diferentes modalidades de relações dos sujeitos históricos com seus bens e diferentes relações entre os próprios sujeitos a partir daqueles bens, tal como se pode observar no caso quilombola e indígena. Os dois conceitos acima legitimam uma abordagem do Direito Agrário pautada pela observância da pluralidade das noções de posse que vão além daquelas forjadas por um aparato Ocidental contemporâneo centrado nas ideias de mercado e propriedade. Aqueles conceitos se constituiriam como respostas possíveis aos conflitos brasileiros seculares em torno da posse e da propriedade da terra e à exclusão de determinadas comunidades a seu acesso. Este aparato legal Ocidental contemporâneo, geralmente em nome do progresso, teria se constituído de maneira excludente de modo a marginalizar a posse de comunidades, tais como as evocadas acima. Observa-se a existência de conflitos entre as ditas populações tradicionais e, por exemplo, expoentes do agronegócio, uma vez que a terra, como bem de mercado, tem seu acesso

³² Art. 20 da Lei do SNUC (Sistema Nacional de Unidades de Conservação).

³³ Rocha et al. 2010, p. 99. Apud: C. Baldi (2013), p. 202.

³⁴ Baldi estabelece uma diferenciação entre a posse indígena e quilombola. A primeira seria «a propriedade continua sendo da União, ainda que o usufruto seja dos povos indígenas». Já a posse quilombola seria uma «titulação coletiva de domínio». O autor ainda aponta a legislação que diz respeito à posse indígena (Arts. 231 e 232 da Constituição Brasileira) e a posse quilombola (Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias). C. Baldi (2013), p. 200.

regulado apenas através de compra e registro de particulares³⁵. Nesse sentido, a consideração da terra como bem de mercado, logo, submetida a uma legislação que excluiria as possibilidades de posse evocadas acima, se mostraria como um obstáculo a «função social da terra».

Salientamos, portanto, no caso brasileiro, formas diversas de posse e propriedade da terra que, por exemplo, no caso quilombola e, também indígena, relaciona-se com uma questão identitária posta em movimento, dentre outros momentos, nas disputas com outras concepções de posse e propriedade. Falamos de atribuição de sentido ao território que dialoga com a ideia de terra dos ancestrais ou as práticas de cultivo e trato da terra características de determinada «comunidade tradicional». Por exemplo, demarcar um determinado território e colocá-lo sob a proteção legal pode significar a desconSIDERAÇÃO de outra porção de terra ou outra parte de território com um significado específico para uma comunidade indígena ou quilombola. Tendo em mente as observações de Detienne (2009, p. 48-50) acerca das comunidades indígenas sul-americanas, apontamos que seu caráter nômade dificulta uma ponderação sobre a territorialidade que não ultrapasse as concepções Ocidentais contemporâneas de território e de como ele é fundado. No interior destas comunidades, observamos, também, um conjunto de normas e compromissos que vão além das determinações Estatais. O ponto principal é pensar como a intercessão entre o Direito e as especificidades da posse de determinadas comunidades pode culminar na sua desfiguração e subversão³⁶.

3. Construindo Perspectivas, construindo comparáveis entre o jurista e o medievalista

De R. Zeledón (2014) e C. Baldi (2013) apreendemos a necessidade de pensar a importância das «populações tradicionais» para o Direito Agrário e a ampliação de seus temas a partir do hiato evidenciado pela intercessão entre o Direito e as modalidades de posse e apropriação da terra. Especificamente, considera-se como a «noção liberal clássica de propriedade é insuficiente para descrever e abordar as diferentes formas de acesso à terra de fato»³⁷. Tal noção liberal de propriedade diz respeito à mercantilização da terra e seu

³⁵ C. Baldi (2013), p. 203.

³⁶ C. Baldi (2013), pp.214-215.

³⁷ C. Baldi (2013), p. 211.

acesso garantido por compra ou venda. Do diálogo com o Direito Agrário, a partir da perspectiva dos autores citados, podemos considerar os temas transversais, a função social da terra, a posse agroecológica das «populações tradicionais» (quilombolas e indígenas). Estes pontos de entrada ao debate da propriedade levam a problematização da posse e do acesso a terra daquelas populações e como elas se relacionam com uma ideia de identidade que toma forma nos conflitos e tensões que ganham corpo a partir do hiato com as concepções modernas de propriedade regulada pelo conceito moderno de economia (ver nota nº. 33).

Intimamente relacionada à temática da propriedade está a atribuição de sentido ao espaço, tanto pelas «populações tradicionais» quanto pelos sujeitos históricos da Provença dos séculos XII e XIII. O que seria o território? Ou, retomando uma questão cara a Detienne (2009), como o território é constituído? Pensar não apenas a ocupação, mas também a atribuição de sentido ao espaço é fundamental. A discussão de Daniel Pichot (2010, p.219) a respeito da paróquia, dos limites e do território aponta para modos distintos de se pensar o espaço. Segundo o autor, as paróquias não foram tema de uma delimitação precisa antes do século XI e, sobretudo, do XIII. Salienta-se que as referências ao espaço e ao território não são aquelas do século XXI. Nesse sentido, esperar das paróquias e territórios uma delimitação precisa na documentação não responde a uma apreensão legítima. Salienta-se uma inexatidão quanto às delimitações, mas que, contudo, não seriam o índice de desorganização, atraso ou caos. Podemos perceber no documento episcopal de 1256 que as igrejas de Vidauban são enumeradas e a delimitação do território nas quais elas se localizam é pouco precisa. Por outro lado, podemos auferir, a partir das discussões anteriores, como a posse e o acesso a terra das «populações tradicionais» não se limitam às demarcações e aos limites estritos, estipulados pela noção de propriedade contemporânea.

Se o exame inicial das populações tradicionais e de suas modalidades de posse segunda a perspectiva de uma renovação do Direito Agrário apresenta a construção de comparáveis relacionados à posse étnica da terra e à questão identitária das «populações tradicionais», as discussões relacionadas com a historiografia dos conflitos de terra em Catalunha, Languedoc e Provença e, especificamente, o exame da documentação de Ruou, remetem ao sentido social da propriedade. Em outras palavras, consideramos os bens como o núcleo de relações, vínculos e compromissos no interior da aristocracia. Entregar um bem não significava, obrigatoriamente, abrir

mão de determinados direitos sobre eles, sendo a partilha um elemento do tênue equilíbrio inerente aos acordos. Assim como no caso das «populações tradicionais» nos deparamos com modalidades de posse que vão além do que concerne a propriedade moderna e que demandam uma perspectiva diferente do pesquisador.

Além dos comparáveis relacionados à identidade étnica, em um caso, e ao compromisso/amizade senhorial em outro, observamos que a posse de bens e direitos agrários, em ambos os casos, aponta para o conflito entre noções de posse e propriedade distintas. De um lado temos esse conflito no interior da aristocracia meridional, no outro, entre as «populações tradicionais» e os expoentes do agronegócio. O Brasil, portanto, é confrontado com problemas e questões agrárias, assim como o medievalista se depara com os sentidos atribuídos a posse de determinados bens e como estes sentidos culminam em conflitos e quebras de acordos.

Intuitivamente, podemos observar que o agrarista contemporâneo precisa problematizar a premência do hiato entre as normas Estatais modernas e as normas vigentes nas comunidades ditas tradicionais. Ao mesmo tempo, o medievalista encontra os sentidos atribuídos à posse de bens e os problemas que surgem das abordagens de tais questões. A problemática ainda deve ser aprofundada, mas o caráter profícuo do encontro entre o jurista pesquisador e o historiador medievalista, assim como aquele entre o historiador helenista e o antropólogo, é evidenciado e a construção de comparáveis apontam caminhos relevantes para pensar a historicidade da posse e da propriedade bem como as perspectivas sobre elas.

Fontes

Série 56H; fundo 5279-5284. Archives départementales des Bouches-du-Rhône (Marseille).

Bibliografía

Barros Almeida, N. de, «Feudalismo: conceito e origem», *Estudos de História*. v. 9; n°. 1. Idade Média: conceitos e mentalidades. Franca, Olho d'Água / UNESP, 2002, pp. 11-30.

Barros Almeida, N. de, «La Formation des Médiévistes dans le Brésil contemporain: bilans et perspectives (1985-2007)», *Bulletin du centre d'études d'Auxerre*, n°. 12, 2008, pp. 1-9.

- Augé, C., *Nouveau Larousse Illustré*, V. 7, Larousse, Paris, 1898.
- Barber, M., *The New Knighthood: a history of the Order of the Temple*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- Baldi, C., «A Renovação do Direito Agrário e os Quilombos: identidade, território e direitos culturais», *Revista de Direito da Universidade Federal de Goiás*, n.º. 37, v. 2, 2013, pp. 196-234.
- Bonnaud, J. L., «L'Implantation des Juristes dans les Petites et Moyennes Villes de Provence au XIV^e Siècle», *La Justice Temporelle dans les Territoires Angevins* (Boyer, J. P., Mailloux, A., Verdon, L. dirs), Rome, École Française de Rome, 2005, pp. 233-248.
- Bowman, J. A., *Shifting Landmarks: Property, Proof, and Dispute in Catalonia around the Year 1000*, Ithaca, Cornell University Press, 2004.
- Burgtorf, J., Nicholson, H. (eds.), *International Mobility in the Military Orders: twelfth to fifteenth centuries*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 2006.
- Carraz, D., «La justice du commandeur (Bas-Rhône, XIII^e siècle)», *Cahiers de Fanjeaux*, n.º. 42, Les justices d'Église dans le Midi (XI^e-XV^e siècle), Privat, 2007, Toulouse, pp. 243-268.
- Carrozza, A., *Problemi generali e profili di qualificazione del Diritto agrario*, Giuffrè, Milano, 1975.
- Detienne, M., *Comparer l'Incomparable*, Paris, Seuil, 2009.
- Frentress, J., Wickham, C., *Memoria Social*, Fronesis – Càtedra Universitat de València, Madrid, 2006.
- Geary, P. J., «Vivre en Conflit dans une France sans État : typologie des mécanismes de règlement des conflits (1050-1200)», *Annales: économies, sociétés, civilisations*, n.º. 5, 1986, pp. 1107-1133.
- Giordanengo, G., *Le Droit Féodal dans les Pays de Droit Écrit: l'exemple de la Provence et du Dauphiné XII^e – début XIV^e siècle*, École Française de Rome, Roma, 1988.
- Gondar J., Dodebei V. (orgs.), *O que é Memória Social?*, Contra Capa, Rio de Janeiro, 2005.
- Guerreau, A., «Política / Derecho / Economía / Religión: como eliminar el obstáculo?» en R. Pastor (ed.), *Relaciones de Poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*, C.S.I.C, Madrid, 1990, pp. 459-465.
- Gutmann, A. (éd.), *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, Princeton University Press, Princeton/New Jersey, 1994.

- Hobsbawn, E., *Sobre História*, Companhia das Letras, São Paulo, 2013.
- Lepetit, B. (dir.), *Les Formes de l'Expérience: une autre histoire sociale*, Albin Michel, Paris, 2013.
- Frederico Marés, C., *A Função Social da Terra*, Sergio Antonio Fabris Editor, Curitiba, 2002.
- Márcia Mongelli, L., «Le Moyen Âge vu d'ailleurs», *Bulletin du centre d'études d'Auxerre*, n° 8, 2004, pp. 1-4.
- Morsel, J., *L'Histoire (du Moyen Âge) est un sport de combat... Réflexions sur les finalités de l'Histoire du Moyen Âge destinées à une société dans laquelle même les étudiants d'Histoire s'interrogent*, LAMOP, Paris, 2007.
- Morsel, J., «Le Moyen Âge vu d'ailleurs», *Bulletin du centre d'études d'Auxerre*, n° 7, 2003, pp. 1-5.
- Pichot, D., «Paroisse, Limites et Territoire Villageois de l'Ouest (XI^e-XIII^e siècle)», *Écritures de l'Espace Social: mélanges d'histoire médiévale offerts à Monique Bourin*, (Boisseuil, D; Chastang, P.; Feller, L. ; Morsel, J. orgs.), Publications de la Sorbonne, 2010, Paris, pp. 219-235.
- Rocha, I.; Treccani, G. D.; Benati, J. H.; Mendes Haber, L.; Friza Chaves, R. A., *Manual de Direito Agrário Constitucional: lições de Direito agroambiental*, Fórum, Belo Horizonte, 2010.
- Rosenwein, B. H., *To Be the Neighbour of Saint Peter: The social Meaning of Cluny's Property (909-1049)*, Cornell University Press, London, 1989.
- Salles, B. T., «Senhorio nos séculos XI e XII: perspectivas historiográficas», *Perspectivas de estudo em história medieval no Brasil [recurso eletrônico]: anais do workshop realizado nos Dias 29 e 30 de setembro de 2011* (Miatello A. L.; Alves, A. A.; Ribeiro, F. A. orgs.), Belo Horizonte, 2012, pp. 197-211.
- Silva, M. C. da, *Uma História do Roubo na Idade Média*, São Paulo, Fino Traço, 2014.
- Toomaspoeg, K., «Le ravitaillement de la Terre sainte. L'exemple des possessions des ordres militaires dans le royaume de Sicile au XIII^e siècle», *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 33^e congrès, Madrid, 2002, *L'expansion occidentale (XI^e - XV^e siècles) Formes et conséquences XXXIII^e Congrès de la S.H.M.E.S.*, pp. 143-158.
- Zeledón, R., «Fundamentos para una «teoría pura del derecho agrário contemporáneo (parte II)», *Campo Jurídico: Revista de Direito Agroambiental e Teoria do Direito*, n° 2, v. 2. Outubro de 2014, pp. 15-48.

CAPÍTULO II

PODER EN RUTA

Ulises, Eneas, y Odoario. El relato del héroe: memoria histórica y épica literaria del viajero

M^a Concepción Fernández López

El relato épico en Odoario

Mi exposición pretende resaltar y aplicar a la comprensión de los documentos lucenses de Odoario (med. VIII), específicamente al Testamento Menor o Breve¹ un procedimiento épico: el modo envolvente en el tiempo de iniciar el relato en un punto espacio-temporal para volver atrás hasta regresar a la actualidad inicial y continuar hacia el futuro. Homero en la Odisea lo patentó —por así decir— difusamente, Virgilio, en la Eneida, lo condensó y selló para la posteridad, y, puesto en prosa, lo reencontramos ya en el s. IV, en el historiador cristiano hispano tarraconense ¿lucense? Orosio, y luego, en un modo más sencillo y pobre, en los Testamentos de Odoario y su gente, en muestra de lo relativamente inadvertidos que han podido pasar al empeño erudito algunos rasgos que en ellos vemos de tradición auténtica y de información iluminadora de la obscuridad de aquellos tiempos y espacios.

La creciente fe que se presta a esos textos, vistos con suspicacia por el criticismo tradicional, un tanto desdeñoso de las tradiciones locales de la iglesia lucense, puede resumirse en la actitud de Sánchez Mairena que los define como fiables piezas en un dossier justificativo², aunque proyecta ha-

¹ Aquí anticipamos (v. n. s.) que ese texto, de fechación / datación exacta tal vez insoluble, debe ser sin embargo el primero de la serie —en acuerdo con su posición (nº 1 mano mod.)— en el Tumbo Viejo por el claro planteamiento inicial —según nuestro análisis— y la previsión de futuro en el final: *una cum quantum temptauerim ganare... in omni uitae* ('con todo lo que pueda ganar en toda mi vida').

² Leo los textos —en cierto modo inéditos— de Odoario en forma provisional, a través de las transcripciones de Risco en la España Sagrada (ES 40), de Cañizares en la ya no inédita Colección Diplomática (CD), de López Sangil-Vidán Torreira, ahora, y (parcialmente) de A. Sánchez Mairena, y de la visualización informática del Tumbo Viejo de la Catedral de Lugo, en el Archivo Histórico Nacional. El fragmento que más hace al caso, el Testamento breve, va editado más adelante (con grafía regularizada, y completo sólo en preámbulo y relato inicial e histórico; con extracto del final, el acta de la donación).

cia los primitivos, del s. VI, un resto de desconfianza, teniendo tal vez demasiado presente el hecho de que estos documentos antiguos de Lugo —sede de la temprana organización eclesial cristiana de la Gallaecia, de acuerdo con la posición estratégica y capital de la ciudad en el ángulo noroccidental del mundo romano— fueran copiados en el curso de un proceso para defender o delimitar los derechos organizativos de la sede —asentada en sus derechos históricos, frente a la innovación competitiva— amenazados por conflictos de intereses con poderes civiles, o crecientes aspiraciones de la santiagoense o la ovetense (como de la bracarense en un momento anterior). Las concordancias de fechas —uno de los motivos de duda que ofrecían esos textos a aquellos estudiosos, y cuya comprobación dejamos a celosos cronógrafos— debe combinar el tiempo de la escritura con el tiempo de suceso y proceso, en tres (/cuatro) momentos: el moderno, de formación del dossier, copia, etc, y los originarios: el de la escritura de Odoario, y el del tiempo biográfico recordado en esa escritura, (además del tiempo documentado inicial de la sede pre-odoariana)³.

Uno de los nudos en la interpretación de Odoario se da en el comienzo del Testamento menor en el prólogo expositivo que encabeza la carta: *fui ordinatus*. Se cierra precisamente con *ordinatus*, de estructura ditrocaica (*oord'naat's*), una cláusula⁴ que marca el final del párrafo introductorio y la transición importante a la exposición del contenido:

— Leído ingenuamente *fui ordinatus* se ha entendido como voz pasiva de *ordinare*: ‘fui ordenado’ (y se entiende con *episcopus* predicativo, aunque el sentido conjunto del texto resulta extraño y discutido). Pero precisamente un rasgo característico del latín tardío es la desaparición de la pasiva en *-r* y el desdoblamiento de la pasiva compuesta aplicada (en paralelismo con el perfecto) a las formas del presente, lo que lleva a errores típicos de confusión y ultracorrección de las formas

³ La sede lucense —metropolitana *gallaeca* organizada, desde antes del s. VI, en sectores que siguen antiguas lindes de poblaciones— en que se instaló —en un largo proceso— Odoario, y en que se apoyó y se sigue apoyando la sede moderna. Dejamos de lado este aspecto juricista, pero de gran interés informativo, sobre el que la obra de Pierre David sigue siendo de recordar, para centrarnos en el tiempo del relato épico odoariano.

⁴ El uso de la cláusula, el ritmo de palabra marcado para cerrar los períodos, teorizado desde Cicerón, es un rasgo de maestría en el lenguaje, que se heredaría en los usos de las *artes dictaminis* y en el latín de cancillería, pero que no estamos muy acostumbrados a tener en cuenta. La interpunción en el ms. coincide con esta cláusula ditrocaica (larga-breve-larga-breve) una de las preferidas en el *cursus planus*, usada asimismo en el texto para cerrar el preámbulo: (*per*)énne ámen, y para resaltar la *parenthesis*: súblimáuit... Érmegíldi

pasivas, y deponentes, de los que hay varios ejemplos en los textos lucenses⁵. En este caso, el texto, creemos, anuncia solemnemente: «Esto es lo que yo, Odoario, obispo, ordené» (=dispuse)⁶, enlazada la frase con el período precedente, la invocación: *Igitur notum omnibus manet quit ego Odoarius episcopus fui ordinatus*: Así pues, queda sabido para todos qué dispuse yo, Odoario, obispo⁷.

Y a continuación comienza el salto atrás (iniciado con una localización, secundaria): *In territorio Africae*: «En el territorio de África⁸ se alzaron gentes de los ismaelitas⁹»... Lo mismo que Eneas empieza el relato de las últimas horas de Troya con el escenario secundario de la isla de Ténedos, donde los griegos se esconden en una falsa retirada, así Odoario anuncia sus disposiciones actuales con un punto de inflexión en el pasado: los movimientos de gentes que ocasionaron su desplazamiento a Lugo. El autor, aunque llana y prosaicamente, se ve o se muestra a sí mismo a través del prisma del relato de tradición épica, que procede próximamente de los versos de la

⁵ En este mismo Testamento, poco más adelante, el anacoluto: *deus... christianis in hac patria +dilatauit fuit+ et diue memorie princeps dominus Adefonsus in sedem ipsius +sublimauit+* ‘Dios a los cristianos en esta patria dilató y <fue> el príncipe don Alfonso de santa memoria lo levantó en su sede’ se resuelve con el cambio mínimo en: *dilatauit, fuit... tus*: ‘dilató, y fue levantado’ –la postposición ¡clásica! de *et* y la correcta pasiva resultaron motivo de confusión. En el Mayor, parte final: *conuellit tentauerit* (ES, Cañ.): debe ser, con diplogía de t: *conuelli temptauerit* (nota LS-VT): ‘pretendiese ser destrozado’ errónea pasiva ultracorrecta por: *conuellere temptauerit*, es decir: ‘pretendiese destrozar’.

⁶ El sentido primero de *ordinare*: ‘poner en orden’, más que ‘dar órdenes’ (u ‘ordenar’ de sacerdote, u obispo, como traducía el Padre Mariana- disponer como tal), se conserva(ba) vivo en gallego: ‘¿qué ordenamos facer hoxe?’ = ¿qué plan de trabajo tenemos hoy?, en una correlación léxica que muestra el carácter auténticamente arraigado en el uso y pervivente del lenguaje vivo, y culto, a su manera, de los textos odoarianos.

⁷ La lectura de la partícula subordinante (*qualiter* ES; CD; LS-VT, *quantum* ASM), que la marcha de la frase exige sea substantiva interrogativa, en función de sujeto oracional del neutro *notum ... manet* —si bien no lleva la marca, más clásica, del modo subjuntivo— a la vista del ms. parece claramente *quid*, escrito *quit*, en otro rasgo característico de grafía dudosa propia de la fonética tardía, al intentar recuperar los finales consonánticos. Del mismo modo leemos *set* por *sed*, *op* por *ob*, en el Acróstico de Odoario, epigrafía conservada monumentalmente en la portada SE de la santa iglesia catedral basilica de Lugo.

⁸ El título de Odoario el Africano, que J. R. Ónega le da al protagonista, marca muy bien su carácter de desterrado, exiliado, que acomoda su vida y la de sus gentes en la muy arrasada tierra lucense, pero aparte de ese valor simbólico, no es probablemente exacto: el conglomerado de fugitivos que, tras larga estancia en lugares de refugio por los montes y despoblados, llegan a las tierras de Lugo seguramente es de variada procedencia del Sur, incluso del otro lado del Estrecho, pero ni siquiera se puede excluir que hubiese entre ellos antiguos lucenses escapados de la ruina de la(s) ciudad(es) y que vuelven a Lugo después de la consolidación. En este sentido, los textos de Odoario describen un proceso que se repetiría en muchos lugares de la Península de los que tenemos menos noticia, y sirven por tanto de pieza de recomposición de una historia poco contada.

⁹ *Hysmaelitarum*: es la grafía literal, coincidente con el gusto hiperculto que en el acróstico de Odoario usa —aunque sin H— la Y para: *Yberici soli* (*Yberiae sol* edd.), y también con el conocimiento bíblico: los ismaelitas, hijos del hijo de Agar, o ‘agarenos’, distintos todavía —a diferencia de tantas proyecciones posteriores— de los ‘sarracenos’ o israelitas, hijos del hijo de Sara.

Eneida, básicos a lo largo de los siglos en la formación escolar de los jóvenes romanos¹⁰, y, por su mediación, lejanamente, de los homéricos de la Odisea.

La creación de la pauta virgiliana

No fue Ulises el primer viajero en el panorama mítico griego; antes de él, y en una empresa netamente geográfica y aventurera, Jasón había encabezado la expedición de los *Argonautas* —que en definitiva recoge las mejoras técnicas de la navegación griega y de la cartografía de los pasos hacia el Mar Negro, la cuenca danubiana, el Adriático y la Tripolitania— pero sólo tardíamente, en Apolonio de Rodas, y luego en Valerio Flaco, encontró la voz consistente de un narrador, aunque desde Píndaro y la tragedia se cantaba su trayectoria, al lado de la figura poderosa de Medea.

En cambio Ulises (Odiseo) fue —después de numerosas proezas al servicio de los Atridas y de la confederación griega— protagonista arquetípico, en la segunda gran creación homérica, de un relato de retorno (*nostos*), de Troya a su hogar, a su patria Ítaca, a su esposa y a su familia, que resultó patrón de todas las odiseas. Digamos de pasada que la obra de Homero, producida de modo casi contemporáneo a la introducción del nuevo alfabeto griego, en el primer cuarto del primer milenio antes de Cristo, recoge, como es sabido, una larga tradición oral y sabia de cantos que transmiten antigua información relevante, pero lleva la impronta del autor que remodela el material y su expresión —en la *Odisea* con mayor modernidad que en la *Ilíada* — en lenguaje y conceptos sociales, pero también con recuerdos y episodios más arcaicos: más vetusta y más novedosa la historia de Ulises que el poema centrado en Troya, en Ilión.

Así la *Ilíada* tiene un relato lineal, día por día, desde el momento causal de la súplica de Crises a Apolo, en un escenario amplio y único: Troya, aunque tripartido en: el campamento griego, la ciudadela asediada, y la altura celeste desde donde la familia divina los contempla, toma partido y a veces desciende al combate. La *Odisea* se arma con estructura más diversificada: 1) la asamblea divina, con sus debates y decisiones que empujan la acción, 2) Ítaca y la arriesgada posición de la casa de Ulises, acosada por aspirantes a substituir a su dueño, amenazada en la figura del joven heredero que empieza a ser temible para ellos, y defendida penosamente por la

¹⁰ Se refiere J. J. Murphy (1981), p. 23, a la tendencia en la antigüedad tardía a conjugar en la enseñanza gramatical poética y retórica, prosa y verso, así como al uso de los modelos, desde la antigüedad, antes del desarrollo de la teorización de manuales, con recetas estereotipadas.

mujer y madre, y 3) el lugar remoto donde para Ulises. Palas Atenea aparece en los tres escenarios como protectora del héroe y motor de la acción, que avanza hacia adelante en los distintos planos, a la vez que cobra peso la línea argumental de Ulises, y se llega a un importante nudo del relato, centrado en su figura: el banquete en casa de Areta y Alcínoo, los padres de Nausícaa, en que comenzará una retrospectiva de los sucesos de Ulises anteriores a lo narrado hasta el momento. El conjunto se desarrolla extensamente a lo largo de siete libros¹¹, con una primera escena de relato (*Od.* VII 237 ss.) de Ulises a la reina Areta sobre su estancia en Ogigia, en la reunión preparada por Nausícaa, desde: «difícil, reina, explicar»: ἀργαλέον, βασίλεια, διηνεκέως ἀγορεῦσαι, de donde proceden las primeras palabras de Eneas a Dido (*Aen.* II 3: «indecible, reina, renovar», y una segunda de relato más extenso en el marco simposíaco, que es largamente preparada al día siguiente, en el canto VIII 1 ss.:

Y cuando se mostró Eos, la que nace de la mañana, la de dedos de rosa, se levantó del lecho la sagrada fuerza de Alcínoo y se levantó Odiseo del linaje de Zeus, el destructor de ciudades. ...

hasta el final del IX, en que por fin Ulises se dispone a iniciar, empezando en Troya, el relato que ocupará del X al XIII:

Y ahora os voy a narrar mi atormentado regreso, el que Zeus me ha dado al venir de Troya.

De la costa troyana... ...

Virgilio refundirá y abreviará el procedimiento en dos libros en total, y en un solo relato de Eneas en el banquete, preparado al final del libro I, con el brindis y la insistente solicitud de Dido, que quedará como modelo para la posteridad. Y, al igual que Homero recordaba, en los dos relatos, el escenario de inicio de los hechos, Ogigia/ Troya, Eneas en su relato evocará primero un escenario, un lugar¹², Ténedos, isla... donde los griegos cansados de fracasos ante Troya han fingido la retirada, y de donde llegarán para destruirla.

La envolvente temporal netamente trazada parece, con la diversificación de planos y escenarios, una prueba de maestría y madurez del autor del

¹¹ El texto griego puede encontrarse en: <http://www.perseus.tufts.edu/>. El texto y la traducción castellana que seguimos es: *Odisea*, de Homero. Texto completo. Ediciones Cátedra, Madrid. Traducción de Jose Luis Calvo Martínez, Catedrático de Filología Griega, Universidad de Granada, España, en <http://www.apocatastasis.com/odisea-homero.php#9> Henzo Lafuente.

¹² Con aposición substantivada en Cervantes, en manera destacada en el inicio de la obra, y en el inicio del relato de Viedma, el héroe cautivo que regresa: «En un lugar de la Mancha... En un lugar de las Montañas de León»...

relato, que llamamos Homero, ya experimentado en la linealidad simple del relato anterior: *Ilíada* y primera parte. No escapó a la percepción de Virgilio la importancia de este descubrimiento, y lo convirtió en pieza esencial de su *Eneida*, y, para el futuro, modelo inolvidable de relato autobiográfico del héroe. En la estructura de la *Eneida* se suele señalar su organización bipartita, con los seis primeros libros modelados sobre la *Odisea*: las múltiples andanzas de los *enéadas* para salir de Troya y alcanzar su destino, y los seis últimos sobre la *Ilíada*: las luchas, alianzas y duelos por la consecución del dominio de asentamiento; en realidad, podemos ver que esa bipartición es más sinuosa y rica, con elementos intercambiados, y en conjunto predominantemente odiseica, puesto que la propia *Odisea* es ya, en su última parte, podríamos decir, ‘*iliádica*’: Ulises en *Ítaca* lucha por el dominio, la reconquista de su casa, su mujer y el reconocimiento —moderno— de la legitimidad de su actuación. A su vez, en la *Eneida*, la ‘*odisea*’ de los exiliados se inicia con la detallada descripción de los episodios en Troya, *Ilión*: el caballo, las estratagemas, la destrucción, las presas de los griegos —que habían dado tema a las tragedias troyanas y que Virgilio reunifica en relato épico *iliádico*, puesto en boca de Eneas como primera parte de su historia rememorada.

De los dos relatos de Ulises —el primero, en privado, ante la reina Areta, desde VII 237, que cuenta el episodio en Oigia con Calipso y su llegada hasta allí, con v. 243 s.: ἀργαλέον, βασίλεια, διηνεκέως ἀγορεύσαι/ κήδεα ‘complicado, reina, exponer los padecimientos’, modelo directo de la respuesta a Dido, (y continúa: ‘pues muchos me dieron los dioses uranidas. Oigia...’); y el segundo, tras largos preparativos (VIII y IX), el banquete, los cantos de los aedos: el relato desde Troya, que durará hasta el XIII, enlazando de nuevo en Oigia— Virgilio se concentra en la figura de una de los oyentes, Dido, enfocada en su patente interés por el relato, desde el final del libro I: «Después que se hizo la pausa en el banquete y se quitaron las mesas, la reina, preguntando una y otra vez ‘dime, invitado, desde el primer principio’...»:

Postquam prima quies epulis, mensaeque remotae v. 723

... regina 728 ... rogitans 750/ a prima dic, hospes, origine 753

para introducir el relato del héroe, en medio del silencio y la atención de los circunstantes, con los dos primeros versos del II:

«Callaron... Eneas empezó»: *Conticuere... Aeneas sic orsus*¹³

y abrevia explícitamente (*breuiter* v. 11) el procedimiento homérico, creando así un nítido modelo que vemos claramente utilizado ya en prosa, histórica, en Orosio, en nuestro s. IV, y en literatura epistolar por la discípula de Abelardo, Eloísa, luego, en nuestra tradición en romance hispano, en Berceo (*Plancto*), en el *Libro de Alexandre*, en Luis de Camoêns *Os Lusíadas* III 3-4 – V 89: «Prontos estavan todos escuitando/ o que o sublime Gama contaría/... ‘Mandas-me, ó Rei, que conte... ..serei breve’», donde vemos: el simposio, el interlocutor poderoso e interesado, las disculpas, la obediencia, la brevedad, el tiempo disponible: «as estrelas nítidas que saen/ a repouso convidan cuando caen» (ib. IV 67) hace eco, incluso fónico, con la aliteración de las eses al v. 9.

Cervantes lo utiliza en su prosa hispana entre otras alusiones menores (con la explícita, que como tal debería entrecomillarse en las ediciones del Quijote, en II 26: «Callaron todos, tirios y troyanos»)¹⁴, como modelo de la introducción del relato que el Capitán Viedma, el Cautivo, hace en la venta donde confluyen tantos personajes hacia el final de la primera parte del Quijote (Quij. I al final del cap. 38, y 39 ss.): don Fernando, la persona de más rango en la escena —la venta a donde han ido llegando, al caer la tarde, diversos viajeros— concentra la figura del solicitante, al que el héroe relator, aunque con disculpas, se muestra obligado a obedecer «adonde el mandar tenía tanta fuerza»; con más espacio, y repeticiones en el texto en prosa, no dejan de marcarse, como en el modelo virgiliano la contraposición: «pero que, con todo eso», y la brevedad deseada: «que quisiera habérsela contado más brevemente»:

¹³ Callaron todos, y suspensos mantenían las caras, entonces, desde el mullido asiento empezó el padre Eneas: ‘Mandas, reina, refrescar un dolor indecible: cómo las riquezas troyanas y su reinado digno de lamento... ¿quién al contar tales desastres, se abstendría de lágrimas?. Y ya la noche, húmeda, da vuelta al cielo, y sugieren sueño los astros a su ocaso. Pero, si tanta ansia hay por conocer nuestros sucesos y escuchar brevemente el último esfuerzo de Troya, aunque mi ánimo se estremece al recordar y quiere escapar del llanto, empezaré ... Ténedos, isla...’ (*Conticuere omnes intentique ora tenebant; / inde toro pater Aeneas sic orsus ab alto: / ‘Infandum, regina, iubes, renouare dolorem: / Troianas ut opes et lamentabile regnum / ... quis talia fando/... / temperet a lacrimis? et iam nox umida caelo / praecipitat suadentque cadentia sidera somnos. / sed si tantus amor casus cognoscere nostros / et breuiter Troiae supremum audire laborem, / quamquam animus meminisse horret luctuque refugit, / incipiam. ... Tenedos... insula...*)

¹⁴ Señala Martín de Riquer *ad. loc.* (inicio del capítulo del ‘retablo de maese Pedro’) la procedencia de la frase, de la traducción castellana de G. Hernández de Velasco que hoy podemos leer en google; el desarrollo expletivo «tirios y troyanos» lo toma el traductor directamente (aunque él no lo utiliza en aquel punto) del próximo final del libro anterior: *Aen. I 747: ‘hacen eco en aplauso los tirios, y los troyanos los siguen’: ingeminant plausu Tyrii Troesque sequuntur.*

Acabaron de cenar, levantaron los manteles, y... ...don Fernando rogó al cautivo les contase el discurso de su vida... ...A lo cual respondió el cautivo que de muy buena gana haría lo que se le mandaba, y que sólo temía que el cuento no había de ser tal, que les diese el gusto que él deseaba; pero que, con todo eso, por no faltar en obedecelle, le contaría... ...y él, viéndose rogar de tantos, dijo que no eran menester ruegos adonde el mandar tenía tanta fuerza. —Y así, estén vuestras mercedes atentos, y oirán... ...Con esto que dijo, hizo que todos se acomodasen y le prestasen un grande silencio; y él, viendo que ya callaban y esperaban lo que decir quisiese, con voz agradable y reposada, comenzó a decir desta manera:

(39. Donde el cautivo cuenta su vida y sucesos)

‘En un lugar de las Montañas de León...

... fin 41 ... No tengo más, señores, que deciros de mi historia; la cual si es agradable y peregrina júzguenlo vuestros buenos entendimientos, que de mí sé decir que quisiera habéroslo contado más brevemente, puesto que el temor de enfadaros más de cuatro circunstancias me ha quitado de la lengua’ »

La utilización del modelo poético para textos en prosa, incluso para obra histórica, la prosa por excelencia, como vemos en Orosio, es un desarrollo de la práctica tardo-latina, con fundamentos en la sátira filosófica, una de cuyas líneas maestras se consolida en Boecio, en la exposición doble de su pensamiento moral en *De Consolatione*, sucesivamente en verso y en prosa, en cada capítulo, sistema emulado en la práctica (pre)renacentista en la triple exposición de *La Vita Nuova*, en notorio ejemplo. La teoría aflorará, particularmente, en las reflexiones cervantinas sobre la «épica en prosa» que son las novelas de caballerías y es el Quijote¹⁵.

Uso en prosa tardo-latina

Las briznas de texto con alusiones indudables, paralelos textuales exactos, al modelo virgiliano que presenta —no tan sorprendentemente trasladado a la prosa histórica— el texto de Orosio son una muestra del peso de la lectura de Virgilio, y particularmente de la Eneida en la escuela romana, también

¹⁵ V. Fernández (2006) p. 45, 48 y ss. En un modo alusivo y humorístico se refiere Cervantes al movimiento temporal en el relato, técnica de autor, metafóricamente: «volvámonos atrás cincuenta pasos» en I 44 en el episodio del enamorado de Clarita de Viedma: «Pero dejémosle aquí [al ventero], que no faltará quien le socorra, o si no, sufra y calle el que se atreve a más de a lo que sus fuerzas le prometen, y a ver qué fue lo que don Luis respondió al oidor, que le dejamos aparte, preguntándole la causa de su venida a pie y de tan vil traje vestido...»

entre los jóvenes cristianos. No es casual que san Agustín —en cuya órbita de pensamiento Orosio escribe su historia universal—, al recordar su vida escolar, lamenta su error personal, al llorar por Dido¹⁶ y no llorar por sus propios pecados; la autobiografía—que entra de lleno en la historia con las *Confessiones*— permite al autor estar presente a lo largo de los pasajes de su historia, e impregnarlos con su sentimiento. Así en Orosio II 18, la reflexión justificativa del autor sobre lo conciso de su obra —que no deja de contener en sí misma una alusión virgiliana a la brevedad del relato, mencionada en el pasaje v. 11 (*breuiter*), similar a la cervantina de fin 41— *quis enim cladem illius temporis, quis fando funera explicet aut aequare lacrimis possit dolores?*: ‘¿quién contando sus muertes, quién, explicaría el desastre de aquel tiempo, o podría igualar con las lágrimas sus dolores?’ contiene alusiones directas — *quis, fando, -et* subjuntivo, *-are* infinitivo, *lacrimis, dolore(m -s)*, incluso *talia* implícito en *cladem illius temporis* y *funera* n. pl.- a los versos del texto de Virgilio *Aen.* II 3-8: *renouare dolorem, quis, talia fando, temperet a lacrimis*: refrescar el dolor, quién, contando tales desastres, se abstendría de lágrimas.

El dolor ante los sucesos de los que uno es testigo es también evocado por Eloísa en su carta a Abelardo, en que —ya separados ambos por la familia— lamenta las noticias detalladas sobre los terribles daños que le han infligido por su amor a ella: *Que cum siccis oculis neminem uel legere uel audire posse estimem, tanto dolores meos amplius renouarunt quanto diligentius singula expresserunt*: ‘(Noticias) que creo que nadie podría leer u oír con los ojos secos renovaron tanto más mis dolores cuanto más exactamente me explicaron cada detalle’. No deja de ser llamativa la inversión hacia el femenino de la figura del héroe que sufre: Eloísa asume y hace suyo el dolor de Abelardo. Su historia, real, inspirará a Dante en la historia de la enamorada Francesca, que relata en el *Inferno* su historia de amor con Paolo, evocando el llanto del héroe protagonista. Más grandiosa, más temprana que Dante y poco más reciente que Eloísa, es la invención de Berceo, que pone a la Virgen María como protagonista y relatora —a ruegos, insistentes, de san Bernardo «no una vez, ca muchas», en el papel de Dido— de su sufrimiento, que el propio texto renueva: «refrescar las mis penas», sus dolores¹⁷ en la Pasión del Hijo.

¹⁶ Lo recuerda acertadamente el traductor renacentista de la Eneida en verso castellano, Hernández de Velasco, en el prólogo que resalta la elección de la obra.

¹⁷ Es llamativa la maestría con que Berceo expresa «refrescar las mis penas»: «las mis penas» por el virgiliano ‘indecible dolor’ *infandum ... dolorem*, en plural —como en Eloísa: *dolores*, y como en la imagen de la Virgen de los Dolores, de fuerte devoción popular, que condensa plásticamente su mismo

Los textos lucenses de Odoario

En esta ancha corriente de citas y utilizaciones, los ‘testamentos’ de Odoario, resultan en esta óptica una muestra más del impacto que la lectura de Virgilio dejó en la capacidad expresiva de los escritores latinos de toda época y nivel, y de la necesidad de aplicar a textos poco contextualizados (por la pertenencia a períodos mal conocidos) todos los recursos del conocimiento lingüístico y literario, y de volver una y otra vez a revisar nuestras posiciones hasta el desciframiento más completo. Vamos a tratar de hacerlo con unos pocos puntos de la documentación y la epigrafía odoariana, si miramos los textos no como bárbaros y fantasmales, sino al contrario, si ponderamos el esfuerzo de creación, y de honrosa y tenaz conservación a lo largo de los siglos, en tarea humana en la que observamos: a) la consideración dada a la fijación por escrito de un episodio biográfico de largo y duro trabajo de un grupo de gentes que han padecido terribles penalidades; b) la conciencia de estar insertos en una tradición legítima de romanismo —que incluye la de *foedus* visigótico— y cristiandad; c) la naturalidad de la escritura, que sigue el modelo virgiliano en un tono próximo al de la lengua hablada, con rasgos evolutivos y estilísticos hispanos, isidorianos, previos a la depuración carolingia; d) la coherencia de lenguaje de los textos lucenses entre los dos modelos: el poético de los cuasi-hexámetros epigráficos y el prosístico de la carta documental. Por último, incluso e) la pertinencia de algunos rasgos de los textos alto-lucenses en el lenguaje común actual gallego, que parecen señales de un cultivo continuado en los estudios lucenses desde los tiempos fundacionales, de formas de lenguaje común y literario que hoy podemos entender, y que un cierto aislamiento dejó malentendidos en los inicios de la modernidad.

Ya hemos anticipado lo fundamental del relato épico en el Testamento breve de Odoario. Veamos desde el comienzo un poco más ampliamente la organización y contenido de este texto, que sigue tradiciones epistolares, en una forma mixta, en parte libre y literaria, en parte formalizándose ya en documento legal:

In nomine Domini nostri Iesu Christi, qui uere de Patris substantia natus agnosceris ante omnia secula, ipse in finem saeculorum de omnium decus

relato de modelo virgiliano—, y lo ‘indecible del dolor’ transmutado en «Esme cosa pesada» (puesto que la Virgen, en la Gloria «ca soy glorificada», ya no puede realmente sufrir); también el Marqués de Villena, y Velasco atenúan, sin causa lógica, o tal vez no entienden del todo, el sentido de *infandum*.

*Sancta gloriosa Virgine Maria saeculo genitus, qui formam seruitutis nostrae induisti ut nos genus humanum ab hoste **callido** erueres dignumque efficeres consortio eorum cuius nunc cernitur in nomine Genitricis suae fundata Ecclesia in Ciuitate Lucensi territorio Galliciae iuxta flumen Minei, ubi est domus orationis, et piaue uenerationis, una cum Sanctorum Apostolorum, Martirum, Virginum, et Confessorum, ubi sit Deo laus perenne, amen.*

*Igitur notum omnibus manet, **quit** ego Odoarius episcopus fui ordinatus.*

*In territorio Africae, surrexerunt **quidem** gentes Hysmahelitarum, et tulerunt ipsam terram a christianis, et uiolauerunt sanctuarium Dei, et chris-ticolos Dei miserunt in captiuitatem et ad iugum seruitutis, et ecclesias destruxerunt, et fecerunt nos exules a patria nostra, et fecimus moram per loca deserta multis temporibus. Postquam Dominus per suum beneplacitum in hac regione respicere iussit, et Christianos in hac patria dilatauit, fuit et diuiae memoriae princeps dominus Adephonsus in sedem ipsius sublimatus (quippe erat de stirpe regis Recaredi et Ermegildi), dum talia audiuius, perducti fuimus in sedem Lucensem cum nostris multis familiis, et cum ceteris plurimis tam nobiles quam ignobiles; et inuenimus ipsam sedem destructam et **inmorablem** factam; tunc denique laboramus ibidem, et aedificamus domum Dei, et ecclesiae Sanctae Mariae et praesimus loca Palatii, et ipsam ciuitatem restauramus eam, intus et foris, et plantauimus uineis et pomiferis.*

Postea uero fecimus de nostra familia possessores per undique partibus, et dedimus illis boues ad laborandum, et iumenta ad seruiendum eis. Tunc exiuius per gyro Ciuitatis, uillas et hereditates ad inquirendum, ut laborassent illas: et inuenimus in ripa Minei uillas destructas de succo mortuorum, et de rude silua, ubi posuimus nostra familia ad portum Minei, quae dicunt Agari. Super ipsum portum misimus ibi Agario: et in alia uilla posuimus Auezano, et misimus ad eam nomen Auezani de nostra praesura: et Villa Guntini misimus Guntino, et in Desterit Desterigo, et in Prouecendis Prouecendo, et posuimus eis nomen ad illa Villa Prouecendi: et in Villa Sendoni misimus Sendo, cognomento Bocamalo: et praessimus alia Villa de Macedoni, et posuimus Macedonio, unusquisque per istas uillas nomina de illos homines. Post peracta haec omnia, <fecimus> imprimiter ecclesiam iussimus facere quam dicunt Sancti Iacobi de Mamilani super portum Agari, quae est fundata in Villa Auezani, et posuimus ei et dextros in diem dedicationis, ita ut lex docet et insuper hereditates, et plantados, et illa Villa in gyro, quae desuper mandamus stipata de nostra familia. Is peractis. praecepimus aedificare ecclesiam in nomine Sancti Iuliani de Bocamalos ad ille Sendo [...] Idcirco ae-

dificare praecepimus ecclesiam Sancte Eolalie de Macedoni [...] Omnes ecclesias supradictas [...] damus [...] pro ut se diuidit per petras fixas et mamulas antiquas [...] una cum quantum temptauerim ganare [...]

En el texto encontramos a) un breve preámbulo de invocación a Dios y a Santa María, como corresponde a un miembro de la Iglesia lucense, b) la breve declaración inicial: «esto he ordenado» (que se recogerá al final de la carta: *damus*, etc.) con una exposición explicativa histórica rápida, iniciada con la vuelta al pasado reciente, y que sitúa la acción en el marco general de los tiempos y en una localización geográfica significativa: *In territorio Africae surrexerunt quidem* «En el territorio de África se alzaron, sí¹⁸» en afirmación de hechos que entiende conocidos, y la transición a la autobiografía, a la primera persona gramatical (como en el relato de Eneas: *incipiam*): *fecerunt nos exules*: «nos pusieron en destierro», con el subrayado de la larga duración *multis temporibus* y la dureza de condiciones de vida padecidas: *fecimus moram per locas desertas*: «hicimos estancia por desiertos» c) el relato más detallado de lo que toca de cerca, organizado temporalmente en dos fases: c1) la mejora de la situación, por la providencia de Dios: *Postquam Deus per suum beneplacitum* que asienta el gobierno del *princeps Adefonsus* de real legítima estirpe, y c2) como consecuencia (*dum talia audiui*) «al oír tales nuevas») el acercamiento a Lugo: *perducti fuimus in sedem Lucensem*, y las sucesivas actuaciones más particulares, que dan cuenta de las mejoras cumplidas a lo largo del tiempo. La larga duración se resalta ahora con menos colorido mediante simple enumeración adverbial: *Tunc denique, postea uero, tunc* y con los ablativos absolutos, de sintaxis elemental: *post peracta haec omnia, is peractis*.

El tono épico va rebajándose en pro de mayor funcionalidad y minuciosidad en la anotación de las actuaciones, autónomas, y fundadas en el apropiamiento y mejora de lugares despoblados —sin detenerse en mayores explicaciones de las causas de la situación, cuyo marco general quedó claramente delineado— de: trabajo, reconstrucción, recuperación agrícola (*laboramus, aedificamus, restauramus*) a lo que seguirá: urbanización y dotación de edificios comunitarios de culto (iglesias) con sus recursos y derechos según la ley. En este punto es difícil no perder el hilo porque se

¹⁸ El adverbio afirmativo *quidem* ('sin duda', 'desde luego', 'por cierto', 'como es sabido', 'sí') subraya, con perfecta corrección latina, la introducción); en el Tumbo *quidē* se había interpretado *quedam*, indefinido 'ciertas gentes'.

ha introducido un motivo distinto: el de la organización jerárquica¹⁹ de las entidades asentadas, no detallada, pero clara en los distintos términos que las nombran a partir de su fundación, es decir, con un nuevo salto atrás, impreciso en el tiempo: «pusimos a Avezano y le dimos el nombre de Avezano (Fazai?), y en... Provecende a Provecendo, y en Sendoi a Sendo, llamado Bocamalo (Bocamaos) y en Mazoi a Mazoi»: la expresión exacta debería haber sido: ‘habíamos encargado a Avezano lo que hoy es Avezano’, etc., pero no es exclusiva de Odoario este tipo de expresión, desesperante para nosotros: aunque la lengua tendría recursos suficientes para expresar con nitidez la cuestión, no se detiene el gramático en resolver algo que resultaba obvio a sus contemporáneos, y que está en la línea isidoriana de etimologización, explícita en: «pusimos nombre... nombres, cada uno de los hombres, por esas villas»: *unusquisque per istas uillas nomina de illos homines*. Así parece que, a partir de la construcción de la iglesia de San Julián (de Bocamaos, parroquia actual), la fundación de Sendoi fue perdiendo su nombre propio a favor del sonoro (*ad*)*cognomen(to)* o ‘alcume’. Este tipo de cuestiones hablan más a favor que en contra de la autenticidad de los textos odoarianos, pues los transmisores posteriores confían más en la eficacia en sí mismos de los documentos históricos, como confirmación de las costumbres establecidas, y copian generalmente de buena fe, sin comprender del todo, o aunque no siempre comprendan exactamente lo que transmiten.

En este sentido, la forma *inmorabilem*, que recupero en mi lectura, debió estar en copia escrita con *u*, y fue sobreentendida, con acierto, como *inhabitabilem* (ES), pero los más literales recuperan un imposible: *inmutabilem*: la presencia anterior de *moram* en el texto, con la pervivencia hispana: ‘morar = pasar tiempo, residir: morada, mora (disimilada en el top. lucense, y ap., Maradona), y las grafías como –os –us en 1^a pl., permiten verla, con error gráfico *t/r*, como creación, de tipo regular y habitual del habla: ‘imposible de habitar’.

Igualmente, en el párrafo inicial *cállidus* –‘calloso, experimentado, astuto’ para referirse al diablo: *ab hoste callido* (viejo enemigo: *hostis antiquus*, s. v, carta de Sidonio Apolinar)- palabra metafórica popular y literaria, que se ve perfectamente escrito en el Tumbo Viejo (Archivo Histórico Nacional, CODICES, L.1043 - 14 - **Imagen Núm: 14 / 180**) se había leído —ya no en la edición mindoniense— indebidamente: *calidus*.

¹⁹ Parecen emular estos nombramientos una organización defensiva decimal/ centenal/ milenaria semejante a la visigótica, tardo latina, de *milenarius*, *thiufados*, *defensores*: *fortis scutus miseris* en la Lauda de Fragildo: Fernández (2011) p. 169.

En: *presimus loca Palatii et ciuitatem restauramus eam, intus et foris, et plantauimus uineis et pomiferis*: la no distinción de mayúsculas, en el texto, salvo algún inicio, como *Igitur, Postquam*, es del todo regular, pero nos deja desarmados en cuanto a la interpretación del término, de si es un común «palacio» representativo en la ciudad, o un término propio, el de la primera presura, como el texto dice, en el entorno; su inmediata asociación con la reconstrucción de la ciudad, «por dentro y por fuera»: calles, muralla, casas, hace pensar —y quizá ha pasado inadvertido— en el lugar de Paz, bastante próximo, estratégico monte granítico, y más alto que Lugo, que ofrece atalaya defensiva y comodidad relativa para el transporte de piedra: «Tomamos los lugares de Paz (sc. San Fiz) y la ciudad la reconstruimos, por dentro y por fuera». De modo semejante, la expresión (repetida en otros de los textos) de las primeras villas buscadas alrededor de la ciudad y que encuentran destruidas: *de succo mortuorum, et de rude silua*, parece que hubiera escondido a los sabios durante siglos, los nombres reconocibles aún hoy en el entorno lucense, de Martul (*Mortuorum) y Silvarrey (*Silvarude)²⁰. Igualmente ha pasado un tanto inadvertido el interés que esta descripción tiene desde el punto de vista legal: no el de la truculencia contra los invasores del 700, de la que, por obvia, como marco general señalado, estos textos, contemporáneos, no se ocupan demasiado, sino el de la justificación de la toma de posesión según el derecho romano de unas tierras, en circunstancias de necesidad y sin legítimos poseedores²¹: en una larga decadencia de las garantías del poder romano, se mantiene viva la preocupación de legalidad dentro de sus normas, y el asentamiento de un equilibrio justo y provechoso; el olvido de detalles concretos no impedirá la fe en su justicia, que, a los embates de nuevas fuerzas, la sede lucense defenderá, con mayor o menor acierto.

La denominación de “testamento” (en los propios documentos: *series testamenti; chártila testamenti, titulus dotis uel testationis, scriptura*) co-

²⁰ La evolución, aunque inadvertida, es muy regular: en *mortuorum* tendría tratamiento disimilatorio de la serie o...ó (tipo ‘rotonda/ redonda’), con apertura máxima de átona ante -r (*passerinum*: paxariño) más simplificación del grupo twó (como en ‘catorce’) y tratamiento -l de -r final, como (‘frol’); *silua rude*, que el autor escribe invertido en el orden más clásico, habría dado *silvarui modificado por paradigma léxico.

²¹ Las cartas de Sidonio, en la Galia del último tercio del s. V: “con su gente... por el propio peso de la huida... extranjero, hambriento... escasa simiente en terrón semidestruido” (VI 10 *cum familia sua depredationis Gothicae turbinem uitans in territorium uestrum,... pondere fugae; ... paruam sementem semiconfecto caespiti aduena ieiunus... uiaticatus*); “esclavitud... suplicio... tierra para los (arvernos) desterrados... rescate, recursos para el viaje de partida” (VII 7, 6: *namque alia regio tradita seruitium sperat, Aruerni supplicium. ... parate exulibus terram... uiaticum peregrinaturis*).

responde con esta fijación solemne, por escrito, del ‘testimonio’ de Odoario sobre los hechos relevantes de su vida de los que quiere dejar constancia, y voluntades para el futuro, y se ajusta a la larga tradición epistolar cuya formulación culminará en las *artes dictaminis* de las cancellerías en los siglos inmediatos: en algunos puntos nos resulta familiar, y causa duda o sensación de anacronismo, porque está en una corriente que continuará, pero no parece que contenga masivamente intrusiones posteriores, sino elementos originales, algunos oscuros, pero transmitidos con fidelidad, y otros en parte perviventes, lo que ha ocasionado malentendidos en los análisis eruditos menos informados que hoy podemos estarlo acerca de los usos del latín precarolino.

Por último, queremos sumariamente aquí recordar la epigrafía del acróstico²², de cinco versos cuasi-hexámetros, bastante conservadores en métrica, con iniciales ODOAR, y finales, vemos ahora, MISIT:

+ Oh lux iubar Yberici soli et ep(is)c(opi) sác(ruM)

Decus! celebris sed nobili basi Étheris álmi

Ob fide uictu uitaque fideli in CHPO clar(és)c(i)S

Adsiduo hic opere templi colúmina cómtI

Rata nouata micant, salus doctrínaque uíbr(anT)

+ ¡Oh luz, resplandor del suelo de Hiberia y honra santa de (tu) obispo! pero célebre de la noble base del Cielo bendito; por la fe, el comportamiento y por la vida fiel en Cristo reluces. Con asiduo trabajo aquí los remates del templo trazado, confirmados y renovados brillan, la salvación y la doctrina destellan.

para apuntar al léxico de tono poético y virgiliano: *iubar*, *decus*, común con el de los documentos: *exules*, *deserta*, y con rasgos que se confirman en el habla hispana: *cúlmina* métrico y poético *colúmina* (*columen*): cume, Colombres, columbrar/ cumbre. La pauta virgiliana que se trasluce tanto en los documentos como en el epígrafe acróstico odoarianos prueba, o confirma indiciariamente, para los menos sensibles a los matices intrínsecos en el texto, la autenticidad de esas semidesconocidas piezas, que creemos un importante destello de luz en la penumbra de nuestro conocimiento sobre apasionantes y difíciles momentos de la historia de la humanidad en su consolidación europea, en el duro viaje de la estabilidad romana de los mejores

²² Datos y otras lecturas, en J. M. Anguita, p. 55. En particular anotamos aquí *sed*, *ob*, *columina* epigráficamente *set*, *op*, *culumina* por entenderlas como grafías inversas típicas del modo tardo latino.

tiempos a la nueva y perpetua búsqueda de vida buena y dichosa, definida según la renovación cristiana.

Bibliografía

- Anguita Jaén, J. M^a., «Tres inscripciones lucenses más que milenarias»: La Lápida de Bretoña, el Acróstico de Odoario y el Disco de Quiroga *Oh lux Iberiae: En torno a las letras en la España medieval* Fernández López, M. C., Suárez Fernández, M., Veiga, A., (eds.) Lugo, Axac, 2013.
- Cañizares del Rey, B., *Colección diplomática (569-1463)* edd. Manuel Rodríguez Sánchez, Óscar González Murado, Lugo, Diócesis 2012.
- Cervantes Saavedra, M. de: *El Ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*: Texto, introd. y notas de Martín de Riquer, Barcelona, 1992 (11^a ed.). (http://www.cervantesvirtual.com/bib/bib_autor/Cervantes/).
- David, P. Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle [Lisboa]: Institut Français au Portugal, 1947.
- España Sagrada 40: Antigüedades de la ciudad y Sta. Iglesia de Lugo...* autor el R. Manuel Risco ed. facs. Lugo 1992.
- Homero *Odisea* Ed. trad José Luis Calvo Martínez, Madrid 1992.
- Fernández López, M. C., *Sidonio Apolinar, humanista de la Antigüedad Tardía: Su correspondencia*, Murcia, Universidad, 1994.
- «La Cervanteida: Modelos épicos en Quijote I» *El tapiz humanista (Lugo, Mayo 2005)* Edd. A. GOY DIZ, C. PATIÑO EIRÍN, Santiago de Compostela: Universidad 2006, pp. 45-55.
- «Una cita más temprana de la Eneida» *Humanismo y pervivencia del Mundo Clásico*, V. 5 (2015), pp. 2493-2499.
- «Moldes de la Eneida en el *Libro de Alexandre*» *Ianua Classicorum. Temas y formas del Mundo Clásico* vol. III Madrid 2015 pp. 603-612.
- «*Suburbanum Lucense*: Textos tardo-antiguos y toponimia» *Sub urbem: historia, sociedades e cultura da cidade : actas do VII Curso de Primavera*, Faculdade de Humanidades de Lugo, 3-6 Maio 2011 / edd Carlos Balañas Pérez, Gonzalo Francisco Fernández Suárez, Lugo 2012.
- «Lauda de un Fragildo (Tirimol, Lugo, 1012)» en C. E. Prieto Entrialgo (ed.), *Arabes in patria Asturiensium, Asturiensis Regni Territorium*, vol. 3, Oviedo, 2011, pp.157- 169.
- Murphy, J. J., *Rhetoric in the Middle Ages: A history of rhetorical theory from Saint Augustine to the Renaissance*. Univ of California Press, 1981.

Ónega López, J. R., *Odoario el Africano : La colonización de Galicia en el siglo VIII* Sada, Castro, 1986.

Orosio *Histoires* texto y trad. Marie-Pierre Arnaud-Lindet París, Les Belles Lettres, 1990-2003.

Sánchez Mairena, A., «El impacto de la invasión musulmana en la construcción de la memoria institucional de la Iglesia lucense. El Alfa y el Omega del ‘Tumbo Viejo’ de la catedral de Lugo (siglo XIII)», C. E. Prieto Entrialgo (ed.), *Arabes in patria Asturiensium, Asturiensis Regni Territorium*, (vol. 3) Oviedo, 2011; pp. 75-101.

Sidonio Apolinar *Poèmes I. Lettres II-III* ed. trad. A. Loyen, París: Les Belles Lettres, 1960-1970.

Tumbo viejo de Lugo (transcripción completa) José Luis López Sangil, Manuel Vidán Torreira *Estudios mindonienses* 27 (2011), p. 11-373.

Tumbo Viejo (Archivo Histórico Nacional, CODICES, L.1043 Núm:14/ 180) PARES (pares.mcu.es).

Virgilio, Eneida: *Aeneidos libri XII: Opera P. Vergili Maronis*, R.A.B. Mynors, Oxford, 1969.

[La Eneida de Virgilio... :traduzida en octaua rima y verso castellano, por Gregorio Hernández de Velasco ahora en esta vltima impressiion reformada y limada con mucho estudio y cuydado...] En Toledo: En casa de Diego de Ayala, 1577.

Witt, R. «Medieval *Ars Dictaminis* and the Beginnings of Humanism: A New Construction of the Problem» *Renaissance Quarterly* 35(1), 1982, pp. 1-35 <http://doi.org/10.2307/2861451>.

Fernando I, peregrino a Santiago: fortuna literaria de un episodio controvertido*

Santiago Gutiérrez García
Santiago López Martínez-Morás
Universidade de Santiago de Compostela

Son varios los textos latinos y romances medievales que relatan la peregrinación que efectúa el rey Fernando I de Castilla a Santiago de Compostela para obtener la ayuda del Apóstol en la toma de Coímbra en 1064¹ aunque, más allá de los elementos estrictamente históricos, añaden un elemento sobrenatural asociado a la hazaña: la aparición de Santiago a un peregrino griego, escéptico sobre la condición guerrera del santo, para anunciarle la victoria regia. La narración conoce, además, una evolución bastante diversa: lo que se modela inicialmente como un relato hagiográfico no excesivamente original en sus motivos se convierte en un episodio que, con el paso del tiempo y las influencias de unos géneros literarios sobre otros, acaba integrado en las aventuras de juventud del Cid Campeador y condicionando en cierta medida su configuración.

Naturalmente, todo ello es fruto de una evolución prolongada en el tiempo, sujeta a la superposición, en diferentes grados y con distinto éxito, de dos relatos claramente diferenciados que habrían quedado nítidamente perfilados como tales en una versión primitiva, hoy perdida, que los une

* El presente trabajo se integra en el proyecto *Santiago Apóstol en la crisis bajomedieval de la Corona de Castilla* (FFI2012-37953), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad y dirigido por Santiago López Martínez-Morás. Para las citas al pie seguimos las pautas exigidas por los editores. Las obras literarias utilizadas en el presente trabajo se citarán empleando sus iniciales, y sus respectivas ediciones se indicarán *in extenso* en la bibliografía. Cuando se empleen varias ediciones de una misma obra se añadirá el apellido del editor correspondiente en cada una de ellas. Se utilizará un procedimiento idéntico para referir las traducciones castellanas de obras en latín.

¹ Algunos investigadores sostienen que el viaje de Fernando I a Santiago antes de emprender la campaña de Coímbra no se hizo con la finalidad de solicitar ayuda al Apóstol, sino para recabar apoyo del obispo de la ciudad. Vid. T. Sousa Soares (1976), citado por F. Márquez Villanueva (2004), p. 187, n. 7. Una opinión algo distinta sostiene A. Viñayo González (1999), p. 161.

pero no los mezcla²: por un lado, la aparición sobrenatural de Santiago Apóstol, ya mencionada, con indumentaria de caballero, a un incrédulo peregrino griego —no al rey— que cuestiona ante los fieles la faceta guerrera del santo; por otro, la realización de lo anunciado en dicha aparición: la victoria militar de Fernando I ante Coímbra. En las versiones de este milagro contenidas en las crónicas del reino, influidas por la *Historia Silense* (*HS*), se añade, además, un viaje regio a Compostela, previo a todo lo dicho, que condiciona el conjunto y otorga al desenlace victorioso una dimensión distinta en beneficio del monarca.

Obviamente, lo fundamental de la narración recae en sus aspectos sobrenaturales, que disocian claramente el receptor de la visión y el beneficiario de la misma. Pero si la imagen belígera de Santiago —desarrollada con mayor éxito y complejidad en el mito de Clavijo— se construyó aquí inicialmente como un relato de tintes hagiográficos, en su desarrollo resultó decisiva la figura histórica de Fernando I, el concepto de soberanía y la acción de cruzada. Unificador de las coronas de Castilla y León, el soberano estuvo sin embargo vinculado más bien a San Isidoro, cuyas reliquias depositó en León y en cuya iglesia fue finalmente enterrado³. La leyenda jacobea, al hacer de Fernando I el beneficiario de la aparición, compensa esta inclinación pro-isidoriana, lo subordina al Apóstol, hace de este el protector de la monarquía en campaña y reafirma el culto tradicional de Compostela. Esto configura una cierta evolución ideológica en la que el papel del rey, inicialmente reducido —como refleja el texto hagiográfico del *Liber Sancti Iacobi* (*LSJ*) y quizás más próximo al original (vid. *infra*)— deja paso a una orientación distinta, más centrada en el monarca y perceptible, sobre todo, en los documentos más puramente historiográficos.

Los dos textos más antiguos que reproducen el relato, *LSJ*⁴ y *HS*⁵, independientes entre sí y de extraordinaria influencia posterior, se adscriben,

² Poco después de 1064, a juicio de M. C. Díaz y Díaz (1985), pp. 126-127, se habría fijado ya la leyenda en esta primitiva versión perdida. Hacia 1115 la recoge por primera vez, quizás de una fuente oral, la *Historia Silense*, el más antiguo de los textos que conservan el relato. Vid. también K. Herbers (2006²), p. 36.

³ A. Viñayo González (1999), pp. 191-193. K. Herbers (2006²), pp. 39-41. *HS*, escrita en León y muy partidaria de San Isidoro, integra a Santiago para dar valor a este otro santo propio del reino astur-leonés, pero establece una cierta especialización de ambos, como apunta K. Herbers (*Ibidem*, p. 40): «Santiago más bien para la expansión [del reino], Isidoro para la integración y la salvación del alma de Fernando I».

⁴ *LSJ*, p. 175. Existe una traducción al castellano, de enorme interés por sus eruditas notas: *LSJ-Mo-ralejo*, pp. 374-376.

⁵ De *HS* hay dos ediciones de referencia: *HS-Santos Coco* y *HS-Pérez de Urbel*. Citamos por esta última.

precisamente, a estas dos lecturas primordiales de la tradición. El primero presenta el episodio de Coímbra en el milagro XIX de su libro II, de acuerdo con las características formales del género: un texto cerrado desde el punto de vista narrativo y relativamente breve desde el punto de vista formal, como el resto de los relatos de la compilación. *HS*, sin embargo, concibe el episodio dentro de la lógica de las alabanzas del soberano y funciona, por tanto, de acuerdo con la ideología del conjunto, diluye los límites de la narración y no aplica los rigurosos criterios de brevedad formal propios del otro documento.

Por otra parte, más allá de los problemas de datación, que suelen situar al *LSJ* en fechas más tardías que la *HS*, el documento jacobeo contiene un relato amalgamado, muy coherente, sin problemas de sutura entre sus dos grandes partes, mientras que en *HS* la narración es mucho más imprecisa en algunos aspectos. Tales diferencias sugieren que *LSJ*, a pesar de ser posterior, reproduciría con mayor fidelidad las estructuras de la versión primitiva⁶, de tal modo que las variantes narrativas de *HS* habrán de tomarse, *a priori*, como propias de esta rama de la tradición y no constitutivas de la fuente original.

El relato de *LSJ* responde, asimismo, a necesidades específicas de la propia iglesia de Santiago. En esta línea se ha destacado que el texto compostelanista mantiene presentes los problemas de establecimiento de fechas para las fiestas mayores del culto, cuya fijación parece decisiva para el despliegue de la imagen caballeresca del propio santo⁷; por otro lado, como es de esperar, ni en *HS* ni en los documentos historiográficos posteriores existe tal preocupación. En la misma lógica se explicarían ciertas diferencias argumentales: en *LSJ*, Esteban, obispo de la Iglesia griega, llega en peregrinación a Santiago para rendir culto al Apóstol. Al percatarse de que los fieles invocan a Santiago como caballero y no como pescador, los corrige, y este es el desencadenante de la aparición: el Apóstol se presenta en las condiciones habituales de este tipo de relatos, con una luz resplandeciente y «candidissimis vestibus ornatus, necnon militaria arma titanis radios excedencia indutus, quasi miles effectus» (*LSJ*, II, p. 175), como un perfecto caballero, provisto además de dos llaves, que porta en la mano. La explicación de este último detalle es bien simple: al día siguiente abrirá con ellas la ciudad de Coímbra, que el rey Fernando I de Castilla asedia infructuosamente desde hace siete

⁶ L. Fernández Gallardo (2005), p. 140.

⁷ M. C. Díaz y Díaz (1985), pp. 125-126.

años. Por lo tanto, el sitio de la ciudad solo existe realmente para *LSJ* como justificación de la aparición, conforme a lo que debió ser también el texto primitivo. Como corolario del relato, se informa de que, una vez tomada la ciudad portuguesa, el propio Fernando I envía emisarios a Compostela para informar del éxito de la empresa⁸.

Naturalmente, un texto de centralidad jacobea exige que un rey que no ha invocado la ayuda del apóstol y del que solo se tiene noticia casi marginalmente envíe la buena nueva de la conquista para mayor gloria de la Iglesia compostelana y cerrar así la lógica de la narración. Pero desde el punto de vista de la composición del relato, la llegada de los emisarios sustituye a una esperable peregrinación regia de agradecimiento —que se lee en *HS* (vid. *infra*)— y que se hacía imposible en *LSJ* por dos razones: en primer lugar, porque al centrar lo esencial del relato en la visión de Esteban, solo se necesita una confirmación de lo anunciado en la aparición apostólica; y, en segundo lugar, porque la peregrinación a la ciudad jacobea ya la ha efectuado el peregrino griego que ha descubierto la personalidad caballescica del Apóstol. Introducir al rey en el escenario compostelano duplicaría innecesariamente el motivo y restaría protagonismo efectivo al receptor de la visión, cuya designación con un nombre propio —frente al anonimato del peregrino griego de *HS*⁹— evidencia a todas luces la voluntad de otorgarle una función central.

Esto nos permite entender mejor la alusión del *LSJ* a un periodo de asedio de Coímbra de siete años de duración. La cifra, un trasunto narrativo de los seis meses reales¹⁰, se ha querido explicar como una fórmula que da cuenta mejor de «las dificultades propias de la empresa¹¹» o, de forma algo más matizada, para justificar la necesidad de la intervención apostólica en el asedio, imprescindible ante la extraordinaria tardanza del rey en llevar a cabo la misión. La cifra hace pues igualmente irrelevante una eventual peregrinación previa del rey para solicitar al Apóstol la victoria, porque un retraso de siete años a partir de la solicitud de Fernando I diría poco en favor de la eficacia apostólica¹² pero, a efectos narrativos, esta sería en realidad una

⁸ «Diem enim et eram scripserunt, quibus post captam civitatem nuncii a rege missi veritatis testimonium prebuerunt, asserentes in illa die et hora urbem predictam captam esse» (*LSJ*, II, p. 175).

⁹ «Venerat a Ierosolymis peregrinus quidam greculus, ut credo, et spiritu et opibus pauper, qui in portu ecclesie beati Iacobi diu permanens, die noctuque vigiliis et orationibus instabat.» (*HS*, § 89, p. 191-192).

¹⁰ Vid. A. Viñayo González (1999), p. 162.

¹¹ M. C. Díaz y Díaz (1985), p. 124.

¹² L. Fernández Gallardo (2005), p. 141.

segunda razón, añadida a la peregrinación del obispo griego, para disuadir al autor de cualquier presencia de tipo espiritual de Fernando I en el relato.

Por su parte, *HS* sí presenta la peregrinación regia, o más bien dos. Una se realiza después de varias conquistas en suelo portugués para solicitar la caída de Coímbra, y es previa a la presencia del peregrino griego en Compostela:

Quibus triumphatis, ut Coynbria illarum partium maxima ciuitas, que istis prefuerat, in cultum christianitatis redigeretur limina beati Iacobi apostoli, cuius corpus per diuinam nostri Redemptoris visitationem ad Yspaniam delatum dicitur, rex flagitando petiit. Ibique, supplicatione per triduum facta, vt id bellum prosperos ac felices haberet eventus, apostolum ad diuinam magestatem pro eo intercessorem fore postulabat. Adorato itaque venerando loco, Fernandus rex diuino fretus munimine, Coynbriam audacter accelerat, castrisque supra eam positis consedit (*HS*, § 87, pp. 190-191).

La otra tiene lugar tras la caída de la ciudad, y se realiza en agradecimiento por la victoria¹³. Ambas se añaden como garantía, razón y cierre de la intervención apostólica en todos los elementos comunes a la versión antigua y a *LSJ*, pero no los sustituyen, porque la relevancia del relato y la centralidad jacobea se siguen considerando ciertamente importantes. Sin embargo, ambas circunstancias pierden claramente empuje en un relato centrado, ante todo, en Fernando I (y que, como hemos señalado ya, concede a San Isidoro un protagonismo indisimulado). Por todo ello, *HS* muestra al rey efectuando una peregrinación rogatoria previa a la aparición para subrayar que el milagro se produce en su beneficio, al margen de lo que se diga del peregrino griego que, por lo demás, efectúa su viaje después del rey (*HS*, § 88, p. 191). Esta circunstancia no es menor: situar la peregrinación rogatoria del rey antes que el viaje penitencial del personaje griego limita sobremane- ra el alcance de este último, que pasa a tener valor únicamente como testigo indispensable de la visión. En la misma lógica de subordinación general de todos los acontecimientos a la acción regia, los emisarios que el rey envía a Compostela en *LSJ* son aquí emisarios que Compostela envía al lugar de los hechos para comprobar que lo anunciado en la visión es cierto, de manera que, mediante esta modificación, *HS* supedita el ámbito apostólico a la autoridad y la gloria de Fernando¹⁴. La peregrinación de agradecimiento del

¹³ «Rex vero Fernandus pro triumphato hoste limina beati apostoli cum donis deosculans, ad Legionensem urbem alacer reuertitur» (*HS*, § 90, p. 194).

¹⁴ «At legati, postquam maturantes in Coynbriam peruenerunt, ipso die, quem apostolus Iacobus Conpostelle significauerat, regem agressum hora tertia ciuitatem invenerunt» (*HS*, § 89, p. 193).

rey, efectuada con cierta posterioridad quedaría, en consecuencia, desligada del envío de estos mensajeros para vincularse de modo directo con la que el propio Fernando realizó al inicio del asedio.

Ciertos detalles adicionales son igualmente dignos de mención. *LSJ* reduce significativamente la retórica con que adorna estas apariciones, a pesar de hacer de la visión el elemento central del relato. Por otro lado, sin embargo, multiplica los detalles de la condición caballeresca del Apóstol: presencia de armas refulgentes, reiteración de la condición de *miles*, declaración explícita del apoyo decidido a los cristianos en su lucha contra los musulmanes. Por su parte, *HS* tiene, paradójicamente, límites de mayor peso en este campo: ciertamente, utiliza un léxico mucho más específico sobre la naturaleza sobrenatural de la visión¹⁵ e introduce el caballo blanco que es fundamental en la imagen beliger y celeberrima del Apóstol¹⁶; pero la intercesión de este ante Dios para obtener la victoria constituye su única participación efectiva como combatiente. Es cierto que se repite el motivo de las llaves que ya hemos visto en *LSJ*, pero antes la crónica silense deja muy claro que el rey contribuye a la conquista de la ciudad provisto de la espada material —tan necesaria, o más, que la espiritual—¹⁷, con el fin nada disimulado de destacar la trascendencia de su acción en el proceso de conquista de la ciudad portuguesa: «Pugnat itaque Fernandus rex apud Coynbriam materiali gladio, pro cuius uictoria capescenda Iacobus Christi miles apud magistrum intercedere non cessat» (*HS*, § 88, p. 191).

A partir de aquí se imponen dos lógicas argumentales y estructurales distintas. Por una parte, como es de esperar, los documentos hagiográficos que reproducen el milagro repiten la estructura fija del relato, su brevedad, la centralidad de la visión de Esteban y la marginación narrativa del rey de Castilla. Por otra parte, sin embargo, los textos historiográficos, en los que nos centraremos de ahora en adelante y deudores en diferentes grados del contenido de *HS*, tienden a reescribir el episodio siguiendo dos vías: a) acortando el contenido del texto o mostrando un cierto espíritu crítico en cuestiones de diversa índole, o b) introduciendo elementos a mayores, extraños al contenido estrictamente historiográfico y procedentes, en su mayoría, de relatos épicos.

¹⁵ L. Fernández Gallardo (2005), p. 144.

¹⁶ *HS*, § 89, p. 192.

¹⁷ L. Fernández Gallardo (2005), p. 148.

En términos generales, el grupo a) está formado por textos en lengua latina y más antiguos que los constitutivos de b), en romance y más tardíos¹⁸. Pero el denominador común a todos ellos consiste en la proliferación de elementos añadidos en torno a la figura y movimientos del rey, mientras que, por el contrario, el relato de la visión del peregrino griego responde casi exactamente a la versión contenida en los textos anteriores.

El *Chronicon Mundi* (CM) de Lucas de Tuy¹⁹, más de cien años posterior a HS, mantiene lo esencial de lo referido en ella: campaña en Portugal, conquista de varias ciudades antes de asediar Coímbra y viaje penitencial de Fernando, previo a la acción bélica principal, para impetrar la ayuda del Apóstol. El texto presenta, no obstante, una variante de cierto interés en el curso de la narración: antepone la toma efectiva de la ciudad a la aparición del peregrino griego para articular separadamente los relatos constitutivos de los planos natural y sobrenatural, un procedimiento en el que se ha querido ver, acertadamente, «la expresión del afán de sistematización propio de la actividad intelectual del siglo XIII»²⁰. Tal modificación acentúa la independencia de la acción regia ante Coímbra con respecto a la intervención apostólica, central en el otro episodio. Sin duda, esta posibilidad viene facilitada por el papel de Santiago en la acción de Fernando que ya conocemos en HS, donde su intervención en favor del rey quedaba reducida a una mera evocación de su petición a Dios. En cualquier caso, esta alteración ni modifica sustancialmente los datos heredados de la Silense ni permite dar por hecho —hasta el momento— que el discurso historiográfico se abra a grandes transformaciones más allá de la centralidad monárquica del texto. Pero es evidente que se trata de un primer paso dentro de la disociación definitiva de lo que, en el fondo, son dos relatos distintos.

Esta forma de proceder, al menos para el episodio que nos ocupa, es compartida por el otro gran texto historiográfico latino del siglo XIII, el *De rebus Hispaniae* (DRH) de Rodrigo Jiménez de Rada (el Toledano)²¹, provisto de alguna transformación de relieve. En primer lugar, suprime la intercesión apostólica ante Dios; apenas una frase meramente evocadora de un vago auxilio espiritual alude a lo que en HS y CM eran detalles cruciales sobre la

¹⁸ Dados los límites a los que ha de adaptarse el presente trabajo, estudiaremos únicamente los textos más importantes de ambas corrientes.

¹⁹ Consultamos la edición de E. Falque citada en bibliografía. Se ha editado también una versión romance castellana: *CM-Puyol*.

²⁰ L. Fernández Gallardo (2005), p. 155.

²¹ Empleamos la edición de Fernández Valverde citada en la bibliografía.

intervención de Santiago: «Et implorato per triduum diuine auxilio Maies-tatis, beati apostoli oraculo confortatus, contra Conimbriam exercitum congregavit» (*DRH*, VI, XI, p. 190, ll. 31-33)²². En conformidad con el espíritu antisantuista del autor, la visita de Fernando a Compostela se contempla como una simple acción piadosa que, al menos momentáneamente, carece de consecuencias reales. De hecho, el milagro del peregrino griego es reproducido de forma más abreviada que en casos anteriores y, aunque se alude a una cierta participación activa del Apóstol en la toma de Coímbra, esta ha de entenderse, casi con seguridad, como una concesión a la tradición previa, cuyo nuevo contexto beneficia casi de modo exclusivo al prestigio del soberano²³. En consecuencia, ni aparece alusión alguna a las llaves de la ciudad de la tradición, ni hay referencia a la espada material del rey (ya que no se sobreentenderá la necesidad de otra espada espiritual), ni hay envío de emisarios por parte de la iglesia de Compostela —ni mucho menos el caso inverso de envío de mensajeros reales a la ciudad— para verificar la autenticidad de la aparición; y, para cerrar el episodio, Jiménez de Rada integra la visita de agradecimiento al apóstol (*DRH*, VI, XI, p. 191, ll. 69-71) que, ahora más que en ningún otro caso, se convierte en el complemento necesario de la peregrinación realizada inicialmente.

Ciertamente, los presupuestos ideológicos del autor condicionan el texto para rebajar sus aspectos más compostelanistas, pero parece indiscutible que, al margen de esta operación, que disminuye el papel del Apóstol y desde luego el del peregrino griego, se da un importante avance en la perspectiva historiográfica del episodio a la hora de consolidar el protagonismo regio. Esta visión más radicalmente historicista de los hechos permite incluso a Jiménez de Rada alterar el texto heredado integrando una alusión a la ayuda que los monjes de Lorrvão dispensan a Fernando en el curso del asedio de Coímbra (*DRH*, VI, XI, p. 190, ll. 35-46), una adición totalmente inesperada. Aunque el origen de esta referencia menor y apócrifa sobre Lorrvão²⁴ en

²² Habría que añadir, como es lógico, la consecuencia de estas preces, cuyo resultado se debe a la acción de Dios y el Apóstol: «Verum Christianis viriliter insistentibus et machinis undique concassantibus, auxilio Dei et beati Iacobi interuentu murus irrumpitur ciuitatis» (VI, XI, p. 190, ll. 46-48).

²³ Con todo, aun se indica que los fieles santiagueses afirmaban en sus comentarios —que no ruegos— que el Apóstol aparecía físicamente para ayudar a los cristianos en batalla (*DRH*, VI, XI, p. 190, ll. 54-55).

²⁴ Vid. P. Blanco Lozano (1987), doc. 70, pp. 179-181, donde se reproduce el documento, sin duda falso, sobre el asedio de Coímbra procedente del monasterio de Lorrvão, en el que figuran donaciones a perpetuidad del rey al monasterio, ratificadas incluso por la *Estoria de España* (vid. *infra*). Vid. también los pertinentes comentarios al respecto de L. Fernández Gallardo (2005), p. 158 y n. 63.

Jiménez de Rada está todavía por determinar, no cabe duda alguna acerca de su intencionalidad en *DRH*: concebida en beneficio de Fernando, juega en contra del protagonismo del Apóstol e influye en la recepción posterior del documento.

La existencia de estas alteraciones en la transmisión del episodio revela que la versión historiográfica es mucho más adaptable y maleable que la hagiográfica y tiene más opciones de desarrollarse y de adoptar motivos procedentes de otros géneros que enriquezcan su discurso. La tendencia cristaliza de forma mucho más evidente y crucial en la *Estoria de España* alfonsí (*EE*)²⁵. Esta obra es el principal texto historiográfico castellano en lengua vulgar y es heredero directo, en muchos puntos, de los trabajos de Lucas de Tuy y Jiménez de Rada, cuyo magisterio se reconoce explícitamente en sus páginas en varias ocasiones. Al igual que sus predecesores, pero en mucha mayor medida, *EE* integra además elementos épicos que cubren lagunas del discurso cronístico. En particular, con respecto al episodio que nos ocupa, la crónica alfonsí vincula el viaje fernandino de Coímbra a Santiago con el inicio de las aventuras de juventud del Cid Campeador, una operación de enorme calado posterior.

A *priori*, el esquema no se separa grandemente de lo que leemos en Jiménez de Rada: peregrinación regia previa a Santiago para pedir ayuda a Dios y al Apóstol²⁶, tres días de ayuno, asedio durante siete años; incluso se inserta más adelante el episodio de los monjes de Lorvão, con añadidos propios (*EE*, cap. 807, p. 487a), siguiendo el modelo del Toledano. Se incluyen varios detalles de la tradición: rendición de la ciudad, episodio del peregrino griego —al que se denomina Estiano, indicio bastante evidente de la consulta de *LSJ* en este punto (*EE*, cap. 807, p. 487b)—, cuestiones menores debidas a Lucas de Tuy y, finalmente, peregrinación de agradecimiento de Fernando a Santiago. Pero la principal innovación figura en el fragmento que reproducimos con cursiva nuestra:

Depues daquello, el, muy esforçado et bien afeyuzado que aurie consigo ella ayuda de Dios por el amor dell apostol Sant Yague, guiso su hueste muy grand, et refizola toda e apoderosse muy bien, et ueno daquela guisa sobre la çibdad de Coymbria, et cercola luego et pusol aderredor sus engennos muchos et sus castiellos de madera. Mas la villa era tan grand et tan fuerte que el non podie con ella nin se querie

²⁵ Para la *Estoria de España* (*EE*) utilizamos la edición de Menéndez Pidal. El texto aparece en ella con la denominación de *Primera Crónica General*, utilizada en ocasiones para referirse a este documento.

²⁶ Para todos estos episodios, vid. *EE*, cap. 807, pp. 486-488.

dar; et sobre esto, touola çercada VII annos. *Et en este comedio fizo cauallero a Roy Diaz el Çit Campeador* (*EE*, cap. 807, p. 487a).

EE asume, así, que Rodrigo Díaz de Vivar formaba parte del ejército castellano que asedió Coímbra a las órdenes de Fernando I y que, en algún momento de dicho asedio, el Cid alcanza su madurez guerrera mediante la investidura caballeresca. Esta inserción anómala marca un paso trascendental, porque el episodio de Coímbra deja de ser un acontecimiento integrado únicamente en los asuntos jacobeos para ser un elemento asociado a la materia cidiana. El origen de este vínculo inesperado está en la mezcla de géneros en el seno de la crónica y habría que situarlo en la tradición oral, como parece sugerir, en otro pasaje, el propio texto. En efecto, la misma *EE* introduce más adelante una alusión a la investidura de Rodrigo puesta en labios del rey Sancho de Castilla, hijo de Fernando: «Cid, vos sabedes como vos crio mi padre en su casa muy onrradamente et fizovos cavallero et mayoral de toda su casa en Coymbra quando la gano de moros» (*EE*, cap. 830, p. 506a). A juicio de la crítica, esta referencia poco precisa a un hecho del pasado procedería de un texto, el **Cantar de Sancho II*, que los escribas alfonsíes habrían adaptado en este punto²⁷.

Con todo, parece que la *EE* solo integra al Cid en Coímbra para mencionar su investidura por parte del rey Fernando, sin mayores especificaciones ni detalles, y esto aun en la década de 1280. Pero en la primera mitad del siglo XIV, la elaboración de dos textos de géneros diferentes, la *Crónica de Castilla* (*CC*) y el cantar de las *Mocedades de Rodrigo* (*MR*), constituye un cambio importantísimo. Ambos derivan de una fuente común (en el caso de *CC*, obviamente, solo en lo relativo a los pasajes sobre la juventud de Rodrigo): un cantar de gesta hoy desaparecido, la llamada **Gesta de las Mocedades de Rodrigo* (= **Gesta*), con el que se relacionan en distinto grado²⁸, y

²⁷ Puede consultarse el pasaje de *EE* relativo al cantar, y una reconstrucción del cantar mismo en C. Alvar y M. Alvar (1991), pp. 271-308. Sobre la procedencia de esta alusión es indispensable la consulta de A. Montaner (1988). Para la pervivencia del **Cantar de Sancho II* a lo largo de los siglos medievales, vid. M. Vaquero (1999), pp. 65-105.

²⁸ La edición de *CC* que utilizamos (vid. bibliografía) se establece fundamentalmente sobre el ms. Esp. 12 de la BNF (P), que contiene, además, la única versión existente de *MR*, y sobre el ms. X-I-11 (G). Por otra parte, *MR* cuenta con varias ediciones, que analizan las relaciones entre la **Gesta* primitiva y el documento épico conservado, pero atendiendo a teorías distintas. De entre todas ellas, utilizamos la que elaboró Funes en 2004. A día de hoy persiste el debate sobre la prelación de una u otra versión, tan reñido como el del grado de proximidad narrativa de cada uno de ellos con respecto a la fuente. *CC*, elaborada durante el reinado de Fernando IV (*CC*, p. 6), dataría entre 1295 y 1312, fecha de la muerte de este rey. Para *MR* llegó a barajarse una fecha cercana a 1360 (A. Deyermond (1969), pp. 22-24, 197). Aunque el propio Deyermond consideró posteriormente necesario adelantarla a principios del siglo XIV

que habría sido compuesto muy a finales del siglo XIII o en los primerísimos años de ese mismo siglo XIV²⁹.

Al ser este un texto perdido cuyo contenido solo puede perfilarse a través de sus sucesores, no queda más opción que seguir las pautas ofrecidas por estos últimos para la reconstrucción, en la medida de lo posible, de lo que contaba el ancestro común. Sin embargo, como es de esperar, *CC* combinará en estos pasajes los datos de la **Gesta* con la tradición cronística alfonsí y con los de las obras anteriores que hemos estudiado, pero también innovando en cierta medida. Así, tras narrar la conquista de otras ciudades portuguesas, presenta la toma de Coímbra antes de contar la aparición al peregrino griego y reproduce la ayuda de los monjes de Lorvão, pero lo más importante es la reformulación a que somete el episodio de la primera peregrinación de Fernando a Compostela:

En el dizeo cheno año del rey don Fernando que él ouo tomados estos logares, auiendo a coraçón él de auer a Coynbra, fuese para Santiago en romería, por conssejo de Rodrigo de Biuar que le dixo que le ayudaría Dios a cobrarla, et demás de tornada, que querría que lo armasse cauallero et cuidaua resçibir cauallería dentro en Coynbra. Et el rey, auiendo talante de cobrar este lugar et porque vio que lo aconssejaua bien Rodrigo, ffuesse para Santiago, e fezo su romería bien e mucho honestamente e faziendo mucho bien. Et quando llegó a Santiago, estudo en oraçión tres días, et desí mucho offresçiendo e tomando muy grand deuoción que Dios le cunpliesse lo que cudiçiaua. Et con la ayuda del apóstol Santiago, guisó su hueste muy grande et vino sobre Coynbra et çercóla (p. 74a).

La situación da un vuelco evidente con respecto a todos los testimonios anteriores. La condición inexpugnable de la ciudad de Coímbra parece secundaria; si Fernando I emprende la peregrinación simplemente para tener todas las garantías de éxito no lo hace por iniciativa propia, sino a instancias de Rodrigo Díaz de Vivar, y con el ruego de este último de que se le invista caballero una vez concluido este crucial episodio de armas, condición que parece el nuevo y verdadero eje del episodio. Sobre la tradición de la peregrinación regia de Coímbra a Santiago se ha articulado la personalidad de un consejero que la promueve y cuya investidura condiciona incluso el desenlace del episodio. En efecto, Rodrigo es investido caballero

(A. Deyermond (1999), pp. 2-7 a partir del trabajo de G. Martin (1992), pp. 442-471), parece imponerse la tesis de la composición de *MR* en torno a 1350, a raíz de determinados hechos históricos como la investidura de Alfonso XI, hecho al que nos referiremos más adelante (vid. *infra*, n. 32).

²⁹ *MR*, p. xxxviii.

en la mezquita de Santa María antes de que Fernando emprenda la peregrinación de agradecimiento (por tanto la segunda) que, aunque ahora parezca más superflua que en anteriores alusiones, cumple el cometido de respetar la tradición cronística sobre el fin de la campaña³⁰. Todo este extraordinario despliegue puede entenderse como un desarrollo de la débil reseña que de dicha investidura nos ofrecía *EE* a partir de lo contenido en el perdido **Cantar de Sancho II*. Sea como fuere, la irrupción de la investidura de Rodrigo como elemento central del episodio lo reconduce absolutamente todo y sustituye la razón de ser del viaje penitencial, establecido hasta entonces en las primitivas relaciones entre el soberano y el Apóstol, por los vínculos entre soberano y vasallo y por el creciente e innegable protagonismo de este último.

Esta modificación se percibe mucho más nítidamente en *MR*. Aunque no hay mención del asedio de Coímbra en este texto, tal ausencia no se debe a una laguna derivada del carácter fragmentario del manuscrito único, sino a que el texto épico reduce el protagonismo anterior de la ciudad lusa a una mera alusión, sin vínculos con los sucesos portugueses, contenida en los loores del rey Fernando al inicio de una campaña contra tropas francesas e imperiales, durante la cual se produce, además, la investidura de Rodrigo³¹. Pero la cuestión es más compleja: mucho antes de eso, en el texto épico Rodrigo rehúsa declararse vasallo del rey porque este, a su vez, no ha recibido tampoco la investidura, con el agravante de que no puede recibir la pescozada de ningún caballero ni personalidad de rango superior al ser él mismo el monarca de Castilla. Con el fin de resolver esta situación, Rodrigo aconseja al soberano que realice el viaje a Compostela —como hace *CC*, aunque por motivos distintos— y que, una vez allí, ingrese en la caballería bajo la autoridad del Apóstol —contra lo indicado en *CC* e incluso en *EE*, que planteaban

³⁰ «Et estonces fezo el rey don Fernando cauallero a Rodrigo en la mesquita mayor de Coynbra, que pusieron nonbre Sancta María. Et fizol' cauallero d'esta guisa: çiniéndole su espada e diole paz en la boca, mas non le dio pescoçada. Et desque Rodrigo fue cauallero, ouo nonbre Ruy Díaz. Et tomó luego el espada ant'el altar estando e fezo nouezientos caualleros nobles. Et fizo el rey mucha honrra loándole mucho, et el rey quanto bien fiziera en conquerir a Coynbra e a los otros lugares. Et otrosí gradesçió el rey a Nuestro Señor Dios quanto bien le fiziera en [su] conquista. Et fuesse para Santiago en romería et offreçió ende sus donas muy grandes. Et tornósse, e trabajósse de fazer buenas obras e fazer guerra a los moros e quanto mal les podía fazer» (*CC*, p. 75b).

³¹ En el texto épico la investidura no se produce de modo tan evidente como en *CC*: mientras la toma de la ciudad se menciona de forma tangencial al principio de dicha campaña de Francia (v. 778), la investidura caballeresca de Rodrigo (vv. 1000-1005) se muestra bajo condiciones que evidencian una redacción centrada en los elementos colaterales (los novecientos caballeros puestos a las órdenes del Cid tras la investidura y la modificación de su nombre, de Rodrigo a Ruy Díaz de Vivar), pero no aparece la ceremonia en sí (como ha señalado Montaner Frutos (1998), p. 133, n. 52).

una simple peregrinación regia (al margen de lo que ambos digan sobre la investidura posterior del propio Rodrigo)—³²:

Al rey se omilló e no.l beso la mano
Dixo: «Rey, mucho me plaze porque non só tu vassallo.
Rey, fasta que non te armasses non devias tener reinado,
ca non esperas palmada de moro nin de cristiano,
mas ve velar al padrón de Santiago;
cuando oyeres la missa, ármate con tu mano,
et tú te çïñe la espada e tú deçïñe como de cabo,
e tú sey el padrino e tú sey el afijado,
et llámate cavallero del padrón de Santiago;
e serías tú mi señor et mandarías el tu reinado.

(vv. 633-644)

Esta peregrinación a Santiago de Compostela incide en el papel protector de Rodrigo al mostrar al héroe acompañando al soberano durante un trecho del camino que Fernando I seguirá hasta la ciudad. Ir con el rey en un viaje piadoso que en toda la tradición previa realiza el soberano en solitario supone un paso muy audaz que propone una lógica nueva para este episodio pero, en realidad, el autor adapta otro viaje previo, del que hablaremos enseguida, relatado con anterioridad en la propia *MR*, que el Cid realiza a Santiago con el fin de prepararse para el combate de Calahorra³³. Los paralelismos en el itinerario de ambas peregrinaciones no podrían en modo alguno ser casuales, porque incluso hay algún hemistiquio reproducido de forma literal:

A los caminos entró Rodrigo, [passó] a Malgrado,
de qual dizen Benabente, segunt dize en el romançe,
e passó por Astorga et llegó a Monte Iraglo.
Complió su romería por Sant Salvador de Oviedo fue tornado
(vv. 553-556)

³² Se ha vinculado acertadamente esta investidura en la peregrinación de Fernando con la investidura caballeresca de Alfonso XI, realizada artificialmente en 1332 por una estatua de Santiago Apóstol, provista de un brazo articulado, lo que permitiría datar en torno a esa fecha la composición de *MR*. Vid. J. D. Rodríguez Velasco (1998), p. 392 y n. 22.

³³ Dicho combate por la posesión de la localidad se desarrolla en los siguientes términos: Ramiro de Aragón desafía al rey de Castilla a un duelo singular entre campeones por la posesión de Calahorra, en la actual provincia de La Rioja. El campeón de Ramiro, un caballero navarro llamado Martín González, defenderá la causa aragonesa. Rodrigo se postula para defender los intereses castellanos, pero antes solicita a Fernando autorización para acudir a Santiago de Compostela en peregrinación, deseo que es inmediatamente concedido. Este viaje a Santiago antes de intervenir en Calahorra aparece también en *CC* en un relato más desarrollado y con un contenido más religioso (vid. *infra*).

Metiéronse a los caminos,	passó.l Rodrigo a Malgrado,
que dizen Benavente,	según dize en el romanze
passolo a Astorga, et metiolo a Monte Iraglo.	
De allí se tornó Rodrigo,	que le apresurava el mandado,
que se aguissavan paganos	para correr el reinado (vv. 645-649)

Nuestra hipótesis es que, con altísima probabilidad, el autor de *MR* se valió de los datos constitutivos de la primera peregrinación que elaboró en su texto (la de Rodrigo en solitario) a la hora de elaborar la peregrinación fernandina, inspirada en la que efectuó Alfonso XI para los detalles de la investidura, pero en la que esencialmente habría influido, por el peso de la tradición, la que la historiografía atribuye a Fernando I. En estas condiciones el autor configuró el segundo viaje, y hace que el vasallo emprenda el camino junto a su señor para dejar claro que el héroe actúa como el promotor *de facto* de la investidura caballeresca de Fernando.

Por desgracia, no sabemos nada del desenlace de esta última peregrinación regia, quizás truncado por el carácter fragmentario del manuscrito. Sin embargo, es indudable que el rey la culmina con éxito, dado que Rodrigo, a partir de entonces, no parece poner en cuestión abiertamente su autoridad en los hechos inmediatamente posteriores³⁴.

No obstante, queda pendiente de explicación una cuestión importante: la razón de ser del episodio de la peregrinación de Rodrigo en solitario a Santiago, que constituye sin duda un elemento totalmente novedoso en una tradición que presenta reiteradamente a su señor como el único que viaja a la ciudad apostólica. Partamos de una primera evidencia: este recorrido de Rodrigo en solitario aparece tanto en *CC* como en *MR*. Por tanto, debió existir también en la **Gesta*, pero no en los textos anteriores, que no lo mencionan. La lectura de los testimonios conservados sugiere además que la peregrinación cidiana, indisociable de la lid por Calahorra contra Martín González, era originariamente un itinerario iniciático que ha de entenderse en un contexto más amplio.

En efecto, la lucha por la localidad constituye una de las llamadas «cinco lides», esto es, cinco combates de Rodrigo contra enemigos individuales

³⁴ Una laguna en el manuscrito impide saber si existió también una segunda peregrinación del soberano, equivalente a la de agradecimiento por la conquista que está presente en las crónicas desde *HS*. Algunos editores dan por hecho que así fue, por estar también presente en *MR* el episodio de rebelión de los nobles cuya conjuración precede a la segunda peregrinación fernandina en *CC*, el texto «hermano» del cantar del siglo XIV y en cuyo interior se situaría esta laguna. Sobre esta hipótesis, vid. C. Alvar y M. Alvar (1991), p. 143 [edición de las *Mocedades* en pp. 99-162] y *MR*, p. 77.

o colectivos que el héroe planea librar antes de celebrar su matrimonio con Jimena, ordenado por Fernando. Las condiciones en que se desarrollan estas lides son distintas en *CC* y *MR*, pero ambas obras coinciden en presentar la única aparición sobrenatural en ayuda del Campeador en esta serie de encuentros en vísperas de la lid por Calahorra. Aunque la importancia de la misma es distinta en cada caso, en ambas se destaca su vínculo con el Camino de Santiago: el Cid se encuentra con un gafo (un leproso) a la ida a Compostela (*CC*, pp. 68b-70b) o después de efectuado el viaje (*MR*, vv. 505-623)³⁵. El leproso resulta ser san Lázaro, al que Rodrigo atiende muy generosamente, aunque el pasaje aparece con mayor lujo de detalles y contenido religioso en *CC* que en *MR*. Como recompensa, el resuello del santo en la nuca del héroe, un motivo folklórico común a varias culturas por el que un ser sobrenatural insufla valor a un héroe³⁶, ayudará a Rodrigo a vencer a su adversario navarro en la lid que decide la suerte de la ciudad (*MR*) o, de modo más general, a salir victorioso no solo en ese, sino también en todos los combates de su vida (*CC*), dándole por tanto al Campeador un respaldo espiritual que completa la investidura caballeresca otorgada por el rey Fernando que ambos textos presentarán más adelante.

Al margen de sus particularidades, es difícil disociar esta peregrinación cidiana de la peregrinación fernandina. Aunque solo esta última hunde sus raíces en la historiografía latina y vulgar de épocas anteriores, ambas conviven, como hemos visto, bajo diferentes formas en *CC* y *MR*. Por tanto, la **Gesta* también las habría conocido, pero habría sido mucho más original, como parece obvio, en la configuración de la peregrinación cidiana. Por tal motivo, podría sugerirse que el motivo mismo de la peregrinación del vasallo habría venido inspirado, ya en la **Gesta*, por el episodio del viaje penitencial del rey Fernando, con el que comparte un aspecto común: el respaldo espiritual a la acción guerrera de señor y vasallo en la defensa de los intereses de Castilla.

Una recapitulación de todo lo dicho nos lleva a las siguientes conclusiones: en el siglo XII, según la versión hagiográfica perdida, el Apóstol Santiago, elemento central de una aparición a un peregrino griego, presentaba un carácter beligerante que permaneció sin alteraciones en la tradición, aunque fue rápidamente desplazado por el milagro de Clavijo, que superó con creces esta imagen inicial. El añadido del auxilio a Fernando I en la toma de

³⁵ Este episodio ha sido estudiado de forma magistral por A. Montaner Frutos (1998).

³⁶ A. Montaner Frutos (1998), pp. 125 y ss.

Coímbra, que al principio era solo una prueba con la que se quería reforzar esta imagen militar del santo, acabó por constituir un elemento central de esta narración a partir de su inserción en *HS*, que sacaba el relato de su ámbito hagiográfico natural para insertarlo en la tradición cronística de los reyes de Castilla. Inaugura con ello una dimensión nueva, nacida de considerar bajo dos prismas distintos los motivos originales más importantes: la fosilización del relato en torno al peregrino griego y la evolución constante de los movimientos de Fernando I como prueba, por ejemplo, el documento apócrifo sobre los monjes de Lorrvão insertado por el Toledano en su relato. *EE* introduce, dentro de este proceso, la riqueza y variabilidad de los elementos épicos orales, decisivos en las décadas posteriores. De este modo se produce la mezcla entre tradición jacobea y tradición cidiana, donde la segunda, creada a partir de documentos épicos con sus propios parámetros de funcionamiento, eclipsa a la primera al precio incluso de limitar el protagonismo del rey Fernando en su propia peregrinación. Los textos narrativamente más evolucionados prescinden por completo del asedio portugués, que solo recupera *CC* por sus vínculos con la tradición historiográfica. De hecho, y como prueba de la quiebra absoluta de la tradición, ni *MR* ni, probablemente, la **Gesta* primitiva en su momento, conservaron el episodio de la aparición de Santiago al peregrino griego porque nunca lo necesitaron para establecer su propia lógica narrativa. De este modo, desdeñado Santiago, la aparición sobrenatural más importante fue, en estos textos, la de un santo menor que prometió a Rodrigo la gloria de sus hazañas futuras.

Fuentes

- CC*: Rochwet-Zuili, P. (ed.), *Crónica de Castilla*, SEHM-Sorbonne, Paris, 2010.
- CM*: Falque, E. (ed.), *Lucae Tudensis, Chronicon Mundi*, Brepols, Turnhout, 2003.
- CM-Puyol*: Puyol, J. (ed.), *Crónica de España por Lucas, obispo de Tuy*, Tipografía de la revista de Archivos, bibliotecas y museos, Madrid, 1926.
- DRH*: Fernández Valverde, J. (ed.), *Roderici Ximenii de Rada, Historia de rebus Hispanie sive Historia Gothica*, Brepols, Turnhout, 1987.
- EE*: Menéndez Pidal, R. (ed.), [Alfonso X el Sabio], *Primera Crónica General de España*, Gredos, Madrid, 1977, t. II.

- HS-Santos Coco*: Santos Coco, F. (ed.), *Historia Silense*, Sucesores de Rivadeneira, Madrid, 1921.
- HS-Pérez de Urbel*: Pérez de Urbel, J. y González Ruiz-Zorrilla, A. (eds.), *Historia Silense*, CSIC, Escuela de Estudios Medievales, Madrid, 1959.
- LSJ*: Herbers, KL y Santos Noia, M. (eds.), *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1998.
- LSJ-Moralejo*: Moralejo, A., Torres, C. y Feo J. (trads.), *Liber Sancti Iacobi, Codex Calixtinus*, Moralejo J. J. y García Blanco, M^a J. (reeds.), Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2004.
- MR*: Funes, L. [y Tenenbaum, F.] (eds.), *Mocedades de Rodrigo*, Tamesis, Woodbridge, 2004.

Bibliografía

- Alvar y M. Alvar, C., *Épica medieval española*, Cátedra, Madrid, 1991.
- Armistead, S. G., «Las primeras alusiones a las Mocedades de Rodrigo», en *La tradición épica de las Mocedades de Rodrigo*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000, pp. 31-37.
- Blanco Lozano, P., *Colección diplomática de Fernando I (1037-1065)*, Centro de Estudios e investigación «San Isidoro», León, 1987.
- Deyermond, A., *Epic Poetry and the Clergy: Studies on the 'Mocedades de Rodrigo'*, Tamesis, London, 1969.
- Deyermond, A., «La autoría de las Mocedades de Rodrigo: un replanteamiento», en *Las Mocedades (sic) de Rodrigo: estudios críticos, manuscrito y edición* (M. Bailey, ed.), King's College London Medieval Studies, London, 1999, pp. 1-15.
- Díaz y Díaz, M. C., *Visiones del Más Allá en Galicia durante la Alta Edad Media*, Artes Gráficas Galicia, Santiago de Compostela, 1985.
- Fernández Gallardo, L., «Santiago Matamoros en la historiografía hispano-medieval: origen y desarrollo de un mito nacional», *Medievalismo*, t. 15, 2005, pp. 139-174.
- Herbers, K., *Política y veneración de santos en la Península Ibérica. Desarrollo del «Santiago político»*, Fundación cultural Rutas del Románico, Poio, 2006.
- Márquez Villanueva, F., *Santiago: trayectoria de un mito*, Edicións Bellaterra, Barcelona, 2004.

- Martin, G., *Les juges de Castille. Mentalités et discours historique dans l'Espagne médiévale*, Klincksieck, Paris, 1992.
- Montaner Frutos, A., «La *Gesta de las Mocedades de Rodrigo y la Crónica Particular del Cid», en *Actas del I Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura medieval, Santiago de Compostela, 2 al 6 de diciembre de 1985* (V. Beltrán, ed.), Barcelona, PPU, 1988, pp. 431-444.
- Montaner Frutos, A., «Rodrigo y el gafo» en *El Cid: de la materia épica a las crónicas caballerescas* (Alvar, C., Gómez Redondo, F. y Martin, G. eds.), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, [Alcalá de Henares], 1998, pp. 121-179.
- Rodríguez Velasco, J. D., «El Cid y la investidura caballerescas» en *El Cid: de la materia épica a las crónicas caballerescas* (Alvar, C., Gómez Redondo, F. y Martin, G. eds.), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, [Alcalá de Henares], 1998, pp. 383-392.
- Sousa Soares, T., «Reflexões á volta da segunda reconquista de Coimbra aos mouros», *Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel*, Abadía de Silos, Burgos, 1976, t. I, pp. 183-195.
- Vaquero, M., *Tradiciones orales en la historiografía de fines de la Edad Media*, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1990.
- Viñayo González, A., *Fernando I, el Magno (1035-1065)*, Editorial La Olmeda, Burgos, 1999.

A imagem de Carlos Magno na Crônica Pseudo-Turpin: Viagens e propagação de heróis francos na Península Ibérica

Ronison Penha de Paula
UNIFAL-MG

1. Introdução

Dualidade tem sido um marco nos estudos que abarcam a história sobre Carlos Magno. Seja em sua posição política geradora de debate, por ter sido ele rei e posteriormente imperador, ou mesmo em sua imagem repassada e transformada ao longo dos séculos. Há o Carlos Magno que ao longo do tempo foi representado nas capitulares, cujo cunho político de caráter administrativo é o predominante, aquele que guia o povo franco cumprindo seu papel de rei dentro da perspectiva da realeza cristã. Mas há também o Carlos Magno constante no imaginário coletivo, o herói épico, em que o protagonismo e a liderança permaneceram e foi acrescido de fatores ligados ao conceito de maravilhoso¹, fruto, sobretudo, do processo de mitificação empreendido pelos francos ainda no século IX.

A imagem de Carlos Magno na Crônica Pseudo-Turpin traduz de alguma maneira o imaginário que se formou em torno dele entre os séculos IX e XII e evidencia a colaboração que as canções de gesta e as crônicas tiveram neste processo. Carlos Magno, nestas obras, é descrito como um ser carregado de elementos que o ligam a uma dimensão diferenciada, desde Notker no

¹ J. Le Goff, J. Schmitt (2002), p. 105-120. O maravilhoso aqui mencionado é um conceito importante para o período medieval. Le Goff ao se referir ao supracitado conceito em *Dicionário temático do Ocidente Medieval* nos faz compreender que o maravilhoso é uma espécie de fronteira entre o natural e o sobrenatural. Compreendia-se maravilhoso como fenômenos que escapam à compreensão humana, embora de ordem natural. O maravilhoso medieval é um elemento que atinge os homens por vias variadas, oral, escrita ou figurada. Uma das mais usuais e significativas é a do sonho, da visão, da aparição. Para o homem medieval, ainda, o maravilhoso exerce uma função de realização, o conceito é inserido no natural e no real, faz do surpreendente e do extraordinário o motor do saber, da cultura e da estética da Idade Média.

final do século IX, —monge de Sankt Gall cujo trabalho foi intitulado *Karoli Magni*— até a Crônica Pseudo-Turpin na primeira metade do século XII. No espaço de tempo entre essas obras, encontra-se a *Canção de Rolando*, do final do século XI com características semelhantes.

Embora não seja o objetivo nesse momento fazer um levantamento minucioso de crônicas ou quaisquer gêneros que comprovem a reincidência de uma imagem coletiva construída em torno de Carlos Magno, as obras acima mencionadas ajudam a compreender sua difusão, e assim, projetar reflexões considerando a historicidade desse personagem para os sujeitos até o século XII, bem como compreender de forma mais elucidada os possíveis usos desta imagem por aqueles que continuaram elaborando e materializando-a na forma escrita.

Mitos como o de Carlos Magno tendem a desenvolver imagens variadas de acordo com os objetivos em que são retomados, os quais, evidentemente, partem de necessidades e contextos específicos. Esta tendência, em grande medida, faz com que os personagens lendários adquiram formas diferentes ao longo do tempo, tornem-se multifacetados. Embora ciente dessa problemática, a crônica em questão indica uma imagem que vinha sendo construída em processo e atendendo às especificidades do reino Franco.

Neste sentido, a manutenção da imagem heroica do imperador franco no século XII, tal como em *Pseudo-Turpin*, mesmo sendo uma expressão e leitura parcial, relativamente distante ao tempo abordado, consegue êxito ao apresentar um imperador forte e popular como já vinha sendo construído em outras obras². É um fator importante para o imaginário coletivo e é acrescido de uma personalidade singular, no sentido da liderança expressada, sendo um exemplo de guia, aquele que toma as decisões mais adequadas e que resguarda o seu povo.

2. Crônica Pseudo-Turpin: viagens de Carlos magno à Península Ibérica

Turpin é um personagem a quem os autores da crônica atribuíram a narrativa com o intuito de prestigiá-lo. Seu nome está relacionado à lenda carolíngia, sobretudo, às investidas daquela dinastia durante o reinado de Carlos Magno sobre a região que atualmente corresponde à faixa norte da Espanha.

² Por exemplo, a mencionada obra de Notker, intitulada *Karoli Magni* e a obra de Eginhardo, seu contemporâneo, denominada de *Vida de Carlos Magno*.

Em função disso, o nome de Turpin, arcebispo de Reims no final do século VIII, se popularizou pelo fato dele ter participado das façanhas lideradas por Carlos Magno, epicamente narradas na crônica à qual dedico a atenção.

A obra é iniciada com a rememoração do arcebispo Turpin, como se ele se dispusesse a escrever os feitos de suas aventuras na região da Península Ibérica ao lado de Carlos Magno e outros cavaleiros notáveis como Rolando e Olivieiros, em defesa dos princípios cristãos e a libertação daquela região que havia sido ocupada pelos Muçulmanos desde o início do século VIII.

A narrativa parte do pressuposto de que Carlos Magno, no momento da investida contra os Muçulmanos, já possuía certa proeminência em função do domínio exercido sobre outras regiões como a Baviera, Lorena e partes da atual Itália. Em virtude deste alargamento do espaço franco sob a liderança de Carlos Magno, a crônica o destaca como o rei escolhido por Deus para libertar seu povo, pois o mesmo se encontrava subjugado pelos muçulmanos na Península Ibérica.

Tal como nas narrativas bíblicas, as mensagens recebidas por Carlos Magno incumbindo-o da libertação dos cristãos e do corpo do apóstolo Tiago, descrito na crônica como ignorado na Galícia, chegaram por meio de sonhos, nos quais o próprio apóstolo dialogava com o rei não só atribuindo-lhe a missão, mas exaltando seu prestígio junto a Deus, que reconhecia a Carlos Magno como digno e benfeitor das obras cristãs na terra e neste caso, além de rei legitimamente escolhido por Deus, trata-se de um personagem inteiramente ligado ao maravilhoso conforme destacado anteriormente, cuja ligação do real com o sobrenatural era inerente ao seu ser.

A narrativa apresenta a obediência de Carlos Magno que após entender as repetitivas mensagens, investiu sobre a região peninsular e conquistou muitas cidades. Se algumas em confrontos e outras por meio do discurso, o fato é que desde os primeiros momentos da narrativa, a superioridade cristã é explicitada. A ação dos francos na Península Ibérica, de acordo com a Crônica Pseudo-Turpin, não se limitou à libertação do povo cristão do subjugado muçulmano, consistiu também no aniquilamento do inimigo e na apropriação dos bens materiais dos quais se dispunham aqueles. Os francos sob a liderança de Carlos Magno converteram esses bens em obras edificantes, homenageando ao apóstolo Tiago.

Não só as riquezas que se encontravam com os muçulmanos, mas também as recompensas provenientes de pequenos reinos cristãos que não tinha força suficiente para enfrentar o domínio islâmico, foram utilizadas

para a construção de monumentos da Igreja, conforme pode ser observado adiante.

... Com o ouro que Carlos Magno recebeu dos reis e príncipes da Espanha, enriqueceu a basílica de Santiago ... o restante do ouro, pois, e da inumerável riqueza que sacou da Espanha ao seu regresso, ele levantou muitas igrejas ... fez ainda inumeráveis abadias por todo o mundo (CPT³, p. 417. Tradução própria para a língua portuguesa).

A missão dos francos sob a liderança de Carlos Magno foi entendida, na visão dos autores francos que se dedicaram a narrar esta intervenção na Península Ibérica, como um dos primeiros movimentos de Reconquista⁴ ainda no século do estabelecimento Muçulmano na região da atual Espanha. A doação de um rei franco à causa cristã, tal como narrado numa fonte do século XII, aponta para o fato de que reivindicavam não apenas o pioneirismo em relação à abertura do caminho de Santiago de Compostela, mas também certo protagonismo no processo de Reconquista.

Embora esteja mencionando os agentes narrados na crônica no plural, buscando percebê-los na narrativa e não apenas o líder condutor, a Crônica Pseudo-Turpin tem o objetivo de exaltar, além da soberania cristã, o personagem Carlos Magno. Na primeira investida franca, sob sua liderança, ele conseguiu superar as adversidades que de acordo com a narrativa, só ocorreu e foi possível devido à ajuda de Deus e a intercessão do apóstolo Tiago, com muitas batalhas ao longo do caminho, na viagem ao encontro do corpo do apóstolo. Deixou guarnições cristãs para que a ordem fosse mantida e regressou ao reino Franco, no entanto, sua ausência é descrita como o bastante para que os confrontos fossem reestabelecidos.

Novamente se evidencia que todas e quaisquer situações conflituosas só poderiam ser vencidas pelos cristãos se seu líder, escolhido e legitimado por Deus estivesse à frente. O trecho a seguir mostrará essa questão e indicará o início de um longo debate ideológico que se fará necessário discutir, para que seja entendida a caracterização dos cristãos em relação aos muçulmanos e como a imagem de Carlos Magno foi cristalizada naquela narrativa.

³ Sigla utilizada sempre que houver uma referência à Crônica Pseudo-Turpin.

⁴ Embora esteja utilizando o conceito de Reconquista de forma que pareça sua concepção tradicional, há a consciência de que se trata de um conceito criado posteriormente para atender a outras demandas. O conceito de Reconquista, da forma como elaborado inicialmente, abarca a ideia de recuperação de algo que havia sido perdido, uma restauração cujo processo apresenta como característica central a retomada de uma unidade dita «nacional». Neste caso, utilizo para designar o embate entre Cristãos e Muçulmanos na baixa Idade Média Ibérica, conforme tradicionalmente compreendido, mas entendendo que não havia a busca por uma unidade nacional. Esse olhar mais problematizado do conceito de Reconquista parte da observação de trabalho como o de F. García Fitz (2009) p. 142-215.

Quando Carlos Magno voltou à Gália, certo rei pagão, chamado Aigolando, com seus exércitos havia conquistado a terra da Espanha. Subjugou as praças fortes e cidades e matou as guarnições cristãs que Carlos Magno havia deixado para proteger aquelas terras. Ouvidas estas notícias Carlos Magno voltou imediatamente para a Espanha com muitos exércitos. (CPT, p 418. Tradução própria para a língua portuguesa).

Com sua volta, a segunda viagem à região que atualmente corresponde à Espanha, pretendeu-se narrar a resolução dos embates, os inimigos deveriam ser encontrados e se não se convencessem de sua condição de pagão e renunciasse a ela, seriam eliminados. Incisivamente, Carlos Magno é apresentado de forma que sua proeminência seja exaltada, mas o que o torna de fato relevante é a fidelidade à causa, sua disposição em enfrentar os inimigos da Igreja e estabelecer o cristianismo em regiões ameaçadas. De acordo com a narrativa, Aigolando, líder muçulmano, ao saber da volta de Carlos Magno o persegue, encontra-o com seus exércitos e estabelecem formas de combates, em todas elas, inapelavelmente, a vitória foi cristã.

A obra transmitia uma mensagem aos seus contemporâneos, formadores de uma sociedade cuja lógica de compreensão da vida se pautava nos elementos religiosos, as explicações provinham deste viés, e neste sentido, percebe-se o potencial da *Crônica do Pseudo-Turpin* para fazer eco no imaginário daquele contexto e cristalizar a imagem de Carlos Magno como um ideal de cavaleiro cristão⁵.

..., pois da mesma maneira que os soldados de Carlos Magno quando iam pelejar, preparavam antes do combate suas armas para a luta, assim também nós devemos preparar nossas armas, isto é, as boas virtudes, para lutar contra os vícios ... e como os guerreiros de Carlos Magno morreram no combate pela fé de Jesus Cristo, da mesma maneira também devemos nós morrer para os vícios e viver para as santas virtudes no mundo até que mereçamos ter a florida palma da vitória no reino celestial (CPT, p. 423. Tradução própria para a língua portuguesa).

Considerando o caráter do *Liber Sancti Jacobi* “*Codex Calixtinus*”, constata-se que seus textos eram lidos aos peregrinos ao longo do caminho de Santiago, o embate entre cristãos e muçulmanos foi divulgado e o heroísmo de seu líder condutor, como já era recorrente no imaginário medieval, foi reforçado. A narrativa coloca Carlos Magno à frente de situações de alguma

⁵ Esse expansionismo cristão carolíngio é mais bem discutido e esmiuçado por Jean Favier na obra *Carlos Magno*.

maneira conhecidas ou mesmo vivenciadas pelos sujeitos do século XII. Não parece ser por acaso que a ideologia das cruzadas esteja presente nesta obra, o heroísmo contra o inimigo já há muito conhecido, só enaltecia uma imagem que fora construída sob a ótica do expansionismo cristão.

Em *Pseudo-Turpin* pode-se inferir que Carlos Magno acumulou virtudes e teve-as difundidas, ratificando assim a tese de Jacques Le Goff, no texto *Heróis e maravilhas da Idade Média*, de que sua lenda se afirmara neste contexto. Além de popular e carismático, Carlos Magno detém qualidades relacionadas ao campo de batalha, é descrito como um estrategista que antecipa os movimentos do inimigo e é impiedoso para com eles, pois são inimigos de Deus.

Dentre as realezas cristãs, a dinastia carolíngia, sobretudo, sob a liderança de Carlos Magno caracterizou-se pelas estratégias militares e o uso da força em suas campanhas. Em *Pseudo-Turpin*, contexto do século XII, a imagem deste mesmo rei mantém aquela característica, mas é acrescida de fatores que liga o personagem ao já mencionado conceito de maravilhoso, a um campo em que a relação com Deus é mais evidente e intermediada diretamente por um apóstolo.

Esses elementos levam a uma consideração parcial: em função da manutenção do prestígio em relação às realezas, Carlos Magno pôde ser retomado e agregado elementos característicos de outro momento histórico, o que o levou a uma reafirmação, cristalizando-o na mentalidade também ibérica, no século XII. O fato é que a imagem de Carlos Magno foi fortalecida naquele contexto em detrimento da imagem do inimigo então em evidência: os Muçulmanos. Estes são portadores do oposto das virtudes cristãs nesta narrativa, mas, por outro lado, foram eles que possibilitaram o cenário consagrador do rei franco, especialmente na Península Ibérica⁶.

O autor Nikolas Jaspert no artigo intitulado *Carlomagno y Santiago en la memoria histórica catalana* apresenta brevemente a presença carolíngia na mentalidade ibérica medieval, considerando dessa forma a entrada de elementos externos na região peninsular. De fato, ao se falar de Carlos Magno na Península Ibérica, fala-se de uma presença externa do ponto de vista geográfico, mas não no sentido religioso devido a tudo o que o rei dos

⁶ Henri Pirenne na conhecida e debatida obra *Maomé e Carlos Magno: o impacto do islã sobre a civilização europeia* (edição visitada de 2010) defende a ideia de que sem Maomé, a figura grandiosa de Carlos Magno seria inconcebível. Essa consideração agrega sentido na medida em que é possível observar a cristalização da imagem de Carlos Magno em narrativas cristãs no contexto dos séculos XI e XII.

francos significou para a cristandade em sua época e até mesmo posteriormente com as elaborações em torno dele, nas quais se construía a figura do perfeito cavaleiro cristão.

Nikolas Jaspert menciona sua entrada no mundo e imaginário ibérico, a partir, primeiramente das canções de gesta, mas indica sua consolidação com a crônica do Pseudo-Turpin —conforme Le Goff também indicara em *Heróis e Maravilhas da Idade Média*— e daí uma relação direta com o apóstolo Tiago e a peregrinação a Santiago de Compostela, o que sugere a força e a representatividade dessas viagens. A propagação de sua imagem se dava de várias formas, mas, sobretudo pela comunicação de quem ouvia relatos sobre Carlos Magno ao longo do caminho de Santiago, e assim, levava a outras pessoas por meio de relato pessoal, transmitindo aquele saber de acordo com o que se entendia dessas histórias, pelas obras de arte e pelos cantos ou obras literárias que eram lidas aos fiéis ao longo das peregrinações.

Pensando nessa direção, a presença carolíngia foi marcante na Península Ibérica até mesmo por ajudar a difundir nas demais regiões da Europa o Caminho e a peregrinação a Santiago de Compostela, além disso, trata-se de um elemento externo que se fez presente na memória coletiva⁷, acolhido pelos cristãos em tempos de embate contra os Muçulmanos.

É possível salientar que a relação entre Carlos Magno e o apóstolo Tiago na narrativa de Pseudo-Turpin colaborou para a efetivação do primeiro na memória coletiva peninsular devido às várias facetas de sua chegada, isto é, às interpretações que o considerava grande evangelizador, peregrino e principalmente, o guerreiro, em tempos tão propícios. Trata-se do contexto favorecendo a penetração e permanência por certo tempo de referenciais não necessariamente próprios da região peninsular.

O que Nikolas Jaspert apresenta como ponto crucial para a observação é que a aceitação dos feitos históricos e lendários realizados por Carlos Magno na Península Ibérica, os quais o ajudaram a se consolidar naquela mentalidade, tiveram limites bem demarcados.

Salienta o autor que em Castela, por exemplo, Carlos Magno teve suas conquistas registradas em muitas narrativas e negadas a partir de certo momento, justamente por entenderem que aqueles registros, inclusive o que consta em Pseudo-Turpin, colocava em risco a autonomia dos reinos peninsulares. Essa reação contra o elemento externo evidencia não apenas um

⁷ Conceito amplamente discutido em: M. Halbwachs (1990).

possível surgimento da ideia de pertencimento à região, como também a ratificação da representatividade do personagem Carlos Magno na península Ibérica, sobretudo, ao norte da região.

No tocante a essa questão da negação da presença dos francos na Península Ibérica, o autor Francisco Bautista Perez no texto intitulado *Memória de Carlomagno: sobre la difusión temprana de la materia en España (siglos XI-XII)*, menciona a obra *História Silense*, do século XII, escrita por um monge anônimo de São Domingos de Silos, que embora seja considerada a primeira a incluir Carlos Magno na estrutura de crônicas hispânicas, relata certa xenofobia ou «francofobia» por parte dos castelhanos.

Carlos Magno e os francos, de uma maneira geral, são acusados nesse material de abandonarem a Espanha face aos muçulmanos, irritando-os ao propagar falsas vitórias na região. Novamente, embora seja um indício de início da construção da ideia de pertencimento à região e, portanto, a defesa de obras e referências da localidade, são elementos que ratificam a presença e a força dos personagens externos, mesmo que por tempo determinado.

Bibliografia

- Bautista Pérez, F., «Memoria de Carlomagno: sobre la difusión temprana de la materia carolingia en España (siglos XI-XII)», *Revista de poética medieval*, nº 25, 2011, p. 47-110.
- Favier, J., *Carlos Magno*, ed. Estação Liberdade, São Paulo, 2004.
- García Fitz, F., «La Reconquista: un estado de la cuestión», *Clio & Crimen, Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, n. 6, 2009, p. 142 – 215.
- Halbwachs, M., *A memória coletiva*, Vértice, São Paulo, 1990.
- Le Goff, J., *Heróis e maravilhas da idade média*, ed. Vozes, Rio de Janeiro, 2009.
- Le Goff, J., Schmitt, J., «Maravilhoso», *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, EDUSC, São Paulo, Vol. 2, 2002, p. 105-120.
- Jaspert, N., «Carlomagno y Santiago en la memoria histórica catalana», *El camí de Sant Jaume i Catalunya: actes del congrés internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida, els dies 16, 17 i 18 d'octubre de 2003*, Publ. de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 2007, pp. 91-104.
- Moralejo, A., Torres C. y Feo, J., *Liber Sancti Jacobi «Códex Calixtinus»*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1999, p. 403-494.
- Pirenne, H. *Maomé e Carlos Magno: o impacto do islã sobre a civilização europeia*, ed. Contraponto LTDA, Rio de Janeiro, 2010.

Viagem Sacra: Gelmírez e a busca de relíquias

Jordano Viçose¹

UNIFAL-MG

A nossa viagem, em grande parte, é bastante conhecida pelos colegas medievalistas dedicados ao estudo da Idade Média Central Ibérica. Trata-se da famosa *translatio* de relíquias empreendida por Dom Diego Gelmírez (1101-1140) no segundo ano do seu bispado². Nessa oportunidade, Gelmírez deslocou-se de Compostela até a diocese de Braga com seu séquito de religiosos e promoveu um furto de relíquias. O bispo teve importante papel no contínuo crescimento das peregrinações ao santuário compostelano na primeira metade do século XII e o chamado *pium latrocinium*, eufemismo utilizado pela *Historia Compostela* para se referir ao furto, nos oferece pistas sobre suas pretensões a frente da diocese de Santiago. A glória do Apóstolo era a sua glória. Os interesses envolvidos nesse deslocamento, bem como as justificativas para tal empresa serão discutidos em nosso estudo, contudo, antes de propormos uma análise sobre o *furtum sacrum* faremos alguns apontamentos sobre as peregrinações no período medieval de modo a introduzir a questão, afinal a busca pela atração de peregrinos e o status de principal Igreja do noroeste ibérico estavam em disputa.

1. Peregrinações na Idade Média: um breve esboço

O ato de peregrinar consolidou-se na Idade Média como uma prática cristã³. O *homo viator*, como foram denominados os cristãos medievais, atenderam

¹ Mestrando em História Ibérica pela Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG) e professor da Escola Estadual Dr. Napoleão Salles, Alfenas-MG.

² A narrativa sobre o furto das relíquias de Braga encontra-se no livro I capítulo XV da *Historia Compostela*. A edição da obra que fazemos uso foi publicada em 1994, pela investigadora Emma Falque Rey.

³ A palavra *peregrino*, no mundo antigo, possuiu outra conotação da comumente usada no mundo medieval. Enquanto no primeiro caso destinava-se a identificar pessoas estrangeiras, forasteiras, distantes de sua pátria, no segundo caso o termo era aplicado para se referir as pessoas que estavam caminhando em direção a algum santuário religioso por motivos penitenciais ou por graça alcançada. Cf. Anguita

aos postulados do cristianismo que estabeleciam a condição efêmera deste mundo e a sua transitoriedade tendo em vista a segunda vinda de Cristo para o juízo final e a instauração da Jerusalém celeste. As questões do mundo secular deveriam ser rechaçadas em prol de uma vida dedicada ao sagrado. As peregrinações constituíram-se, nesse sentido, intervalos de separação do peregrino do seu lócus familiar em busca de cura, remissão dos pecados e/ou agradecimento por graça alcançada que eram intermediadas pelos santos patronos ou pelas suas relíquias nas quais eles se faziam presentes. Nessa direção, o fenômeno peregrinatório torna-se importante elemento para a análise das sociedades cristãs medievais, sobretudo para as regiões nas quais mais influíram os fiéis em busca dos grandes centros de peregrinação. Jerusalém, Roma e Compostela foram os três principais pontos de confluência de peregrinos da Cristandade durante o medievo.

As peregrinações durante a Alta Idade Média foram realizadas, principalmente, por homens da Igreja, e em sua maioria, por monges com objetivos eremíticos ou missionários. Já a Baixa Idade Média se notabilizou pelo auge das peregrinações dos mais diferentes tipos de pessoas, «ricos ou pobres, mercadores ou mendigos, senhores ou camponeses, homens ou mulheres e até crianças», devido, fundamentalmente, à difusão das indulgências⁴. A busca pela remissão dos pecados caracterizou-se como principal incentivo às peregrinações. A obstinação maior do cristão, na vida terrena, era lograr garantias que legitimassem sua ida à morada eterna após a morte. Os benefícios outorgados pela Igreja —intermediária entre Deus e os homens— eram objetos de desejo, pois permitia ao receptor acesso direto ao paraíso.

De acordo com os evangelhos sinóticos⁵, as condições de Jesus Cristo para quem quisesse segui-lo eram: «se alguém quer vir após em mim, renuncie a si mesmo, tome a sua cruz cada dia e siga-me»⁶. Ainda, segundo os evangelhos, as palavras de Cristo aos seus discípulos foram: «não levais para a viagem, nem bastão, nem alforje, nem pão, nem dinheiro; tampouco tendais duas túnicas (...)»⁷. Apesar de fazer referência a conduta a ser adotada

Jaén, José María. «Peregrinatio: la conformación de un concepto, la transformación de una realidad (s.xi)». In: Martínez-Morás, Santiago López; Meléndez Cabo, Marina; Pérez Barcala, Gerardo. *Identidad europea e intercambios culturales en el Camino de Santiago (siglos xi-xv)*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2013, p. 151-168.

⁴ Cf. A. Rucquoi (1963), p. 129.

⁵ Os evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas são chamados sinóticos devido à semelhança até mesmo na estruturação do texto e na escolha das palavras que narram os fatos apresentados por eles nos seus respectivos escritos bíblicos.

⁶ Lc, 9, 23. Mt, 16, 24. Mc, 8, 34.

⁷ Lc, 9, 3. Mt, 10, 9-10. Mc, 6, 8-9.

pelos doze na evangelização dos povos, o modelo foi mantido e desejado, na Idade Média, aos homens em peregrinação.

A ideia de peregrinar sintetizada pelo professor Edmond-René Labande «como um modo de orar com os pés»⁸, retrata o pensamento defendido pelos teóricos da Igreja. Pois, quem se dirigia aos lugares santos deveria ter consciência de que o fazia, normalmente, em função de pecados graves, a penitência tinha por finalidade expiá-los. A peregrinação enquanto turismo era, veementemente, combatida pela Igreja. Os deslocamentos por simples curiosidade eram considerados vaidade e não condiziam com o verdadeiro significado do peregrinar⁹. O que possuía valor e era o desejável, segundo o pensamento cristão, são as dificuldades e tribulações da jornada tendo em vista o castigo e o padecimento do corpo. Pois, sendo o corpo o meio que impele o homem a pecar ele deve ser flagelado para a sua purificação, haja vista que no final do árduo caminho haverá o tão esperado encontro com o sagrado¹⁰. A efemeridade terá fim na eternidade celeste.

2. O crescimento das peregrinações a Santiago de Compostela

Sendo um dos principais destinos dos homens em via durante o período medieval, a Igreja de Santiago de Compostela viu, a partir do século XI, o seu número de peregrinos aumentarem, significativamente. A propagação mais acabada do Caminho foi atribuída ao papa Calixto II (1119-1124), cuja formatação encontra-se no *Liber Santi Iacobi* (doravante LSI). As funções propagandísticas do livro V da obra, conhecido como guia do peregrino, revelam-nos um autêntico manual de viagem aos fiéis que se dirigiam ao santuário jacobeu. Orientando-os «o número de etapas que lhe separam do seu objetivo, os santuários que se devem visitar ao longo do caminho, a água de certos rios que devem ser evitada e a de outros que pode ser bebida (...)»¹¹. Segundo o LSI, «enumera-se esses povos e as citadas jornadas, para que os peregrinos que marcham a Santiago previnam-se, com essas notícias, os gastos necessários para sua viagem»¹². Além da preocupação com a integridade física dos peregrinos existe a precaução em informá-los dos dispêndios pe-

⁸ J. A. García de Cortázar (1994), p. 11.

⁹ J. Le Goff (2005), p. 129.

¹⁰ Sobre o corpo na Idade Média, ver: Le Goff, Jacques; Truong, Nicolas. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2005.

¹¹ *Liber Sancti Iacobi* 'Codex Calixtinus'. Moralejo et. Al. (org.) Reedição X. Carro Otero. Pontevedra: Xunta de Galicia, 1992, p. 507.

¹² LSI (1992), p. 507.

cuniários contrastando, portanto, com as palavras de Cristo aos seus discípulos.

O crescimento das peregrinações à Compostela nas últimas décadas do século XI foi resultado da criação de um itinerário terrestre pela monarquia através dos Pirineus. Até então provavelmente, a via marítima era o meio mais utilizado pelos peregrinos para chegar à basílica de Tiago. «O ‘caminho de Santiago’ nasce assim da necessidade de povoar e defender um território que cresce as expensas dos muçulmanos, e que pode oferecer a artesãos, mercadores, artistas e intelectuais e até lavradores oportunidades que não existiam em outros lugares»¹³. De tal maneira que as peregrinações a Compostela contribuíram para que se desenvolvessem precocemente, quando comparado a outras regiões do Ocidente, centros urbanos e núcleos comerciais nos reinos cristãos ibéricos cortados pelo Caminho de Santiago. A dinâmica do comércio promoveu a «circulação de homens, mercadorias e ideias» transformando a dinâmica de vida —do rural para o urbano— favorecendo, principalmente, a cidade Compostelana¹⁴. O historiador Francisco Ruiz Gómez, salienta que pelos anos de 1105 «a cidade vivia um importante desenvolvimento do comércio e do artesanato motivado pelas peregrinações»¹⁵.

A ascensão das peregrinações também se deveu a uma política de incentivo à imigração promovida pelos monarcas hispânicos Sancho Ramírez de Aragão (1063-1094) e Alfonso VI de Leão e Castela (1072-1109) que contou com isenção de «pedágios», principalmente, aos peregrinos, bem como a fundação de hospitais e albergues ao longo do Caminho que serviam para o repouso e alimentação¹⁶. Além disso, Alfonso concedeu fueros ao bispado compostelano a fim de que ele regulamentasse não apenas questões relacionadas, propriamente, às atividades econômicas, como também, a corrente migratória de homens, mulheres e crianças que se dirigiam à Compostela. A autonomia concedida ao bispo Diego Gelmírez, permitiu-lhe reforçar e incentivar ainda mais o desenvolvimento mercantil e artesanal promovendo a prosperidade da cidade de Santiago.

¹³ A. Rucquoi (2010), p. 105.

¹⁴ Sobre o desenvolvimento de núcleos urbanos nos territórios ibéricos cortados pelo caminho de Santiago, ver: Ruiz Gómez, Francisco. «El camino de Santiago: circulación de hombres, mercancías e ideas». *IV Semana de Estudios Medievales de Nájera*, 1994, p. 167-188.

¹⁵ F. Ruiz Gómez (1994), p. 181.

¹⁶ A proteção física oferecida ao longo do Caminho aos peregrinos e mercadores, bem como aos seus bens, era preocupação frequente no entorno régio e episcopal, isto pode ser verificado em obras oficiais como o *LSI*. Cf. *LSI* (1992), p.348-50.

No entanto, os fatores antes mencionados tão somente se tornaram possíveis graças à crença de que os restos mortais do apóstolo Tiago jaziam no altar da igreja de Compostela. A atração de peregrinos deve-se em muito a isto, como também à existência de santuários menores nas diferentes rotas que davam acesso à referida cidade¹⁷. O próprio senhorio compostelano concentrava, em suas igrejas, outras importantes relíquias que impulsionavam ainda mais o fluxo de fieis devido à riqueza e variedade dos corpos santificados, gerando abundantes meios financeiros com os quais pôde dispor o bispo nas suas jornadas¹⁸. Nesse sentido, o episódio envolvendo o furto das relíquias bracarenses foi extremamente relevante, pois, por meio de tal ação Gelmírez buscava não apenas enfraquecer qualquer possibilidade de Braga a vir se tornar um grande centro de peregrinação como também, em contrapartida, aumentar o número de corpos santos a serem visitados fortalecendo as peregrinações a Compostela. As relíquias de são Frutuoso (?-665), patrono da terra portuguesa, roubadas pelo bispo de Santiago foi um duro golpe na atração de peregrinos ao sul do Miño. Sobre esse acontecimento serão dedicadas as próximas linhas.

3. O furto das relíquias de Braga: a afirmação de um bispo

Sem relíquias não existe peregrinação caso tomemos como referência o significado medieval da palavra peregrino. Os deslocamentos humanos em direção aos santuários eram feitos, em grande medida, pelas importantes relíquias que ali se conservavam, assim como pela crença de que esses objetos sagrados promoviam a cura e a redenção dos pecados. O professor Fernando López Alsina adverte que:

A possibilidade de tocá-las [reliquias] ou simplesmente de se aproximar até o lugar onde estavam guardadas, constituía uma oportunidade excepcional para entrar em contato com elas e, sobretudo, para beneficiar-se dos poderes intercessores do santo, tanto mais eficazes quando mais próximo dos restos lhe invocasse¹⁹.

Além de possuírem essa característica taumatúrgica, as relíquias forneciam aos seus detentores, especialmente, aos grandes centros de peregrinação,

¹⁷ No século XII, além do conhecido caminho francês, existiam outras rotas de peregrinação que levavam a Igreja de Santiago de Compostela. Segundo o livro V do *Liber Santi Iacobi* são quatro vias que conduzem a Santiago. Cf. *LSI* (1992), p. 497. O *Guia do peregrino* (1992), p. 524-49 também faz questão de descrever os santuários menores existentes pelo caminho, segundo Rucquoi, com o propósito de «buscar os peregrinos nos lugares que se encontravam». Cf. A. Rucquoi (2007), p. 100.

¹⁸ Cf. L. Amaral (2013), p. 38.

¹⁹ F. López Alsina (1988), p. 120.

relevância política e eclesiástica diante das demais Igrejas da Cristandade, como foi o caso de Compostela. O furto das relíquias promovido por Gelmírez na sua viagem pastoral a Braga com o intuito de cuidar das igrejas que pertenciam juridicamente a Igreja de Santiago, enquadra-se nessa perspectiva de afirmação e ganho de poder tanto em uma perspectiva regional quanto supra-regional.

Apesar da Igreja de Santiago possuir a isenção metropolitana concedida pelo papa Urbano II (1088-1099), em 1095, que a ligou, diretamente, a Roma, tornando-a membro especial da sede apostólica, a Igreja de Compostela se encontrava em um grau de inferioridade à Igreja de Braga na hierarquia religiosa, pois era o arcebispo dessa diocese o responsável pelas províncias eclesiásticas da região que Compostela integrava²⁰. A sé de Braga havia sido reconquistada em 1071 e elevada a arcebispado na última década do século XI. Em bula papal do ano de 1099, Pascual II (1099-1118) «dirigia-se a todos os bispos hispânicos informando-lhes da restauração de Braga e do reconhecimento como arcebispo que a sede apostólica atribuía a pessoa do seu metropolitano Geraldo de Moissac»²¹. Quando Gelmírez promove o furto de relíquias da diocese bracarense deixa bem claro sua autonomia diante do arcebispo e, portanto, sua ligação direta a Roma. Nas palavras de Ermelindo Portela Silva (2014), p. 103. «se trata, em efeito, de um ato de afirmação própria que expressa, em primeiro lugar, a dependência direta a santa sé e, portanto, a independência frente ao novo arcebispo que se exerce inclusive na própria cidade deste»²².

Além disso, se por um lado, o furto das relíquias foi um ato de demonstração de força de Gelmírez e de afirmação da sua independência perante Braga, por outro, serviu para minar o plano de transformá-la em um importante santuário europeu. Como expressa Silva, «o pio latrocínio buscou aumentar ainda mais a diferença mediante a translação dos corpos dos santos, particularmente, de são Frutuoso, que era para Braga enquanto santuário e lugar de atração de peregrinos, uma perda importante»²³. Por outras palavras, houve por parte de Gelmírez uma tentativa de diminuir o poder da diocese bracarense e impedi-la de disputar com Compostela o posto de

²⁰ Cf. HC (1994), p. 104. A título de exemplo da soberania do arcebispo de Braga na região podemos citar as consagrações como bispo, em 1113, de Nuño Alfonso e Hugo. Ambos eram cônegos da igreja de Santiago, todavia, foram elevados as ordens sagradas por Dom Mauricio. Cf. HC (1994), p. 198.

²¹ C. Ayala Martínez (2008), p. 352.

²² E. Portela Silva (2014), p. 103.

²³ E. Portela Silva (2014), p. 103.

principal centro de peregrinação ibérico. As justificativas apresentadas pela Historia Compostelana (doravante HC) que foram atribuídas ao bispo para a realização do *furtum sacrum* fundamentaram-se na carência das honras devidas naquelas terras que jaziam. As palavras conferidas ao bispo foram:

Hermanos queridísimos, sabéis que hemos venido aquí para, si hubiera algo destruido o desordenado en estas iglesias y heredades, restaurarlo y ordenarlo con nuestra presencia y mejorar lo que está mal. Pero ahora no se oculta a vuestra diligencia lo que se encuentra en condiciones inconvenientes, pues véis que yacen en ellas muchos cuerpos de santos desordenadamente sin que sean venerados por culto alguno, sino desnudos y a la vista pública, y no ignoráis que carecen de la debida veneración²⁴.

O argumento das condições inconvenientes materializadas na desordem dos corpos santos e na ausência de cultos a eles prestados, tornaram-se os motivos para a realização dessa «obra pia» por Gelmírez. Provavelmente, para os expedicionários compostelanos as justificativas eram justas e o roubo foi visto como um ato de caridade e compaixão, «motivado por inspiração divina»²⁵. O relato apresentado na HC que faz menção aos furtos enaltece o bispo destacando o seu grande respeito e sentimentos aflorados mediante o recebimento das relíquias, o que não poderia ser diferente, pois Gelmírez não só era o idealizador e protagonista, mas também financiador da obra. De acordo com o *registrum*: «e depois de dirigir-se ao sepulcro de santa Susana²⁶, virgem, [Gelmírez] recebeu seu venerável corpo em meio a soluços, lágrimas e suspiros (...)»²⁷.

Ainda na igreja de santa Susana, Gelmírez, após

(...) celebrada la misa revestido con los sagrados ornamentos, se dirigió temblando a los mausoleos de los mártires, San Cucufate y San Silvestre, que reposaban en la misma iglesia [Santa Susana] y sacó a escondidas sus gloriosos cuerpos, envueltos en un limpio sudario, de unos sarcófagos poco adecuados y con gran reverencia hizo que fueran llevados a su aposento por medio de siervos idóneos y fieles, sin que lo supieran los demás, y ordenó que allí fueran guardados fielmente²⁸.

²⁴ HC (1994), p. 95.

²⁵ HC (1994), p. 96.

²⁶ Recebeu o martírio por volta do ano 293, pois se recusava a casar devido ao voto de castidade que havia feito.

²⁷ HC (1994), p. 96.

²⁸ HC (1994), p. 96.

O temor de Diego Gelmírez não era só com relação às relíquias, mas também com os clérigos e os fiéis da sé de Braga, lesados pela perda desses corpos sagrados. O traslado das cinzas do corpo de São Frutuoso foi, certamente, o momento de maior medo enfrentado pelo bispo, afinal se tratava do *defensor et patronus* das terras portuguesas, Frutuoso²⁹ era para Braga o que Santiago era para Compostela³⁰. Conforme a *HC*:

Después de dos días, llegaron a la iglesia de San Fructuoso y allí celebró solemnemente una misa. Y al acabar la misa, vestido con los sagrados ornamentos, se acercó a su sepulcro. Y puesto que San Fructuoso era el defensor y patrón de aquella comarca, con piadoso latrocinio lo sacó con mayor temor y silencio de su iglesia que él mismo había construido cuando aún vivía, y una vez robado lo entregó a sus fieles guardianes para que fuera custodiado y, a pesar de que había ocultado a todos este hecho, excepto a los que conocían la decisión, la noche siguiente de ninguna manera pudo el obispo dormir con seguridad, pues temía perder lo que se alegraba de tener consigo. Pero una vez que amaneció y supo que no se había difundido lo que había hecho, regresó deprisa como emprendiendo la huida y llevó con gozo y alegría su tesoro oculto a una villa de Santiago que se llama Corneilhá³¹. (*HC*, 1994, p.96-7).

Todas estas relíquias retiradas de Braga serviram para fortalecer e aumentar a influência do senhorio de Santiago, promovendo ainda mais as peregrinações a Compostela. A energia divina do santuário havia ganhado um significativo reforço. As intercessões dos santos eram tão mais possíveis quanto maior fosse o número de relíquias. A *HC* não ignora isto, os habitantes da cidade Compostelana se regozijavam e

(...) certamente compreenderam que iriam se livrar de toda peste ou enfermidade pelos méritos e intercessões destes [santos furtados de Braga] como pelo piadosíssimo patrocínio de Santiago apóstolo, cuja presença do seu corpo se gloriava a cidade de Compostela³².

As relíquias furtadas de Braga foram, prontamente, reivindicadas pelo arcebispo dessa diocese ante o papa, Pascual II (1099-1118). No entanto, Gelmírez contava a seu favor com a doação feita no ano de 883 da igreja de São Frutuoso ao senhorio compostelano e, além disso, com a

²⁹ Viveu durante o século VII no reino Visigodo e foi arcebispo de Braga. A sua origem no clero regular permitiu que após a sua morte fosse redigido a *Vita Sancti Fructuosi*. Nela temos ensinamentos de aspectos da vida monástica praticados pelo santo. Frutuoso também construiu uma igreja no entorno de Braga na qual estavam suas relíquias até serem furtadas pelo bispo de Santiago, Gelmírez, em 1102.

³⁰ Cf. R. A. Fletcher (1993), p. 144.

³¹ *HC* (1994), p. 96-7.

³² *HC* (1994), p. 98.

confirmação e extensão da isenção metropolitana aos territórios pertencentes a Igreja de Santiago situados fora do seu território diocesano, portanto o bispo atuava respaldado pelo direito³³. Não obstante, ainda assim Pascual o advertiu, explicando-o «com toda claridade a diferença entre direitos de propriedade transferidos pelos doadores e direitos propriamente eclesiásticos; correspondem estes últimos exclusivamente ao bispo do lugar»³⁴. Apesar das admoestações, o papa deu a entender na bula *Et fratrum relatione* que «a perda das relíquias representava uma espécie de preço a pagar pela recuperação das igrejas» de são Vitor e são Frutuoso³⁵. Explicamos. Parte das paróquias de são Vitor e são Frutuoso pertencia ao senhorio compostelano e para a resolução da contenda patrimonial, o bispo de Roma determinou sua devolução a diocese bracarense.

Pascual II foi conciliador na sua decisão, procurou não dar dimensões maiores ao furto das relíquias, pois o seu executor era um importante aliado. Se por um lado, Braga obteve totalmente as Igrejas de são Vitor e são Frutuoso, por outro Gelmírez, fortaleceu ainda mais Compostela como um dos maiores e mais importantes santuários da Cristandade no qual convergia um número cada vez maior de fieis. O crescimento ascendente das peregrinações a Santiago tiveram repercussões não apenas no campo religioso, mas também no político e econômico. De acordo com Luís Carlos Amaral (2013), p. 38, «grande parte do sucesso e do poder de D. Diogo Gelmires resultou dos abundantes meios financeiros de que pôde dispor, proporcionados pelo significativo crescimento do número de peregrinos que, oriundos de todos os cantos da Cristandade, rumavam ao túmulo do Apóstolo». O bispo de Santiago foi engenhoso nas suas articulações políticas, especialmente, com o papado e com a monarquia castelhana-leonesa provocando, parafraseando o professor Jose María Lacarra (1963), p. 143-144, uma revolução na história eclesiástica Compostelana com transcendentais repercussões na história política.

Apesar de não ser nossa intenção discutir sobre os desdobramentos contemporâneos do furto promovido por Gelmírez, vale ressaltar que no século passado partes das relíquias foram devolvidas a Braga. Segundo o Senhor Cônego Eduardo Melo, «efectivamente em 1966, em tempos do Arcebispo de Santiago Quiroga Palacios parte das relíquias de S. Frutuoso fo-

³³ HC (1994), p. 93-4.

³⁴ E. Portela Silva (2014), p. 103-4.

³⁵ L. Amaral (2013), p. 38.

ram devolvidas a Braga. E em 1994 foram repartidas fraternalmente entre as duas Sés as relíquias (alguns ossos) de S. Cucufate, S. Silvestre e Santa Susana»³⁶.

Bibliografía

- A bíblia de Jerusalém*, Tradução das introduções e notas de La Sainte Bible, Paulus, São Paulo, 1985.
- Liber Sancti Iacobi* 'Codex Calixtinus'. MORALEJO et. Al. (org.) Reedição X. Carro Otero. Pontevedra: Xunta de Galicia, 1992.
- Amaral, L. C., «As sedes de Braga e Compostela e a restauração da metrópole galaica» em *O século de Xelmírez* (López Alsina F.; Monteagudo, H.; Villares R.; Yzquierdo Perrín R. coords.), Consello de Cultura Galega, Santiago de Compostela, 2013, pp. 17-44.
- Anguita Jaén, J. M^a, «Peregrinatio: la conformación de un concepto, la transformación de una realidad (s.xi)» en *Identidad europea e intercambios culturales en el Camino de Santiago (siglos XI-XV)* (López Martínez-Morás, S., Meléndez Cabo, M. y Pérez Barcala, G. coords), Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, Santiago de Compostela, 2013, pp. 151-168.
- Ayala Martínez C. de, *Sacerdocio y Reyno en la España Altomedieval*. Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII–XII, Sílex, Madrid, 2008.
- Falque Rey, E. (trad.), *Historia Compostelana*, Akal, Madrid, 1994.
- Fletcher, R. A., *A vida e o tempo de Diego Xelmírez*. Editorial Galaxia, S.A., Santiago de Compostela, 1993.
- García de Cortázar, J. Á, «El hombre medieval como 'homo viator': peregrinos y viajeros» en *IV Semana de Estudios Medievales*, Nájera, 1994, pp. 11-30.
- Lacarra, J. M. «Espiritualidad del culto y de la peregrinacion a Santiago antes de la primera cruzada» en *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla I^a Crociata*, Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale IV, Todi, 1963, pp. 113-144.

³⁶ F. Silva (2000), p. 264, nota 76.

- López Alsina, F., *La Ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Ayuntamiento de Santiago de Compostela, Centro de Estudios Jacobeos, Museo Nacional de la Peregrinaciones, Santiago de Compostela, 1988.
- Le Goff, J., *A Civilização do Ocidente Medieval*, EDUSC, São Paulo, 2005.
- Portela Silva, E., «La piedad ímpia: sobre el uso político del culto a las reliquias» en *O Imaginário Medieval* (S. Carlos Guardado da, coord.), Edições Colibri, 2014, p. 101-107.
- Rucquoi A., «Peregrinos medievales», *Tiempo de historia*, Año VII, n. 75 (1 feb. 1981), p. 82-99.
- Rucquoi A., «O caminho de Santiago: a criação de um itinerário», *Signum*, v. 9, 2007, pp. 95-120.
- Rucquoi A., «Cluny, el camino francés y la reforma gregoriana», *Medievalismo*, n.º. 20, 2010, pp. 97-122.
- Ruiz Gómez, F., «El camino de Santiago: circulación de hombres, mercancías e ideas» en *IV Semana de Estudios medievales de Nájera*, Nájera, 1994, pp. 167-188.

Viajar para governar: os deslocamentos de Isabel, a Católica(1474-1504)

Adriana Vidotte

Universidade Federal de Goiás¹

Na *Crónica de los Reyes Católicos*, Fernando del Pulgar apresenta um discurso no qual a atuação do rei no reino é comparada à ação do sangue no corpo. De acordo com esse discurso, que o cronista atribui à Isabel I de Castela, o rei, como o sangue, deve transitar pelo corpo do reino, aplicando a justiça, promovendo a paz, impondo seu poder. Nesse caso, a metáfora orgânica serve para enfatizar o caráter dinâmico da realeza, que se locomove para governar o reino. As viagens de Isabel a Católica no reino castelhano são o objeto desse texto. Propomos analisar os deslocamentos de Isabel nos momentos de guerras e conflitos e discutir como os caminhos aparecem como lugares privilegiados para a construção de uma imagem ideal da Rainha.

1. Introdução

Em um artigo publicado em uma revista brasileira no ano de 2006, Tzvetan Todorov assim define o conceito de viagem:

O que não é uma viagem? Por menos que se dê um sentido figurado a esse termo—e jamais pudemos deixar de fazê-lo— a viagem coincide com a vida, nem mais, nem menos: o que é esta, além de uma passagem do nascimento à morte? O deslocamento no espaço é o indício primeiro, o mais óbvio, da mudança; ora quem diz vida, diz mudança. (...) A viagem no espaço simboliza a passagem do tempo, o deslocamento físico o faz para a mudança interior; tudo é viagem, mas trata-se de um tudo sem identidade. A viagem transcende todas as categorias, incluindo a da mudança, do mesmo, e do outro...²

¹ Apoio: FAPEG.

² T. Todorov (2006) p. 231.

Todorov apresenta uma definição de viagem em seu sentido mais amplo, identificando-a como própria trajetória da vida. Adotando a perspectiva de Todorov, a vida de Isabel a Católica (1474-1504) poderia ser lida como uma viagem, cujos caminhos a levaram ao trono castelhano e a mantiveram na História da Espanha como uma de suas mais prestigiadas personagens³. Nessa perspectiva, poderíamos observar que os caminhos percorridos por Isabel refletiam desejos e escolhas realizadas desde a chegada da jovem infanta à corte de Enrique IV até os últimos momentos de sua vida. Contudo, interessa-nos, neste artigo, a viagem em seu sentido mais estrito, como deslocamentos no espaço. Deslocamentos que engendram mudanças, do mesmo e do outro, como afirma Todorov, e que repercutem no panorama político em que se realizam, como se observa no caso ora estudado. Nesse sentido, mobilizamos o conceito de viagem para apresentar um estudo sobre o poder e suas representações durante o reinado de Isabel I de Castela.

Centraremos esse estudo nos escritos de Fernando del Pulgar, contemporâneo dos Reis Católicos e um dos mais importantes cronistas do reinado. A crônica histórica de Pulgar é um texto narrativo, escrito com a intenção de verdade, e que tinha o objetivo de perpetuar a memória do reinado, legitimar seus promotores e oferecer exemplos para a sociedade política da época. Com essa intenção, Pulgar narrou, na sua crônica, as diversas viagens que Isabel e Fernando realizaram durante o reinado, e sobre elas, especificamente as da Rainha, trata esse artigo⁴. Serão abordadas as viagens físicas, os deslocamentos de Isabel a Católica nos momentos de conflitos e guerras.

³ O interesse pela figura de Isabel de Castela (1474-1504) —protagonista de um reinado rico em acontecimentos políticos expressivos como a conquista do último reduto muçulmano da Península Ibérica, a expulsão dos judeus do reino castelhano e a Conquista da América— tem ocasionado a produção de estudos sobre os mais variados aspectos de sua vida e de seu reinado. Desde sua própria época até os dias atuais, muito se escreveu sobre a sua figura e seu reinado, o que torna impossível a apresentação de um balanço historiográfico em poucas linhas. Assim, destacamos apenas algumas referências fundamentais para o estudo da Rainha Católica e seu tempo, publicadas a partir da segunda metade do século xx, como as obras de Tarsicio de Azcona (1964), Luis Suárez Fernández (2012; 1989; 1985, 1969), Cepeda Adán (1956), Valdeón Baroque (2002), Ladero Quesada (1999) María Isabel del Val Valdivieso (2004; 2011) e Cristina Segura Graño (2002).

⁴ Outros cronistas do período também narram as viagens dos Reis Católicos, contudo, optamos por centrar nossa análise na obra de Fernando del Pulgar, cronista da corte dos Reis Católicos, que, conforme relata, acompanhou Isabel em várias viagens. Também é fonte importante para o estudo dos deslocamentos dos monarcas os *Anales breves del reinado de los Reyes Católicos D. Fernando y Doña Isabel* de Galíndez de Carvajal. No que se refere à historiografia sobre o tema, a obra de Antonio Rumeu de Armas (1974), é referência fundamental para acompanhar os intensos deslocamentos de Isabel e Fernando durante todo o reinado. Para o caso específico de Isabel, destacam-se os artigos de Ana Isabel Carrasco Manchado, (s/d) e de M^a Isabel del Val Vadivieso (2009) – nesse artigo, Val Vadivieso analisa especificamente as viagens do primeiro ano do reinado, 1475, e a última viagem de Isabel, de Alcalá à Medina del Campo, em 1503.

Porfim, discutira-se os caminhos como lugares privilegiados para a construção de uma imagem ideal da Rainha.

2. Caminhos percorridos: a primeira década do reinado

Em dezembro de 1474, alguns dias após a morte de Enrique IV e a proclamação de Isabel como rainha de Castela, Afonso V, rei de Portugal, incitava os nobres castelhanos a reconhecer sua sobrinha, Juana —filha do rei morto—, como legítima herdeira do trono castelhano, e preparava suas forças para invadir o reino vizinho. Em abril de 1475, o rei português casou-se com Juana e, ao lado da parcela da aristocracia castelhana opositora à Isabel, deu início a uma guerra que durou cerca de quatro anos. Nesse contexto, Isabel realizou várias viagens para pacificar o reino e defender a sua herança. Em um dos episódios dessa Guerra, narrado por Fernando del Pulgar, Isabel teria pronunciado:

La sangre como buena maestra va naturalmente a remediar las partes del cuerpo que reciben alguna pasión; pues que oyamos cada día el Rei mi señor e yo la guerra que los portugueses como contrarios e los castellanos como tiranos facen en aquellas partidas a nuestros súbditos, y no los proveamos como devemos, no sería provisión de rey, mas sería ynhumanidad de tirano⁵.

No discurso atribuído à Rainha, o cronista utiliza a analogia orgânica, um recurso retórico, literário e filosófico recorrente no período. Segundo Antony Black, essa analogia expressava «la relación existente entre los miembros (membra) como la de unas partes que tienen funciones distintas dentro de una sola unidad, y al mismo tiempo sugerían que una sociedad era una estructura con un interés común, y quizá un motivo, un objeto y una voluntad comunes»⁶. Ao propor uma estrutura orgânica de funcionamento, essa analogia apresentava uma imagem da monarquia e definia um lugar concreto para o rei dentro da globalidade do reino. Nesse sentido, era recorrente o entendimento do reino como um corpo cuja parte mais importante, a cabeça, era associada ao rei. Fernando del Pulgar, em outros episódios narrados em sua crônica, destaca o rei como cabeça do reino, como por exemplo, no início de sua crônica, quando narra o debate acerca do desejo de deposição de Enrique IV por seus opositores:

⁵ F. del Pulgar. *Crónica de los Reyes Católicos*, v. I, p. 76. De agora em diante CRRCC.

⁶ A. Black (2003), pp. 21-22.

Ya sabeys, señores, que todo reyno es avido de un cuerpo natural, del qual tenemos el rey ser la cabeça, y todo el outro reyno los miembros; y si la cabeça, por alguna inhabilidad, es enferma, pareçeria mejor consejo poner las melecinas que la razón quiere que quitar la cabeça que la natura defiende⁷.

As duas citações da crônica de Pulgar referem-se à imagem organicista e colocam em destaque a superioridade régia. Contudo, há uma diferença significativa entre ambas. Na segunda citação, o reino é representado como um corpo cuja cabeça deve ser mantida a todo custo, mesmo que enferma, como era o caso de Enrique IV, cuja incapacidade de impor a supremacia real e garantir a unidade do reino manifestava sua enfermidade, na perspectiva do cronista. Observa-se que a imagem orgânica, que era utilizada tanto para indicar os deveres dos monarcas para com as demais partes do corpo, como para enfatizar a necessidade de harmonia fraternal, era, nesse caso, conservadora⁸.

Por outro lado, no discurso atribuído à Rainha, a imagem da realeza é mais dinâmica: a atuação do rei no reino é comparada à ação do sangue no corpo. O rei, como o sangue, deve transitar pelo corpo do reino, aplicando a justiça, promovendo a paz, impondo seu poder. Nesse caso, a metáfora orgânica serve para enfatizar o caráter dinâmico da realeza, que se locomove para governar o reino. Essa metáfora é muito adequada para retratar a atuação de Isabel, sobretudo na primeira década do seu reinado, quando mais da metade do reino castelhano permanecia insubordinada e a Rainha encontrava as mais fortes resistências nas regiões do Arcebispado de Toledo, do Marquesado de Villena, na Estremadura, na Andaluzia e na Galiza. Nas narrativas do período percebe-se o intenso deslocamento da Rainha nessas cinco regiões durante todo o período da guerra. A visita a várias cidades e vilas foi uma estratégia utilizada para renovar a fidelidade já obtida e suscitar novas adesões. Logo no início dos conflitos, de acordo com Pulgar, com a previsão da invasão portuguesa, os Reis e seu Conselho decidiram que

el Rey, e con él el cardenal de España e el almirante e otros algunos caualleros que con ellos estavan, quedasen allí en Valladolid, para proveer en toda aquella tierra e sus comarcas; y que la Reyna pasase aquende el puerto, e viniese a Toledo, para proveer desde aquella çibdad en las cosas de aquel rreyno de Toledo, y de Estremadura, e de todas todas aquellas partes⁹.

⁷ F. del Pulgar, CRRCC, v. I, p. 7.

⁸ A. Black (2003), p. 22.

⁹ F. del Pulgar, CRRCC, v. I, pp. 103-104.

Muitas vezes, a narrativa de Fernando del Pulgar nos permite visualizar os deslocamentos rápidos e imediatos de Isabel. Narra o cronista que a Rainha estava em Valladolid quando soube que o alcaide das Torres de Leão, Afonso de Blanca, tratava com os portugueses:

Como la Reyna fué desto certificada, luego a la ora cavalgó, con dos dueñas que llevó en su compañía y pocas de sus doncellas, e con algunos de sus oficiales de su casa que podieran ir con ella, e asimismo el cardenal de España la acompañó; e pospuestos todos los enpachos que ynpiden los caminos a las mugeres, especialmente a las grandes reynas, andovo catorze léguas sin descaualgar; e otro día amaneció em León¹⁰.

Em 1477, Isabel fez longa viagem pela região da Estremadura e, a partir desse momento, grande parte da região ficou pacificada. Primeiro se submeteram Guadalupe e Trujillo. Apesar de ambas as cidades se entregarem por meio de negociações, Pulgar relata um confronto inicial entre a Rainha e o alcaide de Trujillo, Pedro Baeza, que serve, antes de tudo, para exaltar a autoridade e superioridade régia. Conta o cronista que o Alcaide recusou entregar sua fortaleza ao enviado de Isabel e mandou dizer à Rainha que ela não fosse àquela cidade, ao que ela respondeu:

– ¿E yo tengo de sufrir la ley que mi súbdito presumiere de me poner, ni reçe la resistencia que piensa de me facer? ¿E dexaré yo de yr a mi çibdad, entendiendo que cunple a serviço de Dios e mio, por el ynconviniente que aquel alcaide piensa de poner en mi yda? Por çierto, ningún buen rey lo fizo, ni menos lo faré yo¹¹.

A narrativa desse episódio combina perfeitamente com a imagem orgânica da realeza, na qual a Rainha transita pelo corpo do reino para impor sua autoridade.

Em outras partes da Estremadura foi necessário utilizar as milícias da *Hermanidad* para estabelecer a ordem, interceder nos conflitos entre grupos rivais e destruir alguns castelos de cavaleiros rebeldes. Em 1479, Isabel conseguiu vencer a resistência da condessa de Medellin, filha do Marquês de Villena, e finalmente se apoderou das cidades de Mérida e Medellin.

Isabel fez também longas viagens pela Andaluzia. Nessa região, as adesões foram chegando progressivamente, assim como ocorreu na Estremadura, porém de uma forma mais complexa, sendo que em algumas cidades e vilas a guerra se prolongou até 1480. No final de 1477, as viagens de

¹⁰ F. del Pulgar, CRRCC, v. I, p. 152.

¹¹ F. del Pulgar, CRRCC, v. I, p. 305.

Isabel resultaram nas concórdias entre os Guzmán, duques de Medinasidonia, e os Ponce de León, marqueses de Cádiz. Por ordem da Rainha, foram entregues aos oficiais reais o castelo de Sevilla, o porto e o castelo de Triana, que estaban em poder de Enriquez de Guzmán, e as fortalezas e edificios públicos ocupados pelo Marquês de Cádiz. O castelo de Utrera resistiu a render-se e foi tomado por assalto. Sevilla recuperou sua autonomia e passou a ser governada por um representante da monarquia. A mesma solução foi adotada em Córdoba, que ficou sob a autoridade de um corregedor nomeado pelos Reis.

A situação mais delicada se encontrava na Galiza, onde os trabalhos de pacificação e afirmação do poder régio enfrentaram obstáculos «arraigados no tempo eno espaço». De acordo com Fernando del Pulgar,

E porque el reyno de Galizia en muchos años estovo en grandes guerras e disensiones, avidas entre los caualleros e escuderos naturales de aquel reyno, las quales duraron tanto tiempo entre ellos que los moradores de aquel reyno estauan muy sujetos a los tiranos e robadores. E ni el rey don Enrrique, hermano de la Reyna, ni menos el rey don Juan, su padre, pudieron en los tienpos pasados sojuzgar aquel reyno, ni los caualleros y moradores dél les obedecían como reyes deven ser obedecidos, ne se cumplían sus mandamentos...¹²

Muitos senhores da Galiza haviam apoiado o rei de Portugal na guerra sucessória, o que permitiu a Isabel acusá-los de traidores e confiscar seus bens. A pacificação levou muito tempo. Em 1480, Isabel havia confiscado os bens do governador Fernando Pareja, terminado com a insubordinação do Conde Camiña e nomeado um governador para a Galiza: Hernando de Acuña, que aplicou rigorosas punições e mandou derrubar quarenta e sei torres. Porém, em 1483, muitos nobres ainda recusavam-se a reconhecer a autoridade do novo governador. Em 1485, Rodrigo Afonso Pimentel, conde de Benavente, e Rodrigo Osório, conde de Lemos, reascenderam os conflitos os quais só foram resolvidos em 1486. O Conde de Lemos foi desterrado, muitos homens foram castigados e vinte fortalezas da vila de Benavente foram derrubadas.

A demolição de fortalezas, torres ou outros obstáculos para a livre circulação e penetração do poder real no reino —como o sangue que percorre as diversas partes do corpo— foi uma prática comum durante o reinado dos Reis Católicos. Também foram comuns os apelos aos aspectos sagrados

¹² F. del Pulgar, CRRCC, v. I, p. 430.

dessa realza dinâmica. Esta etapa da afirmação do poder real na Galiza foi encerrada com uma viagem de Isabel para a região com forte apelo religioso. De acordo com Fernando del Pulgar, ao final dos trabalhos, Isabel dirigiu-se à Igreja do Apostolo Santiago, onde fez orações e dotou magnificamente a igreja com presentes, deixando ali sua marca simbólica.

Nas regiões do arcebispado de Toledo e do marquesado de Villena, centro e sudeste do reino, se produziu uma situação singular, antes que Isabel firmasse a paz com o Arcebispo e com o Marquês em 1479. No início dos conflitos, a primeira atitude de Isabel foi deslocar-se de Valladolid à Toledo, «donde fue muy bien recebida», para reafirmar os votos de obediência da cidade e evitar que a mesma aderisse à causa portuguesa. Nessa viagem, a Rainha pretendia também tratar de recuperar o apoio do Arcebispo de Toledo, mas desistiu ao saber que não seria recebida por Carrillo. Embora não tenha ido ao encontro de seu mais forte opositor, a pretendida visita de Isabel é utilizada pelo cronista Fernando del Pulgar para exaltar a superioridade régia, e nos fornece um argumento interessante para os deslocamentos da Rainha, como o sangue percorren do corpo do reino. Primeiro, Pulgar apresenta o argumento dos seus conselheiros dos Reis Católicos que diziam

Quen o devia yr, porque nos e guarda a supreheminencia real si ella sobr este cason i sobre otro ninguno fuese en person al mayor príncipe del mundo, quanto más al arçobispo, que era su vassallo e natural¹³.

Em seguida, o cronista destaca a resposta da Rainha:

– Porque yo tengo grande confiança en Dios, tengo poca esperança en el serviço e poco temor del deserviço que el arçobispo puder hacer al Rey mi señor e a mi. E si el arçobispo fuese outra mayor persona, como vosotros dezis, pensaría más en mi y da a él; pero porque es mi natural, e á estado en mi serviço e companhia familiarmente quero yr a él, porque pienso que mi vista le mudará la voluntad y que le podrá retraer deste propósito nuevo que quiere tomar¹⁴.

De fato, Carrillo esteve *familiarmente* na companhia de Isabel desde a morte de seu irmão mais novo, Afonso, e foi um dos homens que mais trabalhou para a realização de seu casamento com Fernando de Aragão. Porém, essa amizade logo cedeu lugar aos conflitos e à acirrada oposição aos Reis. Para o Arcebispo, a presença e os argumentos de Isabel não bastariam, e a Rainha não estava disposta a oferecer mais do que isso. No entanto, nos

¹³ F. del Pulgar, CRRCC, v. I, p. 104.

¹⁴ F. del Pulgar, CRRCC, v. I, p. 105.

interessa o discurso que o cronista atribui à Isabel, no qual ela contesta o argumento de que sua visita ao Arcebispo não guardaria a devida preeminência real, afirmando que queria ir ao encontro do religioso justamente porque se tratava de um súdito e natural do seu reino. Ou seja, no discurso atribuído à Rainha, a preeminência régia não seria afetada pelo deslocamento dela até o súdito, ao contrário, esse deslocamento reforçaria a autoridade régia, afinal é isso que faz o sangue no corpo: percorre todas as suas partes, indo remediar aquelas que apresentam enfermidades. Nesse discurso, o cronista mobiliza argumentos que reforçam a autoridade régia no âmbito de uma acepção dinâmica da monarquia.

Os focos de resistência do arcebispado de Toledo foram submetidos uma um até o ano de 1478. O Arcebispo, porém, não se confessou vencido até o ano seguinte, quando foi obrigado a entregar todas as suas fortalezas a homens de confiança da Rainha. A intervenção de Juan II de Aragão, pai de Fernando, conseguiu salvar Carrillo da repressão de Isabel, que buscava junto ao Papa a sua destituição do arcebispado. Mas, o Arcebispo nunca foi realmente perdoado: foi proibido de entrar em suas antigas fortalezas, nunca voltou à corte de Isabel e após a sua morte, em 1482, o arcebispado foi entregue a seu maior inimigo, o cardeal Mendoza.

Isabel deslocou-se também para submeter o marquesado de Villena. Nessa região, desde o início da guerra civil eclodiram varias revoltas que pediam o apoio do poder real contra os senhores. A primeira foi em 1475, em Alcaraz, que segundo Pulgar: «como los de la çibdad salieron daquela opresión, se pusieron en la obediencia del Rey e de la Reyna»¹⁵. No mesmo ano, rebelou-se o povo da vila de Villena, o que incentivou outras vilas do Marquesado a fazerem o mesmo. Em 1476 foi a vez de Ocaña e Madri, a primeira com sucesso e a segunda não. Em Madri «como la voluntad forçada desea sienpre ser libre»¹⁶ o povo oprimido rebelou-se em favor de Isabel, mas foi vencido pelo Duque do Infantado, que ocupou a vila. Seria necessário mais tempo para a ocupação do Marquesado de Villena.

As narrativas dos acontecimentos da primeira década do reinado de Isabel e Fernando revelam o quão importante foram os deslocamentos e viagens da Rainha para a afirmação do seu poder. Isabel, como o sangue que percorre as partes do corpo para remediar as enfermidades, percorreu seu

¹⁵ F. del Pulgar, CRRCC, v.I, p. 118.

¹⁶ F. del Pulgar, CRRCC, v., I, p. 227.

reino, visitando lugares e pessoas em conflitos. Essa é a imagem dinâmica da realza que os cronistas nos oferecem e nela a viagem é fundamental.

3. Deslocar-se para a guerra: a presença de Isabel na Guerra de Granada

No âmbito da Guerra de Granada a atuação de Isabel não foi menos trabalhosa, e os deslocamentos da Rainha foram intensos. A Guerra de Granada, último reduto muçulmano na Península Ibérica a ser conquistado, oferecia um campo frutífero para a divulgação das representações de Isabel.

Fernando del Pulgar dedica a segunda metade de sua crônica a esta guerra e nos permite acompanhar a atuação da Rainha em duas diferentes situações. A primeira refere-se aos momentos nos quais a Rainha permanece em Castela e participa à distância da guerra, na retaguarda. A segunda diz respeito a sua presença física no reino de Granada, no território do embate, e para isso foram necessárias as viagens.

A presença constante de Fernando no comando do exército cristão garantia a presença régia em Granada e possibilitava que Isabel se mantivesse a maior parte do tempo no território castelhano, administrando o reino e provendo as coisas necessárias para a guerra. Em sua narrativa histórica, Fernando del Pulgar apresenta a Rainha atuante, sempre informada sobre os rumos da guerra, enviando conselhos ao Rei, bem como homens, mantimentos, munições, adereços religiosos, médicos e medicamentos, entre outras coisas. Mas, em certos momentos, sua presença física era indispensável e a Rainha deslocava-se para o ambiente da guerra.

No espetáculo da guerra Isabel protagonizava cenas variadas. Seus apologistas tinham um rico aparato cênico para apresentá-la: percorrendo os caminhos que levavam aos cercos, no acampamento —no *real*— ou nas entradas triunfais nos lugares conquistados. Nesses espaços privilegiados para a construção de uma imagem régia ideal, a Rainha aparecia junto a outros personagens que com ela partilhavam as cenas: o Rei, as nobres mulheres que a acompanhavam, seus mais altos servidores, seu Conselho e seus súditos.

Na crônica de Pulgar, a presença de Isabel na guerra proporcionava alívio, conforto aos sofrimentos e alegria. Sua imagem era a de soberana protetora e inspiradora diante dos seus súditos. Na guerra manifestava-se a legitimidade do poder real que exercia, diante da sapiência divina. Para

o cronista, na condição de legítima rainha que exercia uma guerra santa e justa¹⁷, Isabel desfrutava de uma proteção divina especial. Quando chegava a um cerco, o sagrado ali se manifestava¹⁸.

Por outro lado, os deslocamentos da Rainha para a sua participação na guerra eram manifestações do exercício de sua função régia e asseguravam o consenso político indispensável ao bom termo da empresa. De acordo com Fernando del Pulgar, em certos momentos, Fernando, no comando de seus homens, percebia que a ausência de Isabel provocava rumores, desacordos e ideias contrárias sobre o cerco armado e pedia sua presença:

El Rey...enbió a decir a la Reyna que para labreuedat de aquel proposito de aquella conquista convenía que ella viniese en persona y estouiese en aquel sitio; porque los moros por espiriencia viesen la voluntad que él y ella tenían de permanecer en aquel çerco, y de no lo alçar por ninguna cosa que ocurriese, fasta ganhar la çibdat¹⁹.

Apesar de exaltar as qualidades guerreiras e a atuação do Rei Católico na guerra, o cronista afirma que a presença da Rainha era necessária como exemplo e estímulo do trabalho de seus homens, como aconteceu em Málaga, em 1487:

Como la Reyna vino al real, fué reçebida por el Rey e por los grandes e caualleros, e comúnmente por todas las gentes de la hueste, con gran plazer, porque su venida pareció serles aliuiio de los trabalhos pasados; e se esforçaron más para los continuar. Y algunos caualleros e fijosdalgo, e otros maçebos dado a virtud, que no avían sido llamados este año para la guerra, sabido que la Reyna estava em el real, se movieron a venirpor sus personas a le servir²⁰.

Não obstante a posição de comando do Rei, o cronista procurava expressar os deslocamentos frequentes de Isabel e sua presença no panorama da guerra, e nesse âmbito, a função régia adaptava-se à feminilidade da Rainha. Por um lado, além de estimular seus homens, sua presença era uma prova de determinação capaz de influenciar a decisão do inimigo e os rumos das batalhas. Por outro lado, revelava-se a figura de Isabel como musa da guerra, um papel peculiarmente feminino e tradicional na sociedade medieval. A Rainha personificava a figura da mulher inspiradora, cuja presença

¹⁷ Sobre os conceitos de guerra santa e justa, bem como sobre a Reconquista pode-se consultar F. García Fitz (2003).

¹⁸ São vários os episódios narrados por Fernando del Pulgar nos quais a chegada da Rainha ao ambiente da guerra ocasiona vitórias surpreendentes para os cristãos.

¹⁹ F. del Pulgar, CRRCC, v. II, p. 269.

²⁰ F. del Pulgar, CRRCC, v.II, p.296-297.

incentivava os homens à luta e à exibição de suas melhores performances como valentes guerreiros.

Contudo, deve-se observar que a guerra era um lugar de violência²¹ e, por isso mesmo, ideal para alcançar fama e reputação. Como bem demonstrou Claude Gauvard²² a violência era um dos móveis essenciais das sociedades medievais, porque «ela funda a reputação do indivíduo e, consequentemente, prenuncia o seu reconhecimento e o intercâmbio entre os sexos». Segundo Gauvard,²³ para a sociedade medieval, a violência não está ligada a um estado moral condenado em si; é o meio de provar a perfeição de uma identidade. E conclui o historiador que mesmo no final da Idade Média, «quando as coações estatais impõem um ideal de paz, são ainda aquelas formas de violência que se tornam privilégios da nobreza ocidental e contribuem para defini-la»²⁴. Para Gauvard, a violência é constitutiva da nobreza.

Nos reinos ibéricos, nos séculos xv e xvi, a violência era ainda a forma usada pela nobreza para construir ou manter a sua reputação e garantir seus privilégios. Como observa María Concepción Quintanilla Raso, a violência era consubstancial ao sistema de relações internobiliária, que eram marcadas por conflitos²⁵. Quintanilla Raso faz uma importante observação em seu estudo sobre o período dos Reis Católicos, qual seja, que os conflitos internobiliários não desapareceram em decorrência de uma política de estabilidade implantada pelos monarcas, ao contrário, mantiveram-se presentes e apenas sofreram mutações quanto aos seus objetivos e cenários de desenvolvimento, o que se verifica sobretudo a partir de dois marcos: 1480 e 1490. O primeiro marco cronológico, 1480, se estabelece a partir das Cortes de Toledo que, segundo Quintanilla Raso, representam um ponto de inflexão nas pautas de comportamento da alta nobreza, tanto em suas relações com a monarquia como nas suas relações internas. O segundo marco se situa na década de 1490 que, com a emblemática conquista do reino de Granada, seria uma referência cronológica para as relações internas da nobreza, sobretudo para os senhores de títulos andaluzes²⁶. A partir desses marcos cronológicos se iniciava uma época em que os objetivos da alta nobreza mudariam, e sua capacidade de ação política e militar passaria a ser orientada

²¹ Sobre a violência e o comportamento ético na guerra justa consultar F. García Fitz (2003), p.58 e ss.

²² C. Gauvard (2002), p. 611.

²³ C. Gauvard (2002), p. 606.

²⁴ C. Gauvard (2002), p. 608.

²⁵ M. C. Quintanilla Raso (2010), p.61.

²⁶ M. C. Quintanilla Raso (2010), p.61.

em outras direções. Os conflitos passariam da urbe ao meio rural, das cidades aos senhorios²⁷.

Tratando especificamente do protagonismo nobiliárquico na guerra, Quintanilla Raso observa que no período dos Reis Católicos houve uma destacada atuação da nobreza nas empresas militares gestadas pelos monarcas, dentre as quais destaca a Conquista de Granada. Para Quintanilha Raso a conquista de Granada teve um significado especial para a nobreza cristã que mostrou-se disposta a oferecer à monarquia tanto o apoio financeiro como a ajuda militar que necessitava. Essa atitude da nobreza se explicaria tanto por seu interesse em envolver-se no projeto da monarquia, como pelo intuito de canalizar e projetar os ideais cavaleirescos em um projeto de guerra justa contra os inimigos da fé: «con ello trataban de recobrar o aumentar el prestigio altonobiliario, a menudo debilitado por su habitual tendencia a las luchas de bandos y partidos»²⁸.

Em suma, observa-se que, durante o período dos Reis Católicos, os nobres castelhanos participaram de um processo de busca de identidade como elite de poder no projeto político da monarquia —no âmbito de uma política institucionalizada— e as redes internobiliarias se projetaram e se consolidaram —no âmbito de uma política informal—²⁹. É nesse contexto que deve ser entendida a importância da presença de Isabel na Guerra de Granada. Se no período dos Reis Católicos a violência era ainda a forma usada pela nobreza para construir ou manter a sua reputação e garantir seus privilégios, o ambiente da guerra, cenário de exaltação da violência monopolizada pela nobreza e manifestada nos atos de bravura, apresenta-se como ideal para o alcance ou a manutenção da reputação. Assim, explica-se a necessária presença de Isabel no espaço da guerra, ela é o principal alvo das encenações de uma nobreza constituída pela violência e que busca alcançar privilégios pela reputação. É para ela que os nobres dirigem suas ações. Nesse sentido, podemos entender que a presença da Rainha servia de estímulo aos homens para a participação na guerra.

²⁷ M. C. Quintanilla Raso (2010), p. 104. Ver da mesma autora: M. C. Quintanilla Raso (2007), pp. 957-981.

²⁸ M. C. Quintanilla Raso (2008) p. 290.

²⁹ M. C. Quintanilla Raso, (2010).

4. As viagens da Rainha e a construção de uma imagem ideal

Isabel a Católica viveu e reinou em uma sociedade dominada pelo patriarcado, que reservava o espaço público para a atuação dos homens. As palavras de Cristina Segura Graíño são ilustrativas a esse respeito:

La sociedad de la época de Isabel estaba dominada por el patriarcado, que establecía una división de los espacios para las actuaciones de los integrantes de los dos géneros, masculino y femenino. Los espacios públicos eran para los hombres, e en ello se creaba el pensamiento, laico o religioso, se hacía la política, se ejercía el poder y se organizaba el desarrollo económico y social. Los espacios públicos estaban vedados para las mujeres honradas; no obstante, en circunstancias especiales se aceptaban las excepciones, como era el caso de Isabel la Católica³⁰.

E a historiadora prossegue salientando que a irrupção da mulher no espaço público ocasionava a perda da honra e, portanto, da feminilidade. Nesse sentido, destaca que Fray Martín de Córdoba «siempre alababa a la Reina precisamente porque supo ejercer su misión como gobernanta sin perder un ápice de sus cualidades mujeriles». Como bem observa Cristina Segura, o Frei Martín de Córdoba elogiava Isabel por manter suas qualidades femininas no exercício do governo, no espaço público da atuação política. Contudo, mais do que a manutenção das qualidades femininas, o que os homens da época de Isabel buscavam mobilizar na construção de sua imagem eram, por um lado, os aspectos viris e, por outro, a superação das debilidades e fragilidades femininas para a sua atuação no espaço público.

Por outro lado, é certo que os escritos medievais reservavam às mulheres um papel bem definido e limitado segundo o qual elas deviam dedicar-se à casa e aos filhos. Contudo, sem romper definitivamente com essa ideia, a literatura castelhana do final da Idade Média indica uma ampliação dos espaços de atuação da mulher e das suas formas de representação. É o que assinalou Arturo Firpo em um artigo da década de 1980:

A la docilidad y al carácter decorativo de la imagen femenina en la crónica del pleno medievo sucede una evidente imagen de bravura, de virilidad, de violencia, en carnada em destinos individuales de mujeres que cumplen un rol protagónico en la política y en la guerra, y que coexiste con fuertes tendencias idealizadoras³¹.

³⁰ C. Segura Graíño (2002), p. 184.

³¹ A. Firpo (1986), p. 344.

É nesta perspectiva que se revelam as representações literárias de Isabel a Católica. Suas imagens manifestam tanto as características tradicionais da mulher como esposa, mãe e administradora de sua casa, como os aspectos de mulher viril, atuante fora do espaço doméstico. Na articulação do tradicional e do novo, da condição de mulher e da função régia, geralmente masculina, se situa um dos elementos que possibilitam a construção de uma imagem ideal da Rainha Católica. Essa articulação se tornava possível no cenário castelhano, cujas guerras e conflitos exigiam constantes deslocamentos da Rainha.

No ambiente de conflitos internos e guerras que caracterizou grande partido reinado dos Reis Católicos, Isabel aparece sempre trabalhando, valente, destemida e determinada. A aparência que se desprende da intensa atividade da Rainha descrita pelos cronistas é de uma grande fortaleza física. Nas descrições de Pulgar, podemos enxergá-la nas Audiências Públicas, nos cercos, nas procissões e nos caminhos. Nas Audiências, nas quais a posição e os gestos de Isabel descritos pelo cronista indicavam a autoridade régia, e nas procissões, quando aparecia descalça e acompanhada por donzelas, revelam-se cenas propagandísticas de forte alcance. A guerra e os caminhos aparecem como espaços privilegiados para a articulação dos elementos femininos e viris na construção da imagem da Rainha.

Nas narrativas de Pulgar, os caminos ofereciam a oportunidade de apresentar a superação da condição feminina de Isabel. Se nas imagens construídas o rei ficava bem a cavalo, a Rainha também ficaria. Exemplar a esse respeito é a narrativa do episódio em que Isabel vai ao encontro do alcaide das Torres de Leão, Afonso de Blanca, que tratava com os portugueses, logo no início do reinado. Nesse episódio, já citado anteriormente, Fernando del Pulgar conta que Isabel cavalgou levando em sua companhia duas donas e algumas de suas donzelas, além de alguns oficiais de sua casa e o Cardeal da Espanha, e destaca: «e pospuestos todos los enpachos que ynpiden los caminos a las mugeres, especialmente a las grandes reynas, andovo catorze léguas sin descaualgar»³².

Nas descrições do cronista, quando Isabel cavalgava, os caminos se apresentavam mais tortuosos, mais longos. O cenário se fazia com obstáculos, chuvas, ventos e o escuro da noite. A Rainha excedia sua condição de mulher pelos obstáculos que enfrentava. O deslocamento de Isabel para pacificar a vila de Uclés é ilustrativo a esse respeito:

³² F. del Pulgar, CRRCC, v. I, p. 152.

Y en tres días vino desde Valladolid fasta la villa de Ocaña, e como quiera que era de noche a la hora que llegó a Ocaña, y facía muy afortunado tienpo de aguas y vientos, pero luego partió e fué para la villa de Uclés³³.

Em outro episódio, Isabel, impetuosa, saiu desacompanhada, depois seria alcançada por sua guarda:

como quiera que a la ora facía gran fortuna de aguas, pero logo caualgó, e salió sola por la puerta del Campo, y fue camino de Symancas... E como se supo por la corte que la Reyna yva sola, luego todos los capitanes de su guarda cavalaron, e fueron corriendo fasta que la alcançaron³⁴.

Nem a gravidez representava um impedimento para a postura equestre e viril da Rainha. É o que indica Pulgar:

Partió de la villa de Medina, e fue para la çibdat de Toledo, dondo estouo los tres dias de la pascua de Ressurreiçión. E como quier que estua preñada e trabajada del caminho, luego otro dia partió de Toledo, e fué para la çibdat de Córdoua, donde el Rey la estaua esperando³⁵.

Assim, nas narrativas dos deslocamentos de Isabel, os homens do seu tempo construíram uma imagem de rainha ideal. Como bem observa Cristina Segura Graíño, a sociedade da época de Isabel, dominada pelo patriarcado, vedava os espaços públicos para as mulheres e, apenas em circunstâncias especiais, aceitava as exceções. Contudo, nesses casos excepcionais, surgiam as imagens de bravura, de virilidade e de violência, observadas por Arturo Firpo na literatura castelhana do final da Idade Média. Firpo salienta que essas imagens coexistiam com fortes tendências idealizadoras. No caso de Isabel, podemos afirmar que bravura, virilidade e violência foram componentes fundamentais da imagem idealizadora da Rainha. Nas imagens construídas pelos homens do seu tempo, aos atributos femininos somavam-se os contornos viris para conferir-lhe um perfil ideal de Rainha.

5. Considerações finais

Voltamos ao texto de Todorov para tecer as considerações finais desse texto. O que não é viagem? pergunta o historiador. Se tudo é viagem, é necessário precisar de que viagem tratamos. Ao final desse artigo, salientamos que as

³³ F. del Pulgar, CRRCC, v. II, p. 287.

³⁴ F. del Pulgar, CRRCC, v. II, p. 442.

³⁵ F. del Pulgar, CRRCC, v. II, p. 20.

viagens abordadas foram aquelas estratégicas, necessárias, inevitáveis. Tratamos dos deslocamentos no espaço físico, que simbolizam o exercício do poder e criam um cenário para a representação desse mesmo poder; deslocamentos necessários para reinar. O que significa reinar no período de Isabel a Católica? O cronista Fernando del Pulgar indica uma resposta à essa indagação o discurso atribuído à Rainha, o qual foi citado no início desse artigo: «*La sangre como buena maestra va naturalmente a remediar las partes del cuerpo que reciben alguna pasión*». Reinar é deslocar-se, é transitar livremente pelo corpo do reino, remediando, pacificando, submetendo, julgando, exibindo o poder e permitindo que a ele outros se exibam, como a nobreza na busca por reputação e privilégios. Nesse sentido, ressaltamos a especificidade da viagem como necessidade para reinar. A viagem engendra mudança, de siedo outro, como afirma Todorov. Isabel viajou para negociar com os nobres opositores nos primeiros anos do reinado; percorreu caminhos para pacificar vilas e cidades; deslocou-se para a guerra no reino de Granada, para representar a determinação régia e assistir à atuação de seus cavaleiros. A viagem era necessária no jogo político medieval. Era preciso deslocar-se para reinar.

Bibliografia

- Azcona, T., *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado*, Ed. Católica, Madrid, 1964.
- Black, A., *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Carrasco Manchado, A. I., «Isabel, una reina viajera. Símbolo e ideología en el control del territorio», *Córdoba y la época de Isabel la Católica* (VVAA), Real Academia de Córdoba, Córdoba, s/a, p. 45-74.
- Firpo, A., «Las concubinas reales en la Baja Edad Media castellana», *Actas del Colóquio hispano-francês: La condición de la mujer en la Edad Media*, Universidad Complutense, Madrid, 1986, p.333-341.
- Galindez Carvajal, L., *Anales breves del reinado de los Reyes Católicos D. Fernando y Doña Isabel*. Ed. Cayetano Rossel. In: *Crónica de los Reyes de Castilla*, v. III. Madrid: Atlas, 1953, p. 533-565. (Biblioteca de Autores Españoles, 70)
- García Fitz, F., *La Edad Media. Guerra e ideología. Justificaciones religiosas y jurídicas*, Sílex, Madrid, 2003.

- Gauvard, C., «Violência», in *Dicionário temático do Ocidente medieval* (J. Le Goff; J-C. Schmitt, Coord.), Edusc/Imprensa Oficial do Estado, Bauru/São Paulo, 2002, v. II, p.605-613.
- Gerbet, M. C., *Las noblezas españolas en la Edad Media. Siglos XI-XV*, Alianza, Madrid, 1997.
- Ladero Quesada, M. A., *La España de los Reyes Católicos*, Alianza, Madrid, 1999.
- Marrero González, M^a del C., *La casa de Isabel: espacios domésticos y vida cotidiana*, Dip. de Avila, Avila, 2005.
- Pulgar, F. del, *Crónica de los Reyes Católicos*. 2v. ed. Juan de Mata Carriazo. Madrid: Espasa-Calpe, 1943 (Colección de Crónicas Españolas, V-VI).
- Quintanilla Raso, M. C., *La nobleza señorial en la corona de Castilla*, Universidad de Granada, Granada, 2008.
- Quintanilla Raso, M. C., «Élites de poder, redes nobiliarias y monarquía en la Castilla de fines de la Edad Media», *Anuario de Estudios Medievales*, 37-2, 2007, pp. 957-981, doi: 10.3989/aem.2007.v37.i2.57.
- Quintanilla Raso, M. C., «Conflictos entre grandes. De las luchas internobiliarias a los debates interseñoriales» in *El conflicto en escenas. La pugna política como representación en la Castilla Bajomedieval* (J. M. Nieto Soria, Coord.) Sílex, Madrid, 2010, pp. 59-104.
- Rumeu de Armas, A., *Itinerario de los Reyes Católicos, 1474-1516*, Instituto Jerónimo Zurita, Madrid, 1974.
- Segura Graño, C., «Las mujeres en la época de Isabel la Católica», in *Sociedad y economía en tiempos de Isabel la Católica* (J. Valdeón Baroque, Ed.), Ambito; Instituto de História Simancas, Valladolid, 2002, p.183-201.
- Suárez Fernández, L., *Isabel I. Reina*, Ariel, Barcelona, 2012.
- Suárez Fernández, L., «Fundamentos del régimen unitario de los Reyes Católicos», in *Cuadernos Hispano Americanos*, 238-240, 1969, p.176-196.
- Suárez Fernández, L., *Los Trastámaras y Los Reyes Católicos*, Gredos, Madrid, 1985. (Historia de España, 7)
- Suárez Fernández, L., *Nobleza y monarquía. Puntos de vista sobre la historia política castellana del siglo XV*, Madrid, Rialp, 1989.
- Suárez Fernández, L., *Los Reyes Católicos. Fundamentos de la monarquía*, Rialp, Madrid, 1989.
- Todorov, T., «A viagem e seu relato» in *Revista de Letras*. São Paulo, v. 46, n.1, p. 231-244, jan./jun.2006, [Consulta em 30/03/2015].<http://seer.fclar.unesp.br/letras/article/view/50/44>.

- Valdeón Baruque, J. (ed.), *Sociedad y economía en tiempos de Isabel la Católica*, Instituto de Historia Simancas y Ambito Ediciones, Valladolid, 2002.
- Val Valdivieso, M. I. del, *Isabel la Católica, princesa*, Valladolid, 1974.
- Val Valdivieso, M. I. del, «¿Hacia el fin de la itinerancia? Isabel I de Castilla», *e-Spania* [Online], 8 décembre 2009, posto online no dia 26 Maio 2010, [Consulta 12/04/2015]. <http://e-spania.revues.org/18889>; DOI: 10.4000/e-spania.18889.
- Val Valdivieso, M. I. del, «Las líneas maestras de la obra política isabelina em Castilla», in *Sociedad y economía en tiempos de Isabel la Católica* (J. Valdeón Baruque, ed.), Ambito; Instituto de História Simancas, Valladolid, 2002, pp.265-286.
- VV.AA, *Isabel la Católica: La magnificencia de un reinado*, S.A. Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 2004.

CAPÍTULO III
UNA RELIGIÓN QUE TRANSITA

El viaje como prueba: caminos de santidad en la Edad Media peninsular (ss. VII-XII)

María Luz Ríos Rodríguez

Juan Coira Pociña

Universidade de Santiago de Compostela

La concepción cristiana medieval refiere con la expresión de «homo viator» el camino simbólico por el que transitan los cristianos por la tierra durante un corto tiempo, hasta alcanzar la vida eterna que les espera en el cielo. Para conseguirla deben tener siempre presente que están de paso en la tierra, que no deben ansiar las cosas mundanas y que, antes al contrario, deben hacer de su vida un camino de perfección.

Ese camino interior había sido desarrollado ya en los primeros tiempos de la Iglesia por la teología monástica: se puede realizar un peregrinaje interior permaneciendo en un mismo lugar, sin que sea necesario llevar a cabo un viaje físico. Frente a la «stabilitas in peregrinatione» el marco del monasterio ofrece una «peregrinatio in stabilitate»¹. Este camino implica desarraigo, penalidades, y sacrificio; es un camino de ascesis, de perfeccionamiento moral y de ejercicio de una lucha permanente que implica «entregarse enteramente y de corazón, de día y de noche, a una total abstinencia, vigilia, ayunos, oraciones, canto de salmos y diferentes tareas, oficios y otros regulares ejercicios»². La sociedad medieval asumirá esa concepción de camino interior y a partir del s. XI va realizando una síntesis entre lo físico, lo imaginario y lo simbólico. La culminación de ese desapego al mundo terrenal y a sus vanidades queda representada a comienzos del XIII, en la obra de Inocencio III «De contemptu mundi». Después arraigará con extraordinaria

¹ Para el hombre medieval la peregrinación física no era sino, en unos casos, el medio, en otros, la representación sensible de la otra peregrinación, del otro viaje, el que concluía en el cielo. J. Á. Cortázar, «El hombre medieval como «homo viator»: peregrinos y viajeros» [consulta 15/04/2015]. <http://www.Dialnet-ElHombreMedievalComoHomoViator-554277.pdf>, p. 12 y p. 14.

² Según Valerio del Bierzo. R. Frighetto (2006), p. 105.

fuerza cuando lleguen los tiempos críticos del *xiv*, momento en que la sociedad cristiana vuelve su mirada al más allá y a través de donaciones y legados testamentarios trata de asegurarse un hueco en la vida eterna.

Nuestro objetivo aquí es el análisis de un «viajero» especial: el santo o el beato que realiza este camino de perfeccionamiento interior, de lucha constante contra el demonio y contra los enemigos de la Iglesia. Se trata de santos abiertos al mundo; santos que realizan a la vez un camino interior y un camino físico, que confluyen en su camino vital. Las capacidades extraordinarias de estos santos hacen que ya en vida y también tras su muerte, muchos cristianos se pongan en camino para verlos con sus propios ojos o para dar testimonio de sus milagros. Los fieles creyentes en el santo realizan a su vez un camino interior (cuando lo invocan) y un camino físico (de corto, medio o largo radio) sobre todo cuando acuden a su tumba a solicitar su auxilio.

1. La concepción de santidad y milagro en la mentalidad medieval

San Valerio nos legó una definición de santidad que se podría considerar como el modelo ideal para un religioso medieval: «Un hombre santo es un inconquistable guerrero para ejercitarse y probarse a sí mismo, deseando encontrar tribulación y miseria»³. Por tanto, la santidad se traduce en una lucha constante y en la práctica de un rigorismo absoluto de pobreza y penitencia.

En la mentalidad medieval, los santos son considerados todopoderosos, son los intermediarios privilegiados entre Dios y los hombres, después de Cristo y la Virgen María. Sus grandes virtudes, sus actitudes heroicas, hacen que Dios obre milagros a través de ellos y con ellos su gloria, su fama, no hacen más que aumentar. Esta gloria genera y se prolonga en un culto, (que puede ser litúrgico, oficial) y lo que nos interesa más para la historia de las mentalidades, en un «culto» o devoción popular. Los santos a los que haremos referencia son anteriores a la «oficialización» de la santidad por la sede romana; son por tanto «santos populares», cuya fama de santidad se extiende en el entorno de su marco local, entre las poblaciones próximas o en su diócesis, sin que haya en primera instancia un reconocimiento de la Iglesia oficial y sin que se cumplan las exigencias requeridas para ello. Más tarde, cuando el papado se atribuya la proclamación de santidad en el *s. xiii*, se seguirá desarrollando en paralelo, la «santidad popular» que se había

³ R. Frighetto (2006), p. 105

iniciado en los comienzos del cristianismo⁴. Esta santidad popular continuó e incluso se intensificó en los siglos bajomedievales.

Los milagros son obra de Dios que magnifican a un santo. En las fuentes consultadas se recogen muchos tipos de milagros, y algunos de ellos son comunes a todos «nuestros santos». Podemos establecer una tipología entre los que destacan como mayoritarios los relacionados con la salud física y mental de los cristianos, incluso los de resurrección de muertos; los relacionados con el control de la naturaleza, tanto sobre los animales como sobre los elementos, muchos de ellos realizados en sus caminos; los milagros de «género», como el de socorrer a damas en peligro moral y físico o los de «status» (san Rosendo sana a un campesino ciego).

Desde nuestra concepción actual no podemos categorizar los milagros porque son producto de una fe inquebrantable en Dios, en el santo/a y en su poder milagroso, aunque hoy nos sorprenda la idéntica valoración de milagros «casuales» o simples con otros extraordinarios, como por ejemplo la resurrección de los muertos, la curación de ciegos o paralíticos, o la de un absceso en la nariz. Estos milagros se realizan en vida y tras la muerte del santo, tanto en su tumba como a distancia, a través de su invocación; y también se producen el día de su conmemoración, en un marco temporal especialmente propicio. Las profecías son otra manifestación de la divinidad que demuestra las capacidades de un santo, especialmente la de que se acerca su propia muerte; las visiones son otra de estas capacidades, aunque también los laicos pueden tenerlas.

2. Los santos y sus fuentes

Los santos que hemos seleccionado para este estudio se encuadran dentro del espacio del noroeste peninsular y en un marco cronológico alto y pleno medieval: san Fructuoso (s. VII), san Valerio del Bierzo (s. VII)⁵, san Rosendo (s. X) y san Gerardo de Braga (s. XII). Todos ellos tienen algunos puntos en común, entre los que podemos destacar: son miembros de las noblezas locales,

⁴ El primer papa que proclama un santo (Ulrich de Augsbourg) en Roma, fue Juan XV, en 993; el término «canonizar» aparece a comienzos del XI con la canonización del eremita Simeón de Padolirone. J. Dubois y J.-L. Lemaître, (1993), p. 2. Sobre la evolución de los criterios de santidad en el occidente cristiano y el largo período de formación de los procesos de canonización (s. XII-XIII), hasta que queda fijado y atribuido al papa y a la curia romana, vid. A. Vauchez (1988).

⁵ Sobre las fuentes hagiográficas hispanas altomedievales vid. I. Velázquez, *Hagiografía y culto a los santos en la hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2005

pertenecen al clero y todos, excepto Valerio, alcanzan al menos la dignidad episcopal; Fructuoso y Valerio desarrollaron su vocación eremítica, y Rosendo y Gerardo su vocación monacal⁶.

Las fuentes hagiográficas en que nos apoyamos son la anónima vida de san Fructuoso (s. VII), la «autobiografía» de Valerio del Bierzo (s. VII), la Vida de san Gerardo, de Bernardo de Braga (primera mitad del s. XII), y la Vida y Milagros de san Rosendo, de Ordoño de Celanova (hacia el año 1172). No es casualidad que la más antigua de estas obras sea anónima, y que no incluya los milagros post-mortem del santo⁷. Por su parte, la vida de san Rosendo consta de un libro dedicado a la Vita y otro a los Milagros, fruto de su tardía elaboración⁸.

La mentalidad clerical sustenta todas ellas, pero su momento de redacción y sus circunstancias históricas son diferentes, de modo que estos hagiógrafos las enriquecen con sus concepciones subjetivas⁹. Dejan traslucir así, la concepción de su superior categoría social por ser hombres de Iglesia, y a la vez la división existente entre seculares y regulares¹⁰. Transmiten también una visión dual de la sociedad laica, de la que quedan excluidos los burgueses: registran la presencia de miembros de la nobleza que pueden ser buenos o malos y también de campesinos que casi siempre son malos, violentos y por supuesto incultos (*rudes*).

3. Caminos de santidad

A continuación vamos a analizar los caminos de santidad de las figuras antedichas desde la consideración de su camino vital, resultado de la confluencia entre el camino físico y el espiritual/interior (a semejanza del camino de Cristo y sus discípulos) y a través del cual el santo demuestra sus virtudes

⁶ En el entorno de San Rosendo se destacan dos figuras de santidad femeninas emparentadas con él: su madre, santa Ilduara y su prima, santa Senorina; la santidad femenina es cuantitativamente mucho menor que la de los varones y resulta extraordinario el caso de santa Ilduara ya que es una laica. Vid. M.C. Pallares Méndez (2004).

⁷ En la Edad Media la autoría conocida es más frecuente que su omisión. E. Curtius (1976), pp. 719 y ss.

⁸ Todas estas obras presentan unas notas características y comunes que responden a un «modelo» definido ya desde los primeros tiempos del Cristianismo: su carácter apologético, edificante y testimonial, así como su procedencia de ambientes monásticos y canónicos; pero también cada uno de estos autores muestra rasgos singulares. Vid. al respecto M.L. Ríos y J. Coira (2017).

⁹ Los autores dan muestras de su creatividad adaptando la narración a su tiempo y circunstancias. Vid. M. Zimmermann (2001), pp. 7-14.

¹⁰ Especialmente Valerio, que presenta una fuerte animadversión contra la mayor parte de los seculares.

extraordinarias y el poder de realizar milagros: un camino de perfección que le aproxima cada vez a más a Dios y a la salvación, tal como el peregrino que recorre su camino hasta alcanzar su objetivo.

Comenzaremos por dos santos del siglo VII, san Fructuoso y san Valerio, casi coetáneos y que inician su vida anacorética y monástica en el Bierzo, pero que tienen un recorrido vital diferente: Fructuoso inicia un camino de fundaciones que lo lleva por todo el Occidente peninsular, Valerio no abandona nunca esta región¹¹.

3. 1. Los caminos de santidad de san Fructuoso (s. VII)

Fructuoso nació a finales del siglo VI o comienzos del VII, aunque no se sabe exactamente su lugar de nacimiento. Siendo joven se retira a una vida solitaria en el Bierzo, donde gana fama de santo y muchos siguen su ejemplo, convirtiéndose el Bierzo en una región llena de eremitas. Fructuoso escoge un camino monástico que lo lleva a realizar numerosas fundaciones, especialmente en dicho territorio: Compludo, Rufiana y San Félix de Visonia¹². Con todo, sigue practicando también una vida solitaria en las montañas de la región, soledad que buscará permanentemente a lo largo de su vida.

Tras estas primeras fundaciones comienza una nueva etapa en su vida caracterizada por su frecuente movimiento y numerosos viajes y caminos, especialmente por el occidente y sur peninsular, fundando nuevos monasterios en lugares escondidos e islas de la Gallaecia, Lusitania y la Bética.

Intenta realizar después una peregrinación a Jerusalén, pero el rey visigodo Recesvinto se lo impide y lo apresa en Toledo. Tras este episodio es nombrado abad-obispo de Dumio y como tal, asiste al X Concilio de Toledo (año 656) siendo allí designado arzobispo de Braga. De este modo, muestra la aceptación de un camino no deseado como otra prueba de santidad. En sus últimos años funda el monasterio de Montelios, donde es enterrado tras su muerte acaecida el 16 de abril del año 665.

En la Vita de san Fructuoso son varios los ejemplos en los que aparecen relacionados el camino físico, basado en recorrer distancias, con el camino simbólico y espiritual. San Fructuoso es un santo muy activo que recorre muchos kilómetros, y es ante todo un caminante que va descalzo, costumbre que destaca el autor de su Vita y que refleja un acto de humildad

¹¹ Para su contexto histórico, vid. M. C. Díaz y Díaz (1974), pp. 13 y ss., R. Frigetto (2006), pp. 10 y ss., Y para la organización monástica fructuosiana, vid. J. Freire Camaniel (1998), pp. 133-135.

¹² «Después del fallecimiento de sus padres, arrojando lejos de sí las ropas del siglo y tonsurada la cabeza, como había iniciado un camino monástico, confió su formación en las disciplinas del espíritu a un hombre ejemplar, el obispo Conancio.» M. C. Díaz y Díaz (1974), p. 83.

y penitencia. Realiza al mismo tiempo, un camino de perfección interior animado por sus ansias de soledad¹³.

Esta búsqueda hizo que san Fructuoso diera más muestras de su santidad mientras estaba en camino, en concreto en sus viajes por la Lusitania y la Bética. En una ocasión, iba con sus compañeros hacia Mérida y, apartándose de ellos, se retiró a un lugar boscoso para orar. Fue allí atacado ferrozmente por un «palurdo aldeano» instigado por el demonio, pero el santo lo soportó todo hasta que hizo la señal de la cruz y libera al aldeano de su enemigo¹⁴.

En otro momento del viaje, debido a las grandes lluvias, se desbordaron los ríos y al intentar vadear uno, sus códices se hundieron en el agua. Nuestro santo, a pie según era su costumbre, venía tras ellos a poca distancia y cuando alcanzó a sus compañeros, mandó sacarlos de las alforjas y los encontró tan secos como si el agua del río no los hubiera tocado en absoluto. Como en otros ejemplos de su Vita, san Fructuoso demuestra el control sobre la naturaleza tan característico de los santos¹⁵.

Por último, es cierto que los caminos de santidad eran básicamente recorridos por los santos, pero también otras muchas personas lo intentaban; la influencia de los propios santos en ellas era fundamental. Y así eran muchos los fieles que con sed de perfección, acudían a sus monasterios; entre ellos se podría destacar a la «santa doncella» Benedicta, que abandona a sus parientes y su vida de noble, para entregarse al santo y a su modo de vida para que éste le mostrara «el camino de la salvación»¹⁶.

3. 2. Los caminos de santidad de Valerio del Bierzo (s. VII)

Valerio es un personaje singular, completamente atípico y ni su vida, ni su obra responden a lo esperable para un religioso de la época. Resulta

¹³ «...como sufría cierto desasosiego por la multitud de gente que venía a él, huyendo de la alabanza humana y de sus halagos, se separaba de la congregación y con los pies descalzos se internaba en lugares boscosos, llenos de malezas, ásperos y escabrosos, empleando el tiempo por cuevas y roquedos en ayunos tres veces mayores y en velas y oración multiplicadas». M. C. Díaz y Díaz (1974), p. 87

¹⁴ «...mientras caminaba por la región sucedió que todos los que marchaban en compañía del santo varón se adelantaron un poco; él, retrasándose, se tendió en oración por unos momentos en un apartado y muy secreto paraje de un bosque y densa arboleda. Mientras estaba echado en el suelo, el antiguo enemigo, siempre envidioso de todas las personas buenas, condujo al lugar en que el santo oraba a un palurdo aldeano enfurecido. El rústico lo cubrió con toda clase de expresiones ofensivas. Incluso le golpea. El santo lo soportaba todo. Pero en cuanto el santo le hizo la señal de la cruz, al punto el demonio derribó al palurdo a tierra y lo hizo retorcerse boca abajo ante los pies del santo varón y lo golpeó y maltrató hasta que, causándole graves heridas, lo dejó medio muerto envuelto en su propia sangre. Mas el santo varón al momento hizo oración y lo restituyó sin ninguna dificultad a su anterior salud». M. C. Díaz y Díaz (1974), pp. 99-101.

¹⁵ M. C. Díaz y Díaz (1974), p. 101.

¹⁶ M. C. Díaz y Díaz (1974), p. 107.

complicado reconstruir su caminar, porque no contamos con una Vita al estilo de las otras vidas de santos características de la hagiografía. Su «autobiografía» es la fuente fundamental de acercamiento a su camino vital y ciertamente no puede decirse que sea ordenada y sistemática; no es esa su intención evidentemente. Sus objetivos son poner de relieve sus muchos sufrimientos, su casi permanente soledad, siempre querida, pero también a veces instigada por la acción del diablo. Con ello logra destacar su otro objetivo, el de resaltar la presencia constante del diablo y toda su maldad: cualquier acción, cualquier encuentro humano, acaba casi indefectiblemente por ser obra del demonio. Por su especial idiosincrasia, los caminos de santidad de Valerio que analizaremos son más espirituales que físicos.

El camino vital de Valerio no es muy amplio. Es originario de la provincia de Astorga, donde el monacato fructuosiano acababa de arraigar y el territorio donde desarrolla todo su ciclo vital y espiritual, ya que no va a abandonarlo nunca, ni siquiera cuando las insidias del demonio quieran llevarlo a Toledo. Su primer camino lo lleva al monasterio de Compludo donde pudo haber permanecido unos dos años abrazando después la vida eremítica¹⁷. Más tarde fue obligado por las autoridades eclesiásticas a incorporarse al monasterio de Rufiana en donde combina la vida cenobítica con la anacoresis. Según él mismo declara, su vida monástica se prolongó durante cuarenta y dos años. Su muerte tendría lugar entre 695/700, sobrepasando seguramente los 70 años.

El camino de santidad de Valerio es, según sus propias palabras, «el camino de su primera conversión». Se trata de un camino interior a través del cual Valerio realiza plenamente la «peregrinatio in stabilitate» a la que se aludía antes y lo lleva a cabo a través de su huida del mundo material. Valerio contrapone hasta el extremo el mundo real y el eremítico/espiritual; son dos mundos irreconciliables, sin posibilidad de contacto o interferencias. El mundo real es un lugar de escándalo y perdición donde la maldad campa a sus anchas y por ello su conclusión es definitiva: «Es mucho mejor pasar por esta vida como peregrinos y personas pobres que por ricos que caen en la trampa de los errores mundanos»¹⁸. En definitiva, su mundo no es de este mundo.

¹⁷ M. C. Díaz y Díaz (2006), p. 219; R. Frigetto (2006), pp. 17-19.

¹⁸ «...distante del mundo, libre de la distracción de las cosas mundanas y libre de la intrusión de las mujeres». R. Frigetto (2006). p. 110.

Su mundo es el desierto, las cumbres de las montañas, lejos de cualquier ajetreo humano. Y su modelo es el monacato oriental, una vida penitente que pueda equipararse a la de los padres de la Tebaida. Ahora bien, como destaca Valerio, la anacoresis no es ocio, al contrario es una vida plenamente activa, de lucha permanente («Fe sin trabajos es muerte»). Por tanto su camino de santidad se traduce en una lucha constante y en la práctica de un rigorismo absoluto de pobreza, penitencia y soledad.

Este modelo de perfección Valerio no lo quiere sólo para sí, sino que todos los religiosos deben seguirlo. Los enfrentamientos con las autoridades eclesiásticas fueron inevitables, atribuyéndolos Valerio por supuesto a la acción del diablo.

El demonio puede presentarse actuando directamente contra él, en una lucha personal o cuerpo a cuerpo, o proyectarse a través de terceras personas que tienen forma humana y viven en la tierra, pero que son verdaderos demonios; estos son, en ocasiones hombres de Iglesia, tanto seculares como regulares, los falsos monjes o mejor pseudo monjes como los califica Valerio.

El demonio puede mostrarse en diversas formas y contextos: como un gigante, como una figura negra, pero también como un ángel; tanto de día como de noche, en su celda, en la iglesia, al aire libre, traer consigo un olor fétido, un enorme estruendo, o incluso enviar alguna plaga sobre su celda¹⁹. Además todos los actos de violencia son obra del demonio y hay mucha violencia en su sociedad y en su ambiente. Lo son especialmente los rústicos (con lo que denota su concepción de clase) aunque también pueden serlo los falsos religiosos. La relación de sus infamias es extensa y variada; y siempre actúan impulsados por el demonio con «el fuego de la envidia, el de la codicia, y el de la violencia»²⁰.

Las Visiones están también presentes en la obra valeriana y cualquier persona, laica o religiosa, puede tenerlas²¹. Terribles visiones de los profundos y horribles abismos del infierno, que contrastan con las hermosas, pero también terribles visiones del cielo, por lo que tiene de visión del más allá:

¹⁹ «...su rabioso enemigo ocupó su celda con una infinita y poco usual peste de pulgas, cruelmente voraces que bebían su sangre y andaban por su cuerpo ya casi totalmente exangüe de modo que su infeliz alma casi había caminado para el final de esta vida». R. Frighetto (2006), p. 109.

²⁰ Relata varios ataques con espada, contra él mismo y contra el presbítero Juan a quien uno de los pseudo monjes, instigado por la malicia del demonio, corta el cuello ante el altar. R. Frighetto (2006), pp. 106-107, 114 y 122.

²¹ Valerio recoge la horrible visión (en sueños) de una madre llamada Teodora que había enviado a su hijo para ser instruido por el santo. R. Frighetto (2006), pp. 115-116.

un cielo descrito como un lugar ameno y deleitoso, que cualquier buen cristiano querría llegar a disfrutar²².

Su fama de santidad atrajo también a laicos piadosos a su entorno, que lo auxiliaban con sus dádivas. Estos creyentes recorrían también un camino físico e interior que a pesar de su deseo de soledad, Valerio califica en su autobiografía como de «consuelo de mi peregrinación»²³.

3. 3. *Los caminos de santidad de san Rosendo (s. x)*

Rudesindus Guterri nació en Santo Tirso en el año 907 y fue miembro de una familia de la nobleza galaica emparentada con la realeza asturleonense. Su juventud transcurrió en Salas (actual Santo Tirso) y posteriormente en la actual Celanova, recibiendo las enseñanzas de las Sagradas Escrituras bajo la dirección de su tío Sabarico II, obispo de Dumio (Mondoñedo), al que sucederá en la sede con apenas 18 años.

En el año 946 renuncia a su obispado, funda Celanova y entra a formar parte de la comunidad, probablemente su principal anhelo vital. Durante diez años el monasterio fructifica, y al morir el abad Franquila es elegido Rosendo para sucederle. En este preciso momento el monarca leonés le encomienda responsabilidades políticas que le apartan de la vida monástica, como la defensa de Galicia contra los ataques vikingos y su designación como obispo de Iria-Compostela (años 968-970) debido a los conflictos entre el rey y el obispo Sisnando. Tras esto puede dedicarse a su deseada vida monástica de tranquilidad y oración, hasta su muerte el 1 de marzo del año 977²⁴.

La Vita de san Rosendo tiene también ejemplos en los que el camino físico y el interior confluyen. En este caso concreto además, hay una gran presencia de los laicos en sus milagros post-mortem. Aunque en la obra no se mencionan grandes viajes, Rosendo debió emprender numerosos caminos debido a los encargos reales y su presencia en la corte, en los cuales demostró en numerosas ocasiones su santidad.

En una visita al monasterio de San Juan de Vieira, en Portugal (cerca de Braga), fue acogido por doña Seniorina, abadesa y pariente suya. Estando sentados y en medio de una santa conversación, ella le dio un pequeño re-

²² Un infierno «donde solo se oyen alaridos, gemidos, lamentos y lloros y rechinar de dientes y el hedor que subía era intolerable y apestoso»; y un cielo con «ríos de prodigiosa belleza, aguas límpidas de sabor exquisito, arenas de plata...» M. C. Díaz y Díaz, (2006), p. 207; y M. C. Díaz y Díaz, (1985), pp. 36-37.

²³ R. Frighetto (2006), p. 103.

²⁴ Sisnando se enfrenta también a san Rosendo para recuperar su sede. Vid. E. Portela Silva (2009). Para el contexto de la vida de san Rosendo, vid. M. C. Díaz y Díaz (2009), pp. 13-17.

galo, lo que dos operarios interpretaron mal y al punto unos demonios los poseyeron y los lanzaron a tierra sin vida. Ante los ruegos de los presentes, san Rosendo hizo la señal de la cruz y los operarios se levantaron liberados de los espíritus y de la muerte²⁵.

En una ocasión volviendo de camino al monasterio oyó voces de ángeles como si cantaran el oficio de la misa. Desmontando hizo oración de rodillas y permaneció en tierra hasta que escuchó: «Ite, missa est». Cuando llegó al monasterio, narró esta visión a los monjes que le esperaban para celebrar la misa, ordenando entonces que no se aguardara por nadie para esta celebración²⁶. San Rosendo nos muestra aquí su humildad, aunque también su *status* al realizar su camino a caballo en lugar de a pie como lo hacía san Fructuoso.

En la narración del inminente fallecimiento de san Rosendo, el autor nos ofrece un ejemplo de la metáfora de la vida como peregrinación:

...el santo varón, cuando vio que ya se le terminaban las miserias de este siglo, y que, después de este destierro y peregrinación, recuperaba su verdadera herencia, convocó a los monjes y los exhortó así con santa doctrina y dulce expresión: «Hermanos, ya me veo liberado de las ataduras de esta cárcel y de los peligros de este destierro...»²⁷.

Los caminos de santidad son recorridos también por otros muchos creyentes, algunos intentan llevar una vida santa y acaban abrazando la vida monástica; otros fieles se aproximan al santo o a sus reliquias en busca del milagro. Los milagros post-mortem tienen también un contexto temporal y espacial privilegiado: el día de la festividad del santo y la tumba donde descansan sus restos. Así en la fiesta de san Rosendo, un muchacho tras ser poseído, se lanzó presuroso sobre la tumba del santo obispo donde quedó dormido. Cuando se acercaron los monjes, acabado su responsorio y la oración a san Rosendo, el muchacho se vio libre del inmundo espíritu²⁸.

3. 4. Los caminos de santidad de San Gerardo (ss. XI-XII)

Nace en Cahors, iniciando su camino religioso al ser ofrecido por sus padres como oblato en el monasterio cluniacense de Moissac y, ya monje, lo continúa después en Tolosa. Pasa después a la Iglesia de Toledo, donde se dedica a la enseñanza de los clérigos. Y finalmente a Braga, primero como obispo y después, tras viajar a Roma «para restituir a dignidade própria a sé

²⁵ M. C. Díaz y Díaz (1990), pp. 149-151.

²⁶ M. C. Díaz y Díaz (1990), pp. 151.

²⁷ M. C. Díaz y Díaz (1990), pp. 153.

²⁸ M. C. Díaz y Díaz (1990), pp. 211-213.

de Braga» como arzobispo: un hecho que sin duda magnifica para la historia la figura de san Gerardo²⁹. Realiza las correspondientes visitas a su diócesis «de tempos a tempos», destacando de entre ellas el viaje «evangélico» a Tras os Montes donde halla la muerte el 5 de diciembre de 1109.

El camino de santidad por la tierra de Gerardo se muestra a través de los milagros que realiza en vida y tras su muerte, cuando los fieles devotos de su santidad acuden a su tumba o incluso cuando lo invocan a distancia. Los cinco primeros que su hagiógrafo resalta, están relacionados con el conflicto entre poder temporal y espiritual, que ahora se halla en su apogeo. Los poderosos laicos aparecen cargados de horribles crímenes como el del incesto y al frente de sus castillos, no solo dominan a sus vasallos laicos, sino también a los eclesiásticos; por esta razón san Gerardo se pone en camino en repetidas ocasiones, para enfrentarse a ellos y defender «las libertades de la Iglesia». Bernardo de Braga destaca las amorosas advertencias del santo y como al persistir en su nefando comportamiento, acaban siendo excomulgados o con un final trágico³⁰.

Siguen otros varios milagros que responden a la tipología aludida más arriba y que constituyen un topos literario. Pueden destacarse los relacionados con el agua, tanto con la travesía de ríos, como con el agua de lluvia³¹; y también otros, socorriendo a damas nobles y ricas, contra las que se levanta la envidia, la difamación y la codicia. El don de la profecía acompaña también a san Gerardo, pues profetiza que el obispo de Coimbra, sufragánea de Braga, se convertiría en su sucesor en la sede bracarense³².

San Gerardo muere en la zona apartada y montañosa de Trás-os-Montes. Su hagiógrafo nos cuenta que el santo se dio cuenta de que «o fim de seu peregrinar se aproximaba já» y decidió acudir allí en misión evangélica,

²⁹ L.C. Amaral (2011), pp. 157-192.

³⁰ La excomunión era a estas alturas, un arma terrible y poderosa. Para lograr su reconciliación con la Iglesia, el santo sube incluso a la cima de los castillos como hace en el de Lanhoso donde se encontraba el noble malhechor que permanecía arrogante en su cima y que «imbuído do veneno da serpente», profería abundantes injurias contra él. Poco tiempo después este noble fue atacado por enemigos muriendo de forma vergonzosa en aquel lugar: Dios paga a cada uno según sus obras. J. Cardoso (1995), p. 25.

³¹ San Gerardo y su séquito vuelven a Braga y no hallan vado para cruzar el río Cávado; toman un barco, se levanta un gran viento y están a punto de naufragar, pero llegan a la orilla a salvo milagrosamente. En otra ocasión volviendo de Ourense, se levanta una fuerte invernía en la que cae agua a cántaros sin parar durante toda la noche y el siguiente día. San Gerardo reza, temiendo la inundación de su capilla y cuando al día siguiente llegan a ella, la encuentran «completamente libre de toda a humidade» mientras que los clérigos estaban «molhados até a camisa e ás bragas» J. Cardoso (1995), p. 26.

³² Este obispo iba a realizar una visita a Braga y cuando se pregunta al santo cómo debe ser recibido, contesta que «con pompa y en solemne procesión, porque lo tendrían sin duda como señor y metropolitano en la sede bracarense después de su muerte». J. Cardoso (1995), pp. 28-29

para llevar la palabra de Dios a sus rudas gentes y que «em nenhures costumava ouvir a palavra do Pastor»; pretendía en suma que todos se salvaran, «tanto os fillos de algo como os vilões»³³.

El camino de los fieles a la tumba del santo suele ser necesario para que este obre el milagro. Los fieles derraman copiosas lágrimas sobre su tumba, rezan oraciones permaneciendo días y noches rogando su intercesión, hasta que finalmente el santo se apiada de los infelices y los cura. Pero el santo también puede obrar milagros a distancia cuando alguien se halla en algún grave peligro y solo con su invocación puede librar a ese creyente de una muerte segura. También puede aparecer en forma de visión a los fieles creyentes en su santidad³⁴.

4. Conclusión

Santos y fieles cristianos recorren un camino simbólico e interior y un camino físico que constituyen su camino vital. Ese camino simbólico sitúa a los cristianos como peregrinos en este mundo de transición, y en el que paso a paso y con esfuerzo (penitencia, desprecio del mundo material, etc.) se encaminan hacia la vida o hacia la condenación eterna. El camino físico está lleno de pruebas y sufrimientos, pero es también un espacio donde se manifiesta la santidad de estas figuras que dan muestra de sus extraordinarias capacidades a lo largo de su camino.

Dentro de su santidad se pueden observar ciertas particularidades. Fructuoso y Valerio con su ansia de soledad, Rosendo y Gerardo con su papel destacado en la vida pública y en las relaciones sociopolíticas con los laicos, nos muestran diferentes caminos vitales. Su camino físico presenta también una escala diferente: Gerardo camina desde Moissac hasta Braga, apoyándose en la fortaleza de su orden cluniacense; el eremita Valerio transita solo por su región del Bierzo, evitando el descenso a Toledo; el monje Fructuoso recorre a pie, de norte a sur, el occidente de la Península Ibérica; y el obispo Rosendo se desplaza a caballo a lo largo del reino galaicoleonés.

Todos viven una vida espiritual pero la entienden de diferente manera, en consonancia con su momento histórico. Fructuoso y Valerio practican una vida eremítica de pobreza, soledad y penitencia; Rosendo, una vida monástica y a la vez secular, relacionada con las jerarquías de su época; y

³³ J. Cardoso (1995), pp. 29-30.

³⁴ Visión en la noche de una madre que sufre por la salud de su hijo. J. Cardoso (1995), p. 37.

Gerardo, una vida de servicio a una Iglesia fortalecida y en pleno conflicto con los poderes laicos. Los autores de estas Vitas proyectan su concepción mental de la santidad sobre estas figuras, poniendo de relieve los aspectos más apreciados y problemáticos de su tiempo; a este respecto, es particularmente llamativo la obra de Ordoño de Celanova, que al redactarse dos siglos después de la muerte de Rosendo presenta numerosos anacronismos. Del mismo modo, Bernardo de Braga sitúa su principal foco de atención, en la lucha de Gerardo contra los laicos en el contexto de la querella de las investiduras. Los autores de estas obras persiguen una finalidad ejemplarizante y pedagógica, que difunda en toda la sociedad medieval este modelo con su mensaje esencial, promoviendo a la vez su culto.

Estos caminos de santidad recorridos por los santos muestran por tanto un modelo de vida y de camino que los fieles cristianos deben imitar en lo posible, cada uno en la medida de sus fuerzas. Los creyentes además solicitan el auxilio de estos santos ante cualquier adversidad que se les presente; para ello los invocan a distancia, acuden a su tumba o visitan sus reliquias, para que a través del sufrimiento del camino y de la oferta de sus exvotos y oraciones, puedan ser receptores del milagro.

Los caminos recorridos por estos santos eran fundamentales para las comunidades cristianas laicas. Los rastros y huellas de su santidad quedan marcadas en el paisaje y en la mentalidad de los hombres y mujeres de su época, protagonistas de una religiosidad local con unas creencias, prácticas y cultos que ahora se ven reforzados. De esta manera, los santos hacen lo sagrado más asequible con su camino por la tierra.

Bibliografía

- Amaral, L. C., «A vinda de San Geraldo para Braga e a nova restauração da diocese», en *IX Centenario de San Geraldo (1108-2008) Colóquio de estudos e outros actos comemorativos*, Faculdade de Teologia-Braga. Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2011, pp. 157-192.
- Cardoso, J., (trad, notas e posfácio), *Vida de San Geraldo de D. Bernardo, arcediogo de Braga, discípulo e valido de S. Geraldo*, Cabildo Metropolitano e Primacial de Braga, Braga, 1995.
- Cortázar y Ruiz de Aguirre, J. Á., «El hombre medieval como «homo viator»: peregrinos y viajeros», [Consulta: 15 de abril 2015]. <http://www.Dialnet-ElHombreMedievalComoHomoViator-554277.pdf>.

- Curtius, E. R., *Literatura europea y Edad Media latina*, vol. II, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1976.
- Díaz y Díaz, M. C., *La Vida de San Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica*, Diario do Minho, Braga, 1974.
- Díaz y Díaz, M. C., *Visiones del más allá en Galicia durante la alta Edad Media*, Bibliófilos Gallegos, Santiago de Compostela, 1985.
- Díaz y Díaz, M. C., *Valerio del Bierzo: su persona, su obra*, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», León, 2006.
- Díaz y Díaz, M. C., «Rosendo, obispo y fundador», Rudesindus, «San Rosendo. Su tiempo y su legado», en *Congreso Internacional en Mondoñedo, Santo Tirso (Portugal) y Celanova, 27-30 junio, 2007*, Xunta de Galicia, Santiago, 2009, pp. 13-17.
- Díaz y Díaz, M. C.; Pardo Gómez, M^a V.; Vilariño Pintos, D. (ed., trad. y estudio), *Vida y Milagros de San Rosendo de Ordoño de Celanova*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, A Coruña, 1990.
- Dubois, J., Lemaître, J.-L., *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Les Editions du Cerf, París, 1993.
- Freire Camaniel, J., *El monacato gallego en la alta Edad Media*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, A Coruña, 1998.
- Frighetto, R., *Valério do Bierzo: autobiografía*, Toxosoutos, Noia, 2006.
- Pallares Méndez, M. C., *Ilduara, una aristócrata del siglo X*, Ed. do Castro, Sada (A Coruña), 2004.
- Portela Silva, E., «El rey y los obispos. Poderes locales en el espacio galaico durante el período astur», *Territorio, Sociedad y Poder*, Anejo nº 2, 2009, pp.215-226
- Ríos Rodríguez, M. L. y Coira Pociña, J., «La huella del autor en las fuentes hagiográficas ibéricas: mentalidad, retórica y anacronismo (ss. VII al XII)», en *Congreso Internacional La Autoría: Reflexiones Teóricas y Análisis de las Prácticas*, 22-23 de octubre de 2015 (en prensa).
- Vauchez, A., *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age: d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, École Française de Rome, Rome, 1988.
- Velázquez, I., *Hagiografía y culto a los santos en la hispania visigoda : aproximación a sus manifestaciones literarias*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2005.
- Zimmermann, M., dir, *Auctor et Auctoritas. Invention et Conformisme dans l'écriture médiévale*, École des Chartes, París, 2001.

Un viaje de ida y vuelta: los trabajos escultóricos en Braga y Mondoñedo durante los albores del románico

Javier Castiñeiras López

Universidade de Santiago de Compostela

Con el presente trabajo se pretende abordar el estudio de dos obras escultóricas románicas —Sarcófago de San Martín de Dumio, Antependio de San Martín de Mondoñedo— nacidas en el contexto de la restitución de la diócesis de Braga. Con su análisis se tratará de determinar hasta qué punto los ciclos visuales que desarrollan ambas piezas, participan de la polémica suscitada por el contexto de reorganización diocesana en el que nacen. Ante esta cuestión, debe tenerse presente que el nacimiento de la diócesis de Mondoñedo en las costas de Galicia se produjo tras el exilio del Obispo Sabarico de Dumio —en las inmediaciones de Braga— a tierras lucenses en el año 866. La nueva sede gallega heredó la dignidad dumiense desde su fundación en el siglo IX hasta finales del siglo XI, momento en el cual se produjo la restitución a la Iglesia de Braga y la consiguiente pérdida de dignidades para Mondoñedo. En las próximas líneas realizaremos un escueto periplo histórico por las sedes «contenedoras», Dumio y Mondoñedo, y por Braga en su calidad de metropolitana y cabeza de las diócesis del noroeste peninsular que ayuden a esclarecer este complejo ir y venir de las sedes¹.

Braga, Dumio y Mondoñedo

La fecha precisa de la fundación de la diócesis de Braga nos es desconocida. A juicio del P. Avelino Jesús da Costa, la importancia cultural y económica de

¹ Por motivos de economía espacial reduciremos las citas bibliográficas a las obras fundamentales sobre cada diócesis. Para una mayor profundización remitimos al corpus bibliográfico de dichos trabajos. También prescindimos deliberadamente de analizar la diócesis de Britonia (s. VI) ya que no puede afirmarse que exista una relación directa con la posterior diócesis de Mondoñedo. Véase M. C. Díaz y Díaz y M^a. A. García Piñeiro (2002), pp. 211-216; y C. Baliñas Pérez y C. A. González Paz (2007), pp. 30-52.

la urbe desde la reorganización territorial, acaecida en tiempos de Diocleciano, hace más que probable la existencia de una sede episcopal en la ciudad desde al menos el siglo III². Sin embargo, la documentación no menciona un obispo en la sede bracarense hasta finales del siglo IV. La primera mención documental a la cátedra de Braga la encontramos en las actas del I concilio de Toledo en las que se nombra al prelado priscilianista *Paterno Bracarensis*³. Desde el obispo Paterno hasta la invasión musulmana nuestro conocimiento de la historia de la diócesis es irregular. De nuevo, desconocemos cuál es el momento exacto en que Braga pasa a ostentar la dignidad metropolitana, pero dicha dignidad ya estaría vinculada a la sede, al menos, desde el Concilio I de Braga⁴. De la sede arzobispal dependían un amplio número de diócesis sufragáneas que articulaban un vastísimo territorio. Tras la conquista islámica los prelados bracarenses abandonan la ciudad y disponen su residencia en Lugo hasta la restauración de la cátedra de Braga y la elección del obispo D. Pedro en 1071⁵.

En la periferia de la ciudad de Braga es fundado en 550 por San Martín el monasterio de Dumio. En el disperso panorama diocesano que ilustra el *Parrochiale Suevum* encontramos el monasterio reconvertido en la diócesis de Dumio, instituida el 5 de abril de 556 en reconocimiento a la labor evangelizadora llevada a cabo por el abad san Martín con el pueblo suevo. P. David señala cómo la nueva diócesis tenía un funcionamiento particular ya que únicamente ocupaba el territorio perteneciente al monasterio y que de ella solo dependían sus siervos (*Ad Dumio familia servorum*)⁶. A pesar del cambio de status, la sede nunca perdió su condición monasterial y sus prelados se intitulaban al mismo tiempo como abades y como obispos. Las relaciones del monasterio dumioense con la vecina catedral de Braga son desde sus orígenes muy estrechas y la condición de obispo/abad de Dumio sirvió en algunos casos como lanzadera hacia la sede bracarense (ejemplo de ellos son San Fructuoso en 660 y el propio San Martín de Dumio).

En el siglo IX los obispos de Dumio se trasladan, siguiendo los pasos de sus correligionarios bracarenses, desde el condado portugalense a tierras gallegas y se asientan en el monasterio de San Martín de Mindunieto en

² P. A. J. da Costa (1997), p. 20.

³ P. E. Flórez (2009-2010) [1759], p. 101. http://bibliotecadigital.jcyl.es/i18n/consulta/resultados_n

⁴ P. A. J. da Costa (1997), p. 41.

⁵ L. C. Amaral (2007), pp. 213-240.

⁶ P. David (1947), p. 38.

la costa de la provincia de Lugo (actual ayuntamiento de Foz). El obispado mindoniense se instala en el templo de San Martín hasta que en 1112, siendo obispo Munio Alfonso, la sede se desplaza al lugar de Villamayor del Valle del Brea (actual Mondoñedo)⁷. Resulta de especial interés el hecho de que a pesar del traslado a *Mindunieto*, los prelados no perdieron la memoria del pasado dumiense y establecieron una solución de continuidad con este, como demuestra la lectura de un pasaje de la *Crónica Albeldense* donde podemos leer «*Rudericus Dumio Mindunieto Degens*»⁸.

El antipendio de Mondoñedo

A finales del siglo XI y en este ambiente de vasos comunicantes, se produce una profunda renovación de la plástica escultórica que demuestra cómo las interconexiones a ambos lados del río Miño sobrepasan el terreno político-diocesano y condicionan decisivamente los nuevos relatos artísticos. Los obispados de Braga y de Mondoñedo se convirtieron en centros de capital relevancia en este proceso de cambio en el campo de las artes figurativas. Así lo atestiguan el sarcófago de San Martín de Dumio y el antipendio de Mondoñedo, piezas clave a la hora de abordar la introducción del románico en los reinos peninsulares.

El antipendio (Fig. 1) se encuentra actualmente en la capilla mayor de la iglesia de San Martín de Foz, antiguo hogar del obispado de Mon-

doñedo. Se trata de una pieza excepcional tanto por su funcionalidad como por su tratamiento figurativo⁹. Su elaboración se produciría durante el gobierno de la diócesis de don Gonzalo, en un momento indeterminado entre finales del siglo XI e inicios del siglo XII. El retablo (compuesto por dos piezas ensambladas y con



Fig. 1. Antependio de Mondoñedo

⁷ La travesía realizada por esta diócesis tiene un último capítulo en el breve éxodo desde Villamayor a la villa costera de Ribadeo acaecido entre 1182 y 1224, año en el que se instalará definitivamente en la localidad de Mondoñedo. J. M. Andrade Cernadas (2002), p. 223-226.

⁸ M. C. Díaz y Díaz y M^a. A. García Piñeiro (2002), p. 218.

⁹ Castiñeiras González considera que dadas sus dimensiones estamos ante un retablo de altar y no ante un antependium o frontal. M. A. Castiñeiras González (1999), p. 301.

un tamaño total de 115x82 cm¹⁰) desarrolla la decoración escultórica en su cara frontal. Las figuras y el marco que las delimita se resaltan al haber sido rebajado el fondo por parte del escultor.

El discurso iconográfico que se desarrolla en la pieza mindoniense sigue siendo objeto de análisis y no existe unanimidad por parte de la comunidad científica a la hora de establecer una lectura de la escena. La narración se dispone en dos registros horizontales paralelos. El tema central del registro superior parece claro: Cristo en el trono enmarcado por una mandorla circular sujeta por una pareja de ángeles alados y a su derecha la imagen del Cordero Místico de nuevo rodeado con mandorla circular. La parte inferior ha suscitado más dudas. A izquierda y derecha sendos personajes con vestimenta talar se arrodillan ante figuras angélicas, donde la única diferencia entre ambas escenas radica en la presencia de un águila de grandes dimensiones sobre la figura izquierda. El águila se dispone a caballo entre la escena inferior y aquella con el *Agnus Dei* sin pertenecer claramente a ninguna de ellas.

En este contexto figurativo entendemos que la presencia del águila se justifica como una alusión a Juan Evangelista. Para la comprensión de la narración se han planteado diversas hipótesis de interpretación: ordenación sacerdotal, consagración episcopal, anuncio a las Siete Iglesias de Asia, etc¹¹.

El contenido apocalíptico de la escena resulta patente y concordamos con la identificación de los primeros pasajes del Apocalipsis como fuente textual primaria a la que el escultor y el comitente de la obra acudieron¹². B. Regal y J. Yarza apuntaron acertadamente el recuerdo de la tradición de la iluminación de los Beatos en el modo de entender la figuración y en la coincidencia de ciertos aspectos iconográficos¹³. J. Williams va un paso más allá y sugiere que el modelo de miniatura en el cual se inspiró el obrador del

¹⁰ La falta de la simetría en la composición llevo a pensar a algunos autores (M. Chamoso Lamas (1973), p. 393), que faltaría una tercera pieza que equilibrase el conjunto. Otros estudiosos descartan esta posibilidad ante la presencia uniforme del marco y el preciso fundido de la línea de la mandorla. (N. Peinado Gómez (1972), p. 11.)

¹¹ Las distintas hipótesis se encuentran recogidas en R. Yzquierdo Perrín (1994), p. 50. La figura del águila se repite hasta en dos capiteles del templo. El conjunto de capiteles del templo pertenece a la misma cronología que el antependio y reproducen algunas iconografías conocidas (Degollación de San Juan Bautista, Epulón y Lázaro, Condema de la Lujuria) junto a imágenes de difícil interpretación (personajes que comparten cabeza, bestias indeterminadas, etc.). Desde un punto de vista formal, antependio y capiteles parecen obra de un mismo taller.

¹² M.A. Castiñeras González (1999), p. 302.

¹³ B. Regal (1973), p. 58. J. Yarza Luaces (1991), p. 185. Diversos investigadores han planteado la existencia de un Beato galaico iluminado hoy perdido, que pudiese haber servido como modelo para diversas campañas artísticas. S. Moralejo (1986), pp. 315-340; y S. Sáenz-López Pérez (2011), pp. 317-334.

antependio perteneciese a la misma familia de la miniatura presente en el fol. 217r del Beato de Lorrão, donde se ilustra la despedida de san Juan¹⁴. Ya hemos planteado como nota disonante la presencia del águila que, a nuestro juicio, vendría a corroborar la identificación de la figura ante el ángel con san Juan Evangelista¹⁵.

La última de las figuras es sin duda la que provoca mayores dificultades de identificación. En el registro inferior y centrando la composición entre las dos escenas angélicas, se destaca una figura aislada con vestimenta talar y las manos sobre el pecho. Resulta complicado afirmar con rotundidad la filiación de este personaje. Los ropajes litúrgicos son el único atributo reconocible y nos llevan a identificar la figura como la imagen de un religioso, ya sea este un obispo anónimo o más específicamente la posible representación de san Juan ataviado como obispo de Éfeso, la del propio santo titular Martín dumiense, o incluso la de San Martín de Tours. A este respecto volveremos más adelante.

A pesar de que el mensaje último de esta excepcional pieza está lejos de ser resuelto en toda su complejidad, parece fuera de duda que en el antependio se destacan los sacramentos de la eucaristía (*Agnus Dei*) y el del sacerdocio. El uso de ropaje talar por parte de las figuras parece querer renovar el discurso apocalíptico y llevarlo a la actualidad de su momento¹⁶. Resulta de especial interés saber si dicha concepción de la imagen es hija exclusivamente de los nuevos aires europeístas capitaneados por la reforma de los Papas¹⁷, o si por el contrario se impone el peso de una longeva tradición específicamente peninsular. El cotejo con otras obras producidas en su entorno cultural, como el sepulcro Dumiense, puede otorgar luz a este sugerente dilema historiográfico¹⁸.

¹⁴ J. Williams (1994), p. 99.

¹⁵ Sigue planteando dudas la repetición de la escena del Evangelista ante el ángel. Una posible explicación sería la intención de narrar dos pasajes diferentes del relato sanjuanista: además de la despedida de Juan, la presencia de este ante un ángel se repite en otras miniaturas del corpus de los Beatos. Sirva como ejemplo el fol. 10 del Beato de Fernando I y doña Sancha. Sobre la presencia del águila hemos apuntado en otro trabajo la interdependencia que existe entre esta imagen y otras análogas presentes en diversos capiteles del templo. Con ello se incide en la asociación entre las figuras de san Juan Evangelista y san Juan Bautista. J. Castiñeiras López (2016), 251-272.

¹⁶ M. A. Castiñeiras González (1999), pp. 302-303.

¹⁷ Para dicha lectura en clave gregoriana véase M. A. Castiñeiras González (2007), pp. 127-132.

¹⁸ Las relaciones entre el retablo mindoniense y el sepulcro de Dumio ya fueron planteadas en M.A. Castiñeiras González (2004), p. 580. También se han apuntado conexiones de tipo iconográfico con el Sarcófago de Alfonso Pérez procedente de Sahagún. A. Miguélez Caverro (2011), p. 78-80.

El sarcófago de San Martín de Dumio

El sarcófago de San Martín (Fig. 2) se elabora para acoger las reliquias del santo evangelizador de los suevos y fundador del monasterio/diócesis de Dumio¹⁹. El sepulcro se situaba en el lado de la epístola de la iglesia medieval de Dumio, hasta que en el año 1606 se traslada a una capilla de la catedral bracarense. En la actualidad se encuentra en el Museu de Arqueologia D. Diogo de Sousa en la ciudad de Braga. Para la datación de la pieza hoy existe consenso en aceptar la fecha propuesta por H. Schlunk en torno a las décadas finales del siglo XI²⁰, si bien G. Gaillard lo consideraba obra de época suevo-visigótica y adelantaba la fecha de su confección al siglo VII²¹.

Siguiendo las hipótesis de H. Schlunk se ha señalado que el momento preciso de la elaboración del monumento funerario fue el de la restauración de la diócesis de Braga en tiempos del obispo don Pedro (1071-1091). Bajo su mandato se reforma la sede y se reconstruyen sus dominios territoriales, entre los que se encontraban aquellos que habían sido traspasados a las sedes de Mondoñedo y de Lugo²². Sin embargo, el P. Avelino Jesús da Costa, en la segunda edición de su obra sobre la archidiócesis de Braga, lleva la manufactura del sepulcro a tiempos del obispo don Giraldo, entre 1103 y 1108²³. El argumento de mayor peso para aceptar esta cronología más tardía se basa en que bajo el gobierno de Giraldo se promulgaron dos bulas papales por las



Fig. 2. Sepulcro de San Martín de Dumio.
Fuente: Web Museu D. Diogo de Sousa

¹⁹ Son muchos los autores que se han dedicado al estudio de esta excepcional pieza del medioevo portugués. Para una bibliografía exhaustiva remitimos a E. Fernández González (2007 a), p. 62, nota 54.

²⁰ H. Schlunk (1968), pp.424-470.

²¹ G. Gaillard (1995), pp. 66-73.

²² L. C. Amaral (2007), pp. 241-287.

²³ P. A. J. da Costa (1997), pp. 107-110.

que se ordena a los obispos gallegos de Santiago y Mondoñedo que acaten la restitución de territorios a la nueva iglesia bracarense. Entra también en el terreno de lo posible que en esta cronología se produjese la devolución de las reliquias del santo desde Mondoñedo a Braga. No tenemos la certeza de que las reliquias de san Martín fuesen devueltas a Braga, pero para la tradición, el prelado Sabarico I las habría llevado a las nuevas dependencias de San Martín de Mondoñedo²⁴. Sea como fuere, ambas hipótesis vinculan la producción del sarcófago a momentos de crisis abiertas entre el renovado obispado de Braga y el de Mondoñedo.

El sarcófago desarrolla la decoración escultórica en la tapa y en uno de sus laterales. La narración del lateral se divide en tres campos. Centra la composición un edificio, presumiblemente una iglesia, con cinco arcaturas y cubierta. La arcada central es de mayores dimensiones y acoge tras un altar una figura nimbada con los brazos alzados en actitud de prédica u oración, y a ambos lados de la escena se disponen sendos grupos de nueve figuras vestidos con mantos y túnicas de cierto aire antiquizante. El tema narrado ha sido identificado como una ceremonia religiosa presidida por el propio san Martín de Dumio ante sus monjes o fieles.

Si ahora nos detenemos en la decoración presente en la tapa, encontramos grandes similitudes con ciertos elementos presentes en el antependio de Mondoñedo. De nuevo se aprecian tres registros diferenciados a la hora de componer la narración. En el centro se esculpió la figura de Cristo en un clípeo estrellado sostenido por ángeles tenantes, y flanqueados por el Tetramorfos. Resulta de especial interés el tipo escogido, ya que el escultor se decanta por representar a los Evangelistas con cuerpo humano y cabeza de animal. La representación antropomorfa es menos común que las imágenes zoomorfas de los vivientes más el hombre de Mateo, si bien goza de una larga tradición en la Península Ibérica, e imágenes similares pueden encontrarse en las diversas copias de los Beatos, en las pinturas del Panteón Real de San Isidoro de León, o en los capiteles hispano-visigodos de Quintanilla de las Viñas y en el que actualmente alberga el Museo Arqueológico de Córdoba²⁵.

²⁴ H. Flórez dice a este respecto «Creese que traian consigo Reliquia de S. Martín Dumiense», H. Flórez (2009-2010) [1764], p. 48. http://bibliotecadigital.jcyl.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=10069161

²⁵ H. Schlunk (1968), pp. 429, 433. M.A. Castiñeiras González (2004), p. 578; J. Fontaine (1973), pp. 205-209. Recientemente, F. Moreno Martín ha planteado nuevas hipótesis sobre las filiaciones de esta

El prototipo de Cristo en el interior de un clipeo estrellado también es común en la tradición figurativa peninsular, y se ha puesto en relación directa con usos litúrgicos hispánicos²⁶, específicamente con el tiempo de Adviento de la liturgia hispana recogido en el *Liber Commicus* y en los Comentarios de Beato (Ap. 1, 7-8)²⁷.

Los aspectos formales e iconográficos de la cubierta del sarcófago encuentran paralelos con los talleres del entorno de la corte leonesa desde los tiempos de Fernando I. Sin embargo, la imagen de la *Ecclesia* dispuesta en el frontal parece beber de modelos diferentes. Para E. Fernández González en el frontal del sarcófago se encuentran ecos de modelos iconográficos diversos que van desde el mundo copto al románico, pasando por modelos de época carolingia²⁸. La misma investigadora plantea como, tanto por sus aspectos técnicos como por la disposición frontal de las figuras en el espacio, el referente más claro para el frente del monumento bracarense es el obelisco del estadio de Constantinopla, donde se representan la corte y familia de Teodosio I y de Valentiniano II²⁹. Por su parte, ha llamado la atención de M. A. Castiñeiras González la clara vocación antiquizante del sepulcro, hasta el punto de plantear que la intención de los comitentes de la obra no era otra que la de elaborar un falso antiguo en aras de dignificar la pieza y la propia sede de Braga³⁰.

Conclusión

Tras este sucinto y esquemático repaso por estas dos muestras de los primeros pasos de la plástica románica en el occidente de la Península Ibérica³¹, cabe preguntarse cuál es el espíritu programático subyacente y qué papel jugaron ambas piezas en el marco de las artes figurativas en el tránsito de los siglos XI al XII. En las líneas precedentes hemos apuntado que tanto el

pieza, prestando especial atención al modelo iconográfico de los Evangelistas. El autor concluye que se trata de un tipo visual que trasciende lo hispano y encuentra ejemplos en otras latitudes europeas. F. Moreno Martín (2016), pp. 179-210.

²⁶ Optamos por el término liturgia hispana frente a liturgia mozárabe o visigótica, al parecernos estos últimos más restrictivos ya que los usos litúrgicos referidos no son exclusivos del tiempo de los monarcas visigóticos ni de las comunidades mozárabes del centro-sur de la Península.

²⁷ E. Fernández González (2008, a), p. 67. E. Fernández González (2007, b), p. 19.

²⁸ E. Fernández González (2008, a), p. 70.

²⁹ E. Fernández González (2008, a), p. 71

³⁰ M. A. Castiñeiras González (2004), p. 578.

³¹ Existen algunas otras piezas que podrían ponerse en relación con las estudiadas, como el sarcófago de Alfonso Pérez o los capiteles de la iglesia de San Pedro de Teverga. Además, debe tenerse en cuenta que son muchas las piezas que se han perdido y que ayudarían a comprender mejor el paso de la plástica altomedieval a las formas del románico. Sobre el contexto galaico véase J. Yarza Luaces (2001), 56-87.

antependio de Mondoñedo como el sepulcro de Martín de Dumio se elaboran en un momento que viene determinado por la restitución de la sede de Braga y la reorganización política y eclesiástica que dicha renovación supone en el seno del reino. La relación de las piezas desde el punto de vista iconográfico es considerable, lo que hace incluso plantear la posibilidad de un influjo directo entre ambas.

Si aceptamos la hipótesis que propone el obispado de don Pedro como el momento de manufactura del sepulcro dumicense, se presenta como perfectamente válida la posibilidad de que Gonzalo de Mondoñedo hubiese visto el sepulcro durante su estancia en Braga con motivo de la consagración del altar mayor de su nueva catedral en 1089, y que este le hubiese servido como modelo para el antependio de la catedral gallega³². El planteamiento varía si por el contrario aceptamos que la confección de la pieza dumicense se produjo durante la prelación de Giraldo de Braga en los años iniciales del siglo XII. Se ha propuesto el periodo 1096-1108/12 como el más adecuado para la elaboración del antependio de Mondoñedo³³, por lo que la pieza gallega sería levemente anterior al sepulcro bracarense, lo que haría imposible la relación de causa y efecto entre la visita de don Gonzalo a la sede de Braga y la renovación de su propia cátedra³⁴. Entendemos que en el estado actual de la investigación no es posible plantear con rotundidad cuál de las dos hipótesis es la precisa, si es que alguna lo es.

A pesar de este inconveniente parece innegable que las dos obras se elaboran con posterioridad a la restitución de la diócesis de Braga y que sus promotores Gonzalo, y Pedro o Giraldo, anhelaban renovar y dignificar sus respectivas sedes episcopales. En el caso bracarense no cabe duda de que existe una clara mirada a un pasado glorioso simbolizado por san Martín Obispo y que su cenotafio/relicario pretendía galvanizar la figura del santo y vincularla indisolublemente a la sede de Braga. En el ejemplo gallego esta voluntad no está tan clara. Las equivalencias visuales solo se producen entre el antependio y la tapa del sarcófago, pero los paralelos finalizan si cotejamos la escena eclesiológica del frontal del sepulcro con el antependio.

³² M. A. Castiñeiras González (2004), p. 580.

³³ En 1096 Raimundo de Borgoña, conde de Galicia, concede una importante donación a San Martín de Mondoñedo que se viene considerando como el motor económico que propició el inicio de las obras de la nueva catedral. M. A. Castiñeiras González (2007), p. 123.

³⁴ A nuestro entender no puede descartarse una cronología previa para el antependio, en torno a los años 70-80 del siglo XI, a la luz de las grandes similitudes entre la catedral mindoniense y el templo catedralicio de San Bartolomé de Rebordáns fechado en torno a la década de los 70. I. G. Bango Torviso (2012), p. 1006.

Hemos señalado cómo la fuente visual primaria para antependio y tapa era la ilustración de los Beatos, pero que no era convincente en relación a este —por otra parte fuertemente codificado— código figurativo la figura que centra la composición inferior del frontal de altar. Desde nuestro punto de vista la efigie aislada entre las dos escenas sanjuanistas y ataviada con vestimenta talar pudiera ser la del propio san Martín. La advocación del templo, la configuración de la imagen como obispo y el contexto cultural de *renovatio* de la figura del santo, hacen que esta identificación pueda ser adecuada. De modo que el ejemplo mindoniense se presente como un trasunto del discurso bracarense por el cual se combina la representación de san Martín obispo ejerciendo su ministerio con la convención visual de la liturgia del tiempo de Adviento en la liturgia hispana.

La reivindicación de la imagen de san Martín por parte de las dos sedes no es casual. Como hemos venido señalando la restitución del obispado de Braga supuso un inconveniente para la diócesis de Mondoñedo al reclamar la primera los bienes que le correspondían de antiguo, entre los que se encontraban las posesiones dumienses, y que habían sido transferidos en el siglo IX a la cátedra mindoniense. Las desavenencias provocadas llegaron al punto de que el papado se vio empujado a intervenir: El papa Pascual II, con fecha de 1 de abril de 1103, promulga la bula *Justicie ordo efflagitat* por la que, a petición del ya arzobispo Giraldo de Braga, ordena a Gonzalo de Mondoñedo que respete la disposición por la cual la Iglesia de Dumio y sus posesiones pertenecían nuevamente a la sede de Braga³⁵.

El uso figurativo de san Martín de Dumio por parte de las sedes de Mondoñedo y Braga se revela ante este contexto político de conflicto como un verdadero *tour de force* entre las dos instituciones, que por medio de la renovación de sus catedrales y la elaboración de discursos iconográficos dados pretendían afianzar sus propias aspiraciones políticas. Como es sabido la «batalla» la venció Braga, que afianzó su poder como metrópoli, perdiendo Mondoñedo sus posesiones dumienses. Si seguimos con el símil bélico, «la derrota» fue tal que unos pocos años después la sede se traslada de localidad y la iglesia de San Martín de Foz pierde su condición de catedral.

La intervención de Pascual II en la querella entre Mondoñedo y Braga responde a la nueva política del papado iniciada en la segunda mitad del siglo XI, conocida como Reforma Gregoriana, por la cual el papado pretende

³⁵ P. A. J. da Costa (1997), pp. 108-110. El texto latino de la bula puede consultarse en C. Erdmann (1927), doc. 4, pp. 157-158.

afianzar su poder en el occidente cristiano tras el Cisma de Oriente acaecido en 1054. La reforma de los papas en el caso particular de la Iglesia en los reinos peninsulares se podría resumir en tres ejes fundamentales: envío de legados, convocatoria de concilios reguladores de la vida eclesiástica, y sustitución del rito autóctono hispano por el rito romano. Este último aspecto es de gran interés en lo que respecta a las manifestaciones artísticas, ya que los nuevos modos litúrgicos modifican y condicionan la espacialidad y los relatos visuales de los templos. El cambio de rito se acuerda en el reino de León y Castilla en el año de 1080 en el Concilio de Burgos, durante el reinado de Alfonso VI³⁶.

Llama la atención cómo en una cronología posterior al año de 1080, los ideólogos de las dos piezas escultóricas estudiadas se decanten por motivos iconográficos conocidos por la vieja liturgia hispana. Son muchos los trabajos que en las últimas décadas han planteado que el arte románico nace como un «arte gregoriano» y cabe cuestionarse la amplitud de tal aseveración tras el análisis de ciertas obras escultóricas como las consideradas, en las cuales conviven nuevos modos de entender las artes figurativas, con tradiciones plásticas que beben de un pasado propio.

Finalmente, no puede olvidarse la particular idiosincrasia litúrgica bracarense, ya que en los años de la restitución se está desarrollando un rito propio que mira hacia su pasado y donde la figura de san Martín es ensalzada en su calidad de evangelizador³⁷. El binomio figuración/liturgia es tan fuerte que se ha apuntado hacia una de las lecciones recogidas en el Breviario de Soeiro³⁸, destinada a ser leída en la festividad del santo, como fuente a la hora de elaborar el discurso iconográfico en el sepulcro de Dumio³⁹. Esta particular liturgia se configura a partir de libros llegados del sur de Francia que recogen la imperante espiritualidad cluniacense, pero junto a estos se encuentran textos extraídos de la rica producción textual del rito hispano⁴⁰.

³⁶ La supresión del rito que había regido la religiosidad hispana desde tiempos de los monarcas visigodos, no fue aceptada por igual y cierta parte del clero local mostró su disconformidad, incluso en algunos casos una abierta oposición. Paradigmática es la resistencia mostrada por parte del obispo Munio de Calahorra-Nájera. C. Carl (2008), pp. 685-701. Sobre el concilio de Burgos véase Reglero de la Fuente (2008), pp. 689-732. En cualquier caso téngase en cuenta que grandes sedes como Compostela fueron plenamente solidarias con el cambio.

³⁷ P. R. Rocha (1980), pp. 45-47. P. R. Rocha realiza un repaso sobre las diversas propuestas encontradas sobre la impronta sueva en la nueva liturgia bracarense.

³⁸ Se encuentra un transcripción de la lectio prima en P. R. Rocha (1980), p. 511.

³⁹ M. A. Castiñeiras González (2004), p. 579.

⁴⁰ La impronta hispana es especialmente apreciable en ciertas festividades del calendario. P. R. Rocha (1980), pp. 64-65.

Resulta de gran interés la constatación de este panorama heterodoxo en lo ritual, ya que nos dibuja un amplio y rico abanico de tradiciones litúrgicas a las que los discursos artísticos pudieron asirse.

Es amplio el tema tratado y breves las líneas expuestas, pero con nuestro trabajo hemos querido continuar el camino marcado por los estudiosos que nos preceden. Estudios que dibujan una senda que pone de manifiesto como ciertos relatos artísticos participan de las grandes polémicas de su tiempo.

A nuestro juicio, la persistencia litúrgica y cultural de raíz hispana en el modo de concebir la imagen por parte de los obradores de Dumio y Mondoñedo, pone de manifiesto que la introducción de la plástica románica en los territorios del noroeste no se produce únicamente de la mano del discurso renovador romano, sino que el peso de la tradición y el diálogo con el pasado se imponen en los relatos artísticos de fines del *x*ⁱ.

Bibliografía

- Andrade Cernadas, J. M., «La sede de Mondoñedo en los siglos *xii*-*xv*» *Iglesias de Lugo, Mondoñedo-Ferrol y Orense* (J. García Oro, Coord.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002, pp. 223-254.
- Amaral, L.C., *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (século *ix*-*xiii*)*, Tesis doctoral inédita, Porto, 2007.
- Baliñas Pérez, C. y González Paz, C. A., «De Mailloc a San Rosendo: as orixes da sé Mindoniense» en *Rudesindus: a terra e o templo* (F. Singul Lorenzo, Dir. C. García Refoxo et al., Coord.), Dirección Xeral de Turismo: S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, Santiago de Compostela, 2007, pp. 30-52.
- Bango Torviso, I. G., «Rebordáns» en *Enciclopedia del Románico en Galicia. Pontevedra*, vol. 2, Fundación Santa María la Real. Centro de Estudios del Románico, Aguilar de Campoo, 2012, pp. 993-1006.
- Carl, C., «Munio, Obispo de Calahorra, 1066 A 1080, ¿Defensor del rito mozárabe?: una revisión de las pruebas documentales» *Hispania Sacra*, *XL*, 2008, pp. 685-701.
- Castiñeiras González, M. A., «La Actividad artística en la antigua provincia de Mondoñedo: del prerrománico al románico», *Estudios Mindonienes*, n^o 15, 1999, pp. 285-342.

- Castiñeiras González, M. A., «La cultura figurativa románica en el noroeste peninsular y sus conexiones europeas (1050-1110): el caso de Braga» en II Congreso Internacional de História da Arte, 2001. Portugal: Encruzilhada de culturas, das artes e das sensibilidades-actas, Almedina, Coimbra, 2004, pp. 573-591.
- Castiñeiras González, M. A., «San Martiño de Mondoñedo (Foz) revisitado» en *Rudesindus: a terra e o templo* (F. Singul Lorenzo, Dir. C. García Refoxo et al., Coord.), Dirección Xeral de Turismo: S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, Santiago de Compostela, 2007, pp. 118-137.
- Castiñeiras López, J., «Imágenes de conflicto: la influencia de los beatos en San Martiño de Mondoñedo», en Lobato Fernández A., Reyes Aguilar E. de los, Pereira García I., García González C. (eds.), *El legado hispánico: manifestaciones culturales y sus protagonistas*, Universidad de León, León, 2016, pp. 251-272.
- Chamoso Lamas, M., «La sculpture romane en Galice» en *Galice Romane*, Zodiaque, Sainte Marie de la Pierrequi-Vire (Yonne), 1973, pp. 391-414.
- Costa, P. A. J. da, *O Bispo D. Pedro e a organização da Arquidiocese de Braga*, Irmandade de S. Bento da Porta Aberta, Braga, 1997.
- David, P., *Études historiques sur la Galice et le Portugal du vie au xiiie siècle*, Institut Français au Portugal, Lisboa, 1947.
- Díaz y Díaz, M. C. y García Piñeiro, M^a. A., «La Diócesis de Mondoñedo hasta 1100» en *Iglesias de Lugo, Mondoñedo-Ferrol y Orense* (J. García Oro, Coord.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002, pp. 211-222.
- Erdmann, C., *Papstskunden in Portugal*, Vandenhoeck & Ruprecht, Berlín, 1927.
- Fernández González, E., «La Imago Regis y de la jerarquía eclesiástica a través de las artes plásticas (siglos IX-XII)» en *Monarquía y sociedad en el reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*, II, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», León, 2007a, pp. 45-96.
- Fernández González, E., «Hacia la renovación escultórica de la segunda mitad del siglo XI. Los ejemplos del sarcófago de San Martín de Dumio y de la pila bautismal de San Isidoro de León», *De arte: revista de historia del arte*, nº 6, 2007b, pp. 5-36.
- Flórez, E., *España sagrada: theatro geographico-historico de la Iglesia de España: tomo XV, De la provincia antigua de Galicia en comun y de su metropoli, la Iglesia de Braga en particular*, Copia digital. Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, Valladolid, 2009-2010

- (1759). http://bibliotecadigital.jcyl.es/i18n/consulta/resultados_busqueda_restringida.cmd?id=3740&posicion=1&forma=ficha
- Fontaine, J., *L'Art préroman hispanique*, Zodiaque, Abbaye, 1973.
- Gaillard, G., «Deux sculptures funéraires provenant de Saint-Martin de Dume», *Bracara Augusta*, 6/7, 1955/56, pp. 66-73.
- Míguelz Caverro, A., «La impaginatío como punto de partida: la relación entre texto e imagen en la cubierta del sarcófago de Alfonso Pérez procedente de Sahagún» en *Impaginatío en las inscripciones medievales* (V. García Lobo, M. E. Martín López, Coords.), Universidad de León, León, 2011, pp. 71-97.
- Moralejo Álvarez, S., «El Mapa de la diáspora apostólica en San Pedro de Rocas: Notas para su interpretación y filiación en la tradición cartográfica de los Beatos», *Compostellanum: revista de la Archidiócesis de Santiago de Compostela*, 31, 1986, 315-340.
- Moreno Martín, F., «El sarcófago de Dumio en el contexto de la Reforma Gregoriana», en C. Varela Fernández (coord.), *Imagens e Liturgia na Idade Média*, Lisboa, 2016, pp. 179-210.
- Peinado Gomez, N., *La Antigua Catedral de San Martiño de Mondoñedo (Foz) Notas Arqueológicas*, Caja de Ahorros de La Coruña y Lugo, A Coruña, 1972.
- Regal, B., «San Martín de Mondoñedo» en *Galice Romane*, Zodiaque, Sainte Marie de la Pierrequi-Vire (Yonne), 1973, pp. 54-61.
- Rocha, P. R., *L'Office divin au Moyen Age dans l'Eglise de Braga : originalité et dépendances d'une liturgie particulière au Moyen Age*, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, París, 1980.
- Sáenz-López Pérez, S., «Peregrinatio in stabilitate: la transformación de un mapa de los Beatos en herramienta de peregrinación espiritual», *Anales de Historia del Arte*, vol. extra 2, 2011, 317-334.
- Schlunk, H., «Ein Sarkophag aus Dume im Museum Braga», *Madriider Mitteilungen*, 9, 1968, pp. 424-458.
- Williams, J., *The Illustrated Beatus: a corpus of the illustrations of the commentary on the Apocalypse*, vol. 1, Harvey Miller, London, 1994.
- Yarza Luaces, J., «Frontal de San Martiño de Mondoñedo» en *Galicia no Tempo*, catálogo de la exposición, Arcebispo, Diócesis de Galicia : Xunta de Galicia, Dirección Xeral do Patrimonio Histórico e Documental, Santiago, 1991, p. 185.

Yarza Luaces, J., «Artes figurativas románicas en Galicia antes de 1150» en J. C. Valle Pérez (ed.), *El arte románico en Galicia y Portugal -A arte românica em Portugal e Galiza*, A Coruña-Lisboa, 2001, pp. 56-87.

Yzquierdo Perrín, R., *De arte et architectura*, Diputación Provincial de Lugo, Servicio de Publicaciones, Lugo, 1994.

«Caput argenteum»: dos identidades, una realidad

Rafael Fandiño Fuentes

Universidade de Santiago de Compostela

En 1116 Diego Gelmírez se entrevistaba con Urraca I de León en Tierra de Campos. El motivo de la cita no era otro que tratar sobre la tensa situación social y política que en aquel momento se estaba viviendo en territorio galaico. Rematado el encuentro, la soberana agasajaba al obispo compostelano con un número indeterminado de reliquias, entre las cuales se encontraba una que, por su significado, sería objeto de especial controversia durante las siguientes centurias: la cabeza de Santiago. La utilización de reliquias como objetos de intercambio diplomático no era algo nuevo en la Edad Media. Sirva como ejemplo que en el año 922 el rey de Francia, Carlos el Simple, hubiese enviado a Enrique el Pajarero la mano de san Dionisio como compromiso de alianza perpetua y de afecto¹. Por otra parte, no podemos olvidar que el recurso a las reliquias era indispensable para que un altar fuese dedicado y consagrado. Por este motivo, en aquella segunda década del siglo XII, con las obras de la fábrica románica de la basílica compostelana avanzando a buen ritmo, el regalo de Urraca a Gelmírez hubo de ser de lo más idóneo. Sin embargo muchas son las dudas que nos asaltan al respecto de dicha cabeza: ¿Dónde se encuentra el verdadero origen de esta reliquia? ¿A qué Santiago se asignó su pertenencia? ¿En qué medida su presencia fue reverenciada en Compostela?....

En los primeros años del siglo XII había peregrinado a Tierra Santa Mauricio Burdino, quien por aquel entonces era obispo de Coimbra. Personaje enigmático, sería con posterioridad arzobispo de Braga y, entre los años 1118 y 1121², antipapa bajo el nombre de Gregorio VIII³. Según la *Historia*

¹ N. Herrmann-Mascard (1975), p 64.

² Mauricio Burdino sería capturado por orden del Papa Calixto II en abril de aquel año 1121. F. López Alsina (2013), p. 77, nota 192.

³ Sobre este personaje y su peregrinación a Tierra Santa, véase el capítulo que Pierre David le dedica en su obra *Etudes historiques sur la Galice...*, P. David (1947), especialmente pp. 473-479.

*Compostelana*⁴ a Burdino debemos el traslado de la reliquia que nos ocupa desde Jerusalén hasta la Península Ibérica⁵. Huelga decir que el relato de Giraldo recuerda a la narración del arcediano Hugo para el «pío latrocinio» que Gelmírez había llevado a cabo en Braga poco tiempo atrás. Así, estando Mauricio Burdino en la Ciudad Santa llegó a sus oídos que en una pequeña iglesia de las afueras se veneraba la cabeza de Santiago Apóstol. Es posible que en esta noticia Burdino viese una oportunidad para desprestigiar al culto que se le tributaba al hijo del Zebedeo en Compostela. De ahí, que no escatimase en esfuerzos para hacerse con tal preciado tesoro. Fue así como, tras varios intentos frustrados, cierta noche Mauricio se dirigió al templo acompañado por varios clérigos de su más estrecha confianza. Provistos de azadones, cavaron bajo el altar hasta toparse con un vaso de marfil, dentro del cual había otro de plata con abundantes reliquias. De inmediato Burdino y sus hombres emprendieron la huída rumbo a la ciudad de Jerusalén. Desde allí, portando los recipientes con las reliquias, el prelado portugués iniciaba el largo camino que lo conduciría hasta la Península Ibérica⁶.

Por aquellos años una serie de guerras civiles asolaban el territorio peninsular. Ante aquella convulsa situación, Mauricio buscó poner a buen recaudo su ansiado tesoro. El lugar escogido para su depósito sería el priorato cluniacense de San Zoilo, en Carrión de los Condes (Palencia). Esta iba a ser la última vez que Burdino estaría en contacto con «sus» reliquias y, por consiguiente, con la cabeza de Santiago. La visita, tiempo después, de la reina doña Urraca a San Zoilo sería determinante en el traslado de las referidas reliquias a la basílica de San Isidoro de León. Era la penúltima parada de un viaje que tendría su culminación en la Compostela pre-metropolitana, lugar al que las reliquias llegarían de la mano del obispo Diego Gelmírez. Aquí —y

⁴ *Historia Compostelana* I, 112. Se ha empleado la edición de E. Falque Rey (1994), p. 268.

⁵ Este no es el único relato existente sobre la llegada del cráneo a Compostela. Así, en un códice del archivo de la catedral de Santiago, titulado *Tumbillo de Privilegios, Concordias, Constituciones, etc.*, se recoge la *Legenda pulcra de translacione capitis sancti Jacobi*. El relato, cuya elaboración se data en el siglo XIII, tiene como protagonista a un tal Pedro Alfonso, abad del monasterio portugués de Santa María de Carbonario y en él —a la manera casi de relato con tintes hagiográficos— se mezclan elementos reales con sucesos extraordinarios. La transcripción íntegra del texto en, J. Pérez Millán (1956), pp. 125-128. Los ecos de aquella narración serían recogidos tiempo después en *Miragres de Santiago*. Por otra parte, en el siglo XVII Nicolás Chorier, a propósito de la peregrinación que en 1107 hizo un Conde de Albón, decía que «la cabeza de un santo llamado Jacobo, que había sido sepultado en la iglesia de Echeralles, a una legua de Grenoble, traída a Galicia, se convirtió en cabeza de Santiago el Mayor». Recoge este dato, J. Villaamil y Castro (1907), p. 208.

⁶ Medio siglo después de la llegada a la Península de Mauricio Burdino con la reliquia, el clérigo alemán Juan de Würzburg decía que en el oratorio de los armenios, en Palestina, se veneraba la cabeza de Santiago Apóstol, F. López Alsina (2000), p. 17.

siempre según se nos cuenta en la *Historia Compostelana*— aquellos sagrados despojos fueron recibidos con fervoroso júbilo por el clero y el pueblo de toda la ciudad, siendo conducidos en solemne procesión desde el Monte del Gozo hasta el interior de la basílica apostólica.

Sobre la identidad de la reliquia principal, esto es, de la cabeza de Santiago, no parece haber dudas de que para Mauricio Burdino pertenecía a Santiago Zebedeo. La misma idea se desprende de las palabras puestas en boca de un ermitaño jerosolimitano en el momento en el que Burdino y los suyos huían con las reliquias: «...conviene que, donde está el cuerpo de este Apóstol, allí esté también su cabeza»⁷. Sin duda, la muerte por decapitación de Santiago el Mayor, recogida en *Hechos de los Apóstoles* (Hc. 12,1-2), era propicia para el establecimiento de una disociación entre cuerpo y cabeza. No obstante, el aceptar que una parte de los restos del llamado Hijo del Trueno habían sido hallados en tierras tan lejanas no hacía sino poner, a priori, en peligro las aspiraciones que la iglesia jacobea tenía en la primera mitad del siglo XII. Por ello, con el objetivo de neutralizar aquellas teorías que ponían en tela de juicio que en Compostela descansase íntegro el cuerpo de Santiago el Mayor, en el *scriptorium* compostelano se emprendió la labor de revisión de los viejos textos que trataban el tema de la *translatio*. Uno de los primeros sobre el que se puso el acento fue la *Epístola* —o más acertadamente *Pseudoepístola*— del Papa León⁸. Posiblemente elaborada, según Díaz y Díaz, en la Compostela de mediados del siglo IX o comienzos del siglo X⁹, se trata del primer texto en el que se recoge el traslado —milagroso— hasta el territorio hispano del cuerpo de Santiago Zebedeo. En el primer cuarto del siglo XII la misiva es reelaborada, especificándose en ella que «a las tierras de Galicia [fue trasladado] el cuerpo entero del muy bienaventurado apóstol Santiago»¹⁰. De vuelta a la *Historia Compostelana*, también Munio Alfonso incide entre los años 1109-1110¹¹ en la misma idea, remitiéndose igualmente a la *Epístola Leonis pape de translatione Sancti Iacobi Galleciam*:

... según afirma el Papa León en la carta dirigida a los hispanos en la que habla de su pasión [de la de Santiago el Mayor] y traslado de su cuerpo a Hispania: Arrojando el cuerpo entero con la cabeza en las

⁷ *Historia Compostelana* I, 112; E. Falque Rey (1994), p. 267.

⁸ Véase el arquetipo de la carta propuesto por F. López Alsina (2013), p. 129; y la edición crítica de la misma en M.C. Díaz y Díaz (2010), pp. 159-165.

⁹ M.C. Díaz y Díaz (2010), pp. 152-153.

¹⁰ *Liber Sancti Iacobi* III, 2. Seguimos la edición de M.J. García Blanco (2014), p. 395.

¹¹ F. López Alsina (2013), p. 58.

afueras de la ciudad [...] sus discípulos [...] recogieron el cuerpo con la cabeza durante la noche [...] se hicieron a la mar llenos de gozo [...] arribaron a bordo del afortunado navío al puerto de Iria y luego llevaron el venerable cuerpo al lugar [...] que ahora se llama Compostela¹².

Sea como fuere todo parece indicar que, en el momento de su entrada en Compostela, la reliquia que nos ocupa fue presentada como la cabeza de Santiago el Mayor. Y aunque esta idea fue la que se trató de divulgar entre la sociedad de la época, la misma no parecía convencer del todo a Gelmírez. El relato de Giraldo es parco en detalles sobre el momento en el que la reliquia hace su entrada en la basílica apostólica; únicamente especifica que, tras recibir el tesoro entre sus manos, Gelmírez lo ofreció sobre el altar de Santiago. Tiempo después, formando parte de una relación de objetos adquiridos por dicho prelado, se menciona la existencia de «dos cajas de plata, en una de las cuales se dice que está la cabeza de Santiago»¹³. De ser cierto este dato, el cráneo que Urraca había entregado a Gelmírez no se habría depositado junto con el cuerpo de quien había sido primer mártir del colegio apostólico. No parece descabellada esta hipótesis, máxime cuando a principios del siglo XIV en la crónica sobre los hechos del arzobispado de don Berenguel de Landoria se nos dice que la reliquia «yacía en un nicho despreciable»¹⁴. Sin embargo, en su *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago* López Ferreiro recoge que, hacia 1138¹⁵, el arzobispo compostelano obsequiaba a san Attón, obispo de Pistoya, con la apófisis mastoidea derecha la cabeza del Apóstol Santiago¹⁶. El hecho de que el acto de extracción de la reliquia se realizase con gran dificultad induce a pensar que el espécimen procedía del viejo edículo apostólico. En este punto podemos conjeturar lo que sigue: 1) que en las primeras décadas del siglo XII en la iglesia compostelana se custodiaban al menos dos estructuras craneales vinculadas con la figura de Santiago el Mayor; 2) que, consciente de ello, Diego Gelmírez dio prioridad a los restos depositados bajo el altar mayor de la basílica, relegando a un segundo plano la reliquia con la que lo había obsequiado doña Urraca.

La inverosimilitud que suponía que dos cráneos perteneciesen a un mismo individuo obligó a que, al menos uno de ellos, fuese dotado de una nueva identidad. De este modo, en algún momento entre el fallecimiento

¹² *Historia Compostelana* I, 1; E. Falque Rey (1994), pp. 67-68.

¹³ *Historia Compostelana* II, 57; E. Falque Rey (1994), p. 409.

¹⁴ *Hechos de don Berenguel de Landoria* (1983), p. 159.

¹⁵ J. Guerra Campos (1982), p. 97.

¹⁶ A. López Ferreiro (1901), p. 182.

de quien fuera primer arzobispo de Compostela (1140) y la llegada a la prelatura del francés don Berenguel de Landoria (1317), la cabeza que Mauricio Burdino había traído desde Jerusalén comenzó a identificarse con la de Santiago Alfeo o Santiago el Menor. A partir de esa asimilación, la basílica jacobea pudo vanagloriarse de tener en su poder las más insignes reliquias de los dos apóstoles llamados Santiago¹⁷. Ya en una fecha temprana como es la década de 1170 a Felipe, Conde de Flandes, al remate de su peregrinación a Compostela parece ser que le había sido mostrado «un busto de plata¹⁸, donde por algunos se decía que estaba incluida la cabeza de Santiago el Menor»¹⁹.



Fig. 1. El relicario en la actualidad (Fotografía del autor)

¹⁷ Sobre la «convivencia» de los dos «Santigos» en Compostela, véase, J.M. García Iglesias (2011), con pp. 177-193 centradas en la figura de Santiago el Menor; y, J.M. García Iglesias (2013), 93-107. El mismo autor trata de forma específica la presencia de Santiago el Menor en Compostela en, J.M. García Iglesias (2011, I), pp. 207-236.

¹⁸ Desconocemos si, en algún momento del siglo XII la reliquia estuvo guarnecida por un relicario argénteo. No parece probable. En cualquier caso no se trata, obviamente, del relicario del siglo XIV que aún hoy podemos contemplar en la capilla de las Reliquias de la basílica compostelana.

¹⁹ F. Fita y A. López Ferreiro (1882), p. 30.

El nombramiento de don Berenguel de Landoria como arzobispo de Santiago supuso un antes y un después en la historia de la reliquia y su devoción. En la *Crónica de los Hechos de don Berenguel* se narra cómo el prelado...

... cuidó que [la reliquia] fuese trasladada a un lugar de mayor respeto y ordenó que se fabricase una cabeza de plata de prodigiosa belleza y precio. En esta cabeza de plata colocó con sus propias manos [...] la cabeza del mencionado Santiago Alfeo [...] Después, en la procesión de la Navidad de aquel mismo año [1322], llevó estas reliquias con sus propias manos²⁰.

Admiración y devoción es lo que se desprende de un texto en el que por vez primera se nos habla de una «cabeza de plata» («*caput argenteum*» en el original). ¿Acaso podría tratarse de una forma inocente de referirse al nuevo relicario? No lo creemos. Si nos retrotraemos al siglo VIII, en el himno *O Dei Verbum* se apelaba a Santiago el Mayor como «cabeza de oro refulgente de España»²¹. No parece pues casualidad que, si el hijo del Zebedeo era el santo titular de la basílica, el hijo de Alfeo ocupase el segundo lugar en cuanto a importancia y, de ahí, que llevase la plata y no el oro. En efecto, el nuevo relicario —cuya factura se atribuye al taller del orfebre compostelano Rodrigo Eans²²— iba a estar realizado en plata repujada y sobredorada (Fig. 1)²³. Paulatinamente la importancia de la reliquia y del busto que la contenía fue creciendo exponencialmente hasta el punto de convertirse, en palabras de Cristóbal de Morales, en «la más principal reliquia»²⁴ del templo apostólico.

Desde aquella primera procesión de la mano de don Berenguel, la reliquia y el relicario que la contenía presidieron los cortejos desarrollados con ocasión de las principales fiestas litúrgicas: Pentecostés, Corpus Christi, Navidad... Curiosamente la pieza también procesionaba con motivo de las festividades de Santiago Zebedeo, esto es, en las conmemoraciones de su Pasión (25 de Julio) y de la Traslación de su cuerpo (30 de Diciembre). Pero, durante el siglo XIV, la pieza que nos ocupa no solo fue empleada en actos de tipo litúrgico. En este sentido, y hasta la década de 1380, las salidas del

²⁰ *Hechos de don Berenguel de Landoria* (1983), pp. 159-161.

²¹ «Caput refulgens aureum Ispanie». Sobre el origen y la significación de este himno véase, F. López Alsina (2013), pp. 108-109.

²² S. Moralejo Álvarez (1993), p. 346.

²³ El relicario ha sido ampliamente estudiado, desde el punto de vista artístico, por Alejandro Barral. A este respecto, de entre sus múltiples trabajos destacamos los que siguen: A. Barral Iglesias (1997), pp. 221-243, especialmente pp. 238-239; A. Barral Iglesias (1998), pp. 55-95, especialmente pp. 85-86; y, A. Barral Iglesias (2004), pp. 167-171.

²⁴ C. de Morales (1765), p. 124.

relicario debieron de ser frecuentes en la recepción de monarcas, príncipes o prelados. Con la finalidad de acabar con aquellos abusos el Cabildo catedralicio acordaba, en reunión celebrada el día 11 de Agosto de 1385, que, en lo sucesivo, la reliquia solo se sacase del Tesoro «en las procesiones claustrales de los días más solemnes»²⁵.

De la alta estima que, dentro de la propia iglesia compostelana, se le tenía a la reliquia en aquellos siglos finales de la Edad Media, dan cuenta una serie de documentos conservados en el archivo catedralicio. De este modo y apenas tres años después de que don Berenguel de Landoria hiciese presentación pública del busto, se redactaba un estatuto capitular por el cual se regulaban las atribuciones del cargo de Tesorero (3 de Junio de 1325). En el documento, compilado por López Ferreiro, se facultaba a aquel para nombrar a un capellán «que custodiase el Tesoro con la Cabeza de Santiago Alfeo y todas las demás Reliquias de Santos»²⁶. El hecho de que la reliquia aparezca individualizada es buena muestra de su gran aprecio. Seis décadas más tarde, el arzobispo don Juan García Manrique acordaba con el Cabildo (11 de Agosto de 1385) que, delante del camarín en donde estaba depositada la cabeza de Santiago Alfeo, estuviesen siempre encendidas tres velas y tres lámparas. Los gastos derivados de esta ofrenda serían sufragados por el propio prelado con su parte correspondiente de las ofrendas del altar mayor²⁷.



Fig. 2. Brazaletes de don Suero de Quiñones (Fotografía del autor)

En el plano artístico la devoción por la reliquia quedó manifestada a través de los numerosos exvotos con los que se fue ampliando la ornamentación

²⁵ A. López Ferreiro (1903), p. 250.

²⁶ «...qui custodiat thesaurum in quo sunt reliquie caput b. m. i. Iacobi Alpei et aliorum plurimorum sanctorum...». Tomado de, A. López Ferreiro (1903), Apéndices, p. 57.

²⁷ A. López Ferreiro (1903), Apéndices, p. 164.

del busto-relicario. Desde 1426 los distintos inventarios o recuentos de reliquias de la basílica compostelana dieron cuenta —bien es cierto que con mayor o menor fortuna— de los elementos que se iban adosando a la pieza. Filgueira Valverde²⁸ identifica gran parte de la pedrería, camafeos y entalles engastados en ella con la colección de anillos que el arzobispo don Juan García Manrique había mandado guardar en 1396 en una arqueta de marfil depositada en el Tesoro²⁹. Es posible que a esta colección perteneciese también el cristal de roca tallado en forma de venera con la cruz de Santiago que, con anterioridad a 1426³⁰, fue incrustado en el pecho del busto. Pero, si hay un complemento a destacar entre todos los demás, ese es el brazalete que, según la tradición, lució don Suero de Quiñones en el transcurso del famoso «Paso Honroso» (Fig. 2). Colocado hoy a modo de collar sobre el cuello del busto-relicario, está formado por dos semiaros unidos entre sí por unos pasadores³¹. Recorriendo el borde de las piezas se dispone una decoración a base de ribetes perlados en relieve, en medio de los cuales se inserta duplicada y en caracteres góticos la siguiente leyenda: «SI AVOUS NON PLAYST AVOYR MESURA / CERTES IE DI QUE IE SUY SANS VENTURE». Cuenta la leyenda que, tras dado por finalizado el reto —sostenido en Puente del Órbigo entre los días 10 de julio y 9 de agosto del Año Santo de 1434—, había peregrinado don Suero a Compostela³², dejando su cinta en el relicario como ofrenda a Santiago y, al mismo tiempo, en recuerdo de su hazaña.

²⁸ J. Filgueira Valverde (1959), pp. 55-56.

²⁹ Esta colección podría corresponderse con la que, el 26 de Noviembre de 1388 habían entregado al deán y al cabildo los canónigos Gonzalo Freire y Ruy Gutiérrez por encargo del arzobispo: «trinta et una pedras et sortellas [...] as quaes [...] o dito johan garcia manrique arcibispo de Santiago dera aa dita iglesia [...] et as quaes os ditos gonçaluo Freyre et Rodrigo goterres [...] Receberon as ditas pedras et sortellas con mays outra pedra branca, feita en maneira de concha, que decian fora oferecida a Santiago». Recogido en, A. López Ferreiro (1903), pp. 264-266.

³⁰ J. Filgueira Valverde (1959), p. 56.

³¹ El situado en la parte posterior del relicario está cortado por la mitad, advirtiendo sendas perforaciones en los extremos del corte atravesadas por una cadena que pende a la espalda.

³² Según López Ferreiro, en la descripción del Paso Honroso publicada por don José Miguel de Flores, al final de la Crónica de D. Álvaro de Luna (Madrid, 1784), se lee: «E desque allí (en Laguna cerca de Astorga) estovo fasta sanar de su ferida, fuese (Suero de Quiñones) en romería derecho a Compostela al Apóstol Santiago» [citado en, A. López Ferreiro (1905), p. 155, nota 1]. Según recoge L.A. Luengo, citando a su vez un artículo de J.M.^a Luengo, antes de peregrinar a Compostela, Suero de Quiñones se habría dirigido a la basílica de San Isidoro de León para venerar los restos del «Santo Patrono de la Monarquía Leonesa [...] San Isidoro de Sevilla». Véase, L. Alonso Luengo (1992), p. 317.

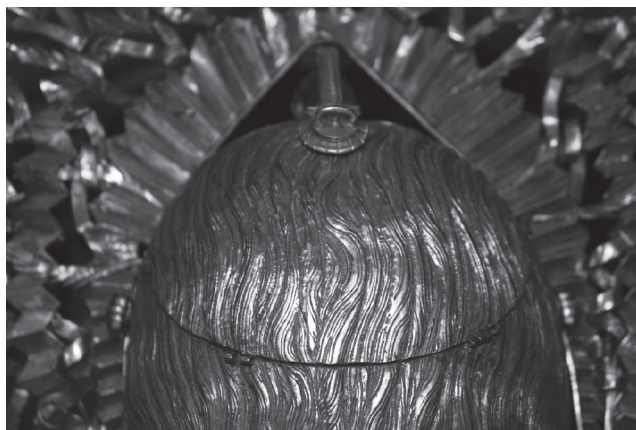


Fig. 3. Dispositivo de acceso a la reliquia (Fotografía del autor)

Como demuestra la acción devota del de Quiñones, tanto la reliquia y como el relicario iban a ser muy apreciados por las decenas de peregrinos que cada año llegaban a Compostela para rendir tributo a Santiago el Mayor. En este sentido y sobre todo desde el siglo xv la visión de la pieza iba a ser frecuentemente mencionada en las crónicas de los viajeros. Sirvan como ejemplo los relatos de León de Rosmithal (1466)³³, Nicolás de Popielovo (1484)³⁴, Antonio de Lalaing (1502)³⁵, Erich Lassota de Steblovo (1581)³⁶ o del español Diego de Guzmán (1610)³⁷.

Pero, sin duda, uno de los datos más curiosos nos lo aporta William Wey (1456) en su *Itinerarium peregrinationes* cuando dice que «...en las cámaras del tesoro [...] se enseña de forma abierta a todo el mundo la cabeza del Apóstol Santiago Alfeo»³⁸. Se entendía en la Edad Media que el tocar las reliquias de un mártir o santo era garantía de intercesión de la divinidad. De ahí el ferviente anhelo por parte de los fieles de establecer contacto directo con ellas. La cabeza de Santiago Alfeo se podía ver y tocar

³³ «...Después nos mostraron la cabeza de Santiago el Menor, apellidado Alifeo...». En, J. García Mercadal (1998), t. I, p. 260.

³⁴ «...De este lugar [Finisterre] volví a Santiago de Compostela, donde, entre muchas cosas, se me enseñó la cabeza de Santiago el Menor...». Recogido de, J. García Mercadal (1998), t. I, p. 288.

³⁵ «En la tesorería está la cabeza de Santiago el Menor...». En, J. García Mercadal (1998), t. I, p. 419.

³⁶ «Entre otras cosas hay entre las reliquias: la cabeza de Santiago el Menor, apóstol, obispo de Jerusalén, cuyo cuerpo está en Tolosa, de Francia. Extractado de, J. García Mercadal (1999), t. II, p. 425.

³⁷ «Fue procesion solemne, mitrada, en que yban los cardenales y dignidades todos con mitras y el señor arzobispo de pontifical, llebauan en la procesion la cauesa de Santiago el Menor en vnas andas de plata...». Recogido de J. Vázquez Castro (2014), p. 182.

³⁸ J.M. Anguita Jaén (2001), p. 273.

a través de un dispositivo que se abría en la parte posterior del cráneo (Fig. 3). Posiblemente a él se refería Wey cuando decía que la reliquia se mostraba abierta. Ignoramos si ese estado en el que la había visto el peregrino inglés era el habitual o si respondía a la celebración de algún acto concreto de tipo litúrgico o ceremonial. En cualquier caso, hasta al menos el siglo XVI parece que la apertura del relicario no era algo excepcional. Tal debió de ser el uso y el abuso que se hizo de ese acceso a la reliquia que, en las Constituciones que el arzobispo don Gaspar de Zúñiga otorga a fecha 21 de Junio de 1569, se ordena que el relicario «no se desclabe [sic] ni descubra, sopena de excomunión mayor latae sententiae»³⁹. Bastaron apenas trece años para que el arzobispo don Juan Liermo transgrediese el mandato de su antecesor en el cargo. Muy poco antes de su muerte visitó el prelado el relicario de la catedral y tocó con su mano el cráneo, siendo para ello preciso «desclauar una portezilla que estaua en la caueça del dicho cuerpo de plata, la qual su S^a Ilma. Mandó luego clauar y que de allí en adelante no se abriese más»⁴⁰. A comienzos del siglo XVII (17 de Septiembre de 1604) el arzobispo don Maximilano de Austria solicitaba del Cabildo el permiso para la apertura del relicario; el motivo alegado era que la reliquia del Alfeo tocase unos rosarios que habían sido enviados por la reina doña Margarita de Austria⁴¹, esposa de Felipe III. Como exigencia del órgano capitular se acordó que, de ahí en adelante, solo se abriese el relicario en caso de urgente necesidad y que, en el caso de tener que hacerlo, fuese el prelado el único encargado de proceder a la apertura. Tres días después y como garantía de que el relicario no se iba a abrir de forma gratuita se ordenó «que se rebatiesen bien los clavos que cierran la cabeza»⁴². Habría de pasar más de un siglo y medio hasta que el relicario se volviese abrir, en este caso para extraer un fragmento del cráneo apostólico. Con él se pretendía obsequiar a la reina doña María de Portugal. Era el 6 de Septiembre de 1782⁴³. Finalmente, sería bajo la prelatura de don Miguel Payá y Rico (1875-1886) cuando el relicario se abriese por última

³⁹ Se corresponde con la Constitución 51. Sigue así: «Y si algún clavo se quitare o alguna pieça se cayere luego los Reliquiarios llamen al vicario y al obrero de la dhã sancta yglã y delante dellos hagan que un platero la aderece sin que toque a la dha cabeça». El documento ha sido consultado en, ACS, [sin signatura], *Constituciones de la S.A.M. Iglesia de Santiago, hechas en tiempo del arzobispo D. Gaspar de Zúñiga y Avellaneda*.

⁴⁰ Constitución 18. En, *Constituciones establecidas por el Ilustrísimo...* (1781), p. 28.

⁴¹ Estamos aquí ante la idea de que un objeto se podía impregnar del aura divina a través del contacto directo con una reliquia, en este caso, con la cabeza de Santiago Alfeo.

⁴² A. López Ferreiro (1907), p. 12, nota 1.

⁴³ ACS, CF51. *Copia del expediente instituida acerca de la autenticidad...*

vez, en aquella ocasión para proceder al reconocimiento de las reliquias en él guardadas.

Pero, ¿qué era realmente lo que contenía el busto-relicario? Citando la *Historia del Apóstol Santiago Zebedeo* de Mauro Castellá Ferrer, José Villaaamil y Castro recogía una anécdota ocurrida aproximadamente en la década de 1570. Dice el autor que en cierto momento

vino a la catedral de Santiago el obispo de Tuy, [don Juan de] Samillán, y que habiéndole mostrado el Cardenal Juan Ruis de Durana, las reliquias que están en el tesoro, y entre ellas la cabeza de Santiago [...], le pareció imposible al Obispo que la fuese y dijo sería de algún otro santo, porque la de Santiago la habían hecho pedazos con un palo de lavar lana [...] Enojose el Cardenal y mandó venir a un platero, quien al punto la desencajó y apareció toda entera y hundido el casco hacia adentro por la parte del cogote del golpe que le habían dado con la porra de lavar lana⁴⁴.

Bien fuese algo real o bien fruto de la sugestión, lo cierto es que aquel golpe encajaba con los relatos que se habían escrito sobre la muerte de Santiago Alfeo⁴⁵. Mayor credibilidad ofrece el informe contenido en el expediente sobre la autenticidad de las sagradas reliquias de Santiago⁴⁶. En dicho documento —fechado en 1879 y firmado por los canónigos don José Labín y don Antonio López Ferreiro— se constataba que lo que había dentro del relicario era, a saber, un cráneo fragmentado y quemado, cenizas y monedas del siglo XIV⁴⁷. Al respecto de la razón que explique la calcinación de los restos óseos hemos de descartar por motivos cronológicos la razzia de Almanzor, acontecida ciento diecinueve años antes de la llegada del cráneo a Compostela. No descartamos sin embargo como causa a probar el incendio que, en 1117 y como consecuencia de las revueltas burguesas contra Gelmírez y la reina doña Urraca, afectaría a parte de la fábrica catedralicia, por aquellos años en construcción⁴⁸.

⁴⁴ J. Villaaamil y Castro (1866), pp. 159-160.

⁴⁵ Véase en este sentido el relato de la muerte aportado por Jacobo de la Vorágine en el siglo XIII dentro de su *Leyenda Aurea*. Dice el dominico que «uno de aquellos fanáticos [en referencia a los judíos que estaban vejando a Santiago Alfeo], con una pértiga de batanero, descargó sobre la cabeza del apóstol un golpe tan terrible que le rompió el cráneo y le saltó los sesos». En, S. de la Vorágine (1987), t. 1, p. 282.

⁴⁶ ACS, CF51. *Copia del expediente instituida acerca de la autenticidad...*

⁴⁷ La presencia de esas monedas podría ponerse en relación con un episodio ocurrido durante el transcurso de las guerras irmandiñas. Estando asediada en la catedral doña Catalina de Fonseca, madre del arzobispo don Alonso de Fonseca, dice esta que había tomado de la cabeza de Santiago «en moneda de oro y plata e vellón en diversas veces 4056 mrs de pares de blancas e de cornados». En, J. Couselo Bouzas (1926), p. 125, donde también se transcribe el documento íntegro.

⁴⁸ La narración de estos hechos aparece contenida en el libro I, cap. 114 de la *Historia Compostelana*.

De todo lo aquí expuesto podemos concluir lo que sigue: 1) que la reliquia que nos ocupa llegó a Compostela en el transcurso de la década de 1110, siendo identificada en aquel momento como perteneciente a Santiago Zebedeo; 2) que, ante lo problemático de aquella identificación, el espécimen empezaría a ser asimilado, muy posiblemente entre los siglos XIII-XIV, con la figura de Santiago Alfeo; 3) que bajo el episcopado de don Berenguel de Landoria la reliquia, vinculada ya de forma oficial y definitiva a Santiago el Menor, quedaría depositada en un hermoso relicario de plata, llamado «Caput argenteum» en la crónica de don Berenguel; 4) que a partir de este momento, al tiempo que aumentaba la veneración hacia el busto y, por consiguiente, hacia la reliquia en él contenida, comenzaban a advertirse también ciertos abusos en cuanto al uso del relicario por parte de la propia institución catedralicia, lo que desembocaría en sucesivas prohibiciones que, desde el siglo XIV y hasta finales del XIX, serían casi siempre transgredidas; 5) que, sobre todo desde el siglo XV, la visión del venerado relicario sería frecuentemente citada —y destacada— en sus crónicas por un buen número de viajeros, siendo presentado como el más preciado objeto del Tesoro catedralicio compostelano; 6) que, como fruto de la devoción de algunos otros ilustres visitantes el busto se vería engalanado, en el ocaso de la Edad Media, con determinados objetos ofrecidos al apóstol a modo de exvotos. Para finalizar y, a modo de curiosidad, cabe destacar que, aún en pleno siglo XXI, el busto relicario de Santiago Alfeo sigue siendo llevado en andas por el interior de la catedral compostelana en los días siguientes: Epifanía (6 de Enero); Pascua de Resurrección; Ascensión; Pentecostés; Todos los Santos (1 de Noviembre); Cristo Rey; y Navidad (25 de Diciembre).

Fuentes documentales

ACS, [sin signatura]. *Constituciones de la S.A.M. Iglesia de Santiago, hechas en tiempo del arzobispo D. Gaspar de Zúñiga y Avellaneda.*

ACS, CF51. *Copia del expediente instituida acerca de la autenticidad de las Sagradas Reliquias de Santiago Apóstol.*

Bibliografía

- Alonso Luengo, L., «El Passo Honroso de Suero de Quiñones y su significación para el Camino de Santiago», en *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1992, pp. 313-317.
- Anguita Jaén, J. M., «Literatura odepórica: «Itinerarium peregrinaciones» de William Wey (texto en latín, traducción al castellano e introducción al texto)», *Iacobus*, n. 11-12, 2001, pp. 261-278.
- Barral Iglesias, A., «Las artes suntuarias como exvoto de la peregrinación. Las donaciones a la Catedral de Santiago de Compostela (ss. IX-XV)», en *Santiago- Al Andalus. Diálogos artísticos para un milenio*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1997, pp. 221-243.
- Barral Iglesias, A., «La orfebrería sagrada en la Compostela Medieval. Las donaciones y la devoción a Santiago en los ss. IX-XV», en *Platería y azabache en Santiago de Compostela: objetos litúrgicos y devocionales para el rito sacro y la peregrinación (ss. IX-XX)*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1998, pp. 55-95.
- Barral Iglesias, A., «Busto relicario de Santiago Alfeo», en *En Olor de Santidad. Relicarios de Galicia*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2004, pp. 167-171.
- Constituciones establecidas por el Ilustrísimo, i Reverendisimo Señor D. Francisco Blanco, Arzobispo de Santiago*. Ignacio Aguayo, Santiago de Compostela, 1781.
- Couselo Bouzas, J., *La guerra hermandina. Siglo xv*, Tip. de El Eco Franciscano, Santiago de Compostela, 1926.
- David, P., *Etudes historiques sùr la Galice et le Portugal*, Livraria Portugalia, Lisboa, 1947.
- Díaz y Díaz, M. C., *Escritos jacobeos*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2010.
- Filgueira Valverde, J., *El Tesoro de la Catedral compostelana*, Bibliófilos Gallegos, Santiago de Compostela, 1959.
- Fita, F. y López Ferreiro, A., *Monumentos antiguos de la Iglesia Compostelana*, Imprenta de Maroto F. e hijos, Madrid, 1882.
- García Iglesias, J. M., *Santigos de Santiago. Dos apóstoles al final del Camino*, Consorcio de Santiago, Santiago de Compostela, 2011.

- García Iglesias, J. M., «Santiago de Compostela y la devoción al apóstol Santiago Alfeo. La otra faz del culto jacobeo, en *Actas del I Congreso Ibero-asiático de Hispanistas. Siglo de Oro e Hispanismo general*, Delhi, 9-12 noviembre de 2010. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2011 (I), pp. 207-236.
- García Iglesias, J. M., «Santiago Zebedeo y Santiago Alfeo, en Compostela», en *Identidad europea e intercambios culturales en el Camino de Santiago* (S. López Martínez-Morás, M. Meléndez Cabo y G. Pérez Barcala, Eds.), Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2013, pp. 93-107.
- García Mercadal, J., *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, t. I, Junta de Castilla y León, 1998.
- García Mercadal, J., *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, t. II, Junta de Castilla y León, 1999.
- Guerra Campos, J., *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago*, Cabildo de la S.A.M. Iglesia Catedral de Santiago, Santiago de Compostela, 1982.
- Herrmann-Mascard, N., *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Editions Klincksieck, París, 1975.
- Hechos de don Berenguel de Landoria, arzobispo de Santiago*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1983.
- Historia Compostelana* (E. Falque Rey, Ed.), Ediciones Akal, Madrid, 1994.
- Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus* (M.J. García Blanco, Ed.), Xunta de Galicia, 2014.
- López Ferreiro, A., *Historia de la S.A.M.I. de Santiago. Los dos siglos de oro de la iglesia compostelana* (Parte primera), Imp. y Enc. del Seminario Conciliar Central, Santiago de Compostela, 1901.
- López Ferreiro, A., *Historia de la S.A.M.I. de Santiago. Los dos siglos de decadencia* (Parte primera), Imp. y Enc. del Seminario Conciliar Central, Santiago de Compostela, 1903.
- López Ferreiro, A., *Historia de la S.A.M.I. de Santiago. Los dos siglos de decadencia* (Parte segunda), Imp. y Enc. del Seminario Conciliar Central, Santiago de Compostela, 1905.
- López Ferreiro, A., *Historia de la S.A.M.I. de Santiago. La Iglesia compostelana en el siglo XVII*, Imp. y Enc. del Seminario Conciliar Central, Santiago de Compostela, 1907.

- López Alsina, F., «El origen del culto jacobeo», en *El Camino de Santiago: estudios sobre peregrinación y sociedad* (C. Estepa Díez, P. Martínez Sopena y C. Jular Pérez-Alfaro, Coords.), Fundación de investigaciones marxistas, Madrid, 2000, pp. 11-31.
- López Alsina, F., *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2013.
- Moralejo Álvarez, S., «Busto-relicario de Santiago el Menor», en *Santiago, Camino de Europa*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1993, pp. 345-346.
- Morales, A. de, *Viage de Ambrosio de Morales por orden del Rey D. Phelipe II a los reynos de Leon, y Galicia, y Principado de Asturias*, Antonio Marín, Madrid, 1765.
- Pérez Millán, J., «La cabeza de Santiago el Menor», *Compostellanium*, t. 1, nº 2, 1956, pp. 125-128.
- Vázquez Castro, J., *La peregrinación a Santiago de Diego de Guzmán. Diario inédito de 1610*, Alvarellos Editora, Santiago de Compostela, 2014.
- Vorágine, S. de la, *La leyenda dorada*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- Villaamil y Castro, J., *Descripción histórico-artístico-arqueológica de la Catedral de Santiago*, Imp. de Soto Freire, Lugo, 1866.
- Villaamil y Castro, J., *Mobiliario litúrgico de las iglesias gallegas en la Edad Media*, Nueva Imprenta de San Francisco de Sales, Madrid, 1907.

«A educação da criança no século XIII: os «caminhos» da formação pedagógico-cristã presente nos escritos de Ramon Llull»

Fabiana de Oliveira
UNIFAL-MG

Introdução

O trabalho aqui apresentado integra a temática do evento «Viageiros: do antigo ao novo mundo» que teve como intento explorar em todas as suas dimensões o mundo das viagens e dos viajantes desde a Antiguidade até o século XVI. É com esse propósito que apresento o presente trabalho que tem como objetivo refletir sobre o «caminho educativo» percorrido pela criança no período medieval a partir da análise de obras do filósofo catalão, Ramon Llull, que datam do século XIII.

Como o próprio título do trabalho sugere, utilizamos a ideia de «caminho» como uma metáfora para discutirmos o percurso de formação da criança sugerido por Llull por meio dos «bons ensinamentos» a partir de princípios pedagógicos e cristãos que deverão ser transmitidos por meio da educação para que as crianças possam aprender a amar e temer a Deus, sendo esta a vocação de um «bom cristão» que busca a salvação de sua alma.

Esses mesmos princípios pedagógico-cristãos visavam também a formação política do príncipe, do «bom príncipe». Articulamos essa discussão, pois compreendemos que esse príncipe para ser um bom representante de Deus na terra precisa antes ter sido formado e ter percorrido o «caminho educativo» traçado para esse sujeito enquanto criança.

A metáfora do «caminho» enquanto uma ferramenta conceitual estabelece a relação entre o real significado do termo «caminho» e seu sentido metafórico, no caso específico dessa reflexão, o percurso de formação do sujeito da educação na perspectiva de Llull. Nesse sentido,

Os problemas filosóficos relativos à metáfora incluem a questão de saber como se deve estabelecer a divisão entre o significado literal e o significado metafórico (Nietzsche, por exemplo, considerava que a verdade literal não era mais do que uma metáfora morta ou fossilizada); como conseguimos interpretar as metáforas com a rapidez e a certeza com que frequentemente, conseguimos fazê-lo, e se as metáforas podem por si mesmas ser veículos de compreensão, ou se devem apenas ser vistas como meros remetentes para verdades e falsidades literais acerca do assunto em questão¹.

De acordo com Matos² a formação de um sistema metafórico está relacionado à linguagem, ao pensamento, à ação e à cultura, por isso, «é possível haver «frames» mais usuais e outros mais inusitados para um mesmo conceito e para definir uma mesma situação, numa rede coerente de implicações que vai dar força de *verdade* à metáfora».

As metáforas estão relacionadas às nossas experiências e, por isso, carregam sentidos expressos nas relações que estabelecemos com as coisas e os objetos que nos constituem. Assim é a metáfora do «caminho» enquanto percurso formativo que carrega de sentidos e significados todos àqueles que por esse processo educativo são tocados e, conseqüentemente, transformados. O caminho educativo proposto por Llull está calcado num ideal de sociedade cristã, então, a criança deve percorrer um trajeto que a leve a atingir esse ideal. Esse «caminho educativo» está sendo compreendido nessa perspectiva como um caminho de purificação e humanização da natureza infantil da criança.

Consideramos nessa análise do «caminho educativo» proposto por Llull duas obras que são as seguintes: «Doutrina para Crianças» e «A Árvore Imperial» que datam do século XIII e que compõem um conjunto de textos característicos da literatura medieval. Podemos fazer referência dessas obras aos «manuais de civilidade» ou «espelhos de príncipe» enquanto narrativas medievais por meio das quais se difundia «modos» e «hábitos», ou seja, formas de ser e estar no mundo Ibérico Medieval considerando os aspectos culturais, religiosos e políticos.

Esse conjunto de textos pode ser denominado de «espelhos de príncipes», pois de acordo com Matos³ constituem uma forte pedagogia normativa e prescritiva voltados à formação moral e religiosa da nobreza e especifi-

¹ Blackburn citado por S. L. Jarra, 2013, p. 37.

² L. H. L. de Matos, 2011, p. 02.

³ L. H. L. de Matos, 2011.

camente dos príncipes. Podemos acrescentar também que esse gênero da literatura também possuía orientação política direcionada aos príncipes e aos primogênitos dos reis segundo Hahn⁴.

A presente reflexão está organizada em três partes que se complementam: na primeira parte é apresentada uma discussão envolvendo a infância e sua compreensão no período medieval; na segunda parte discutimos a respeito do «caminho educativo» a ser percorrido por essa infância presente na criança do século XIII, sendo que essa formação pedagógico-cristã da criança nas classes abastadas significava a formação política das classes dirigentes, especificamente, dos príncipes; e, finalizamos com uma reflexão acerca da compreensão da criança presente na obra de Llull e que se articula com uma concepção de educação para a época enquanto processo de purificação/humanização da natureza da criança no «caminho» da salvação de sua alma.

A infância no período medieval

A reflexão presente nesse texto se faz no contexto da Idade Média e, para isso, é preciso apresentar um panorama das características do que se denominou por Idade Média. De acordo com Baruque⁵ existia um certo desprezo pela Idade Média considerada um período retrógrado e obscuro em contraposição ao que se denominou Século das Luzes também conhecido como Ilustração a partir da Revolução Francesa.

Uma consideração bastante ferrenha em relação a esse período pode ser encontrada em Voltaire quando o mesmo afirma que

quando el Imperio romano fue destruido por lós bárbaros, se formaron muchas lenguas com lós despojos Del latín, como se elevaron muchos reinos sobre lãs ruínas de Roma. Los conquistadores llevaron por todo el Occidente su ignorância y su barbárie. Todas lãs artes pecieron: hasta ochocientos años después no comezaron a renacer. Lo que desgraciadamente nos resta de la arquitectura y la escultura de aquellos tiempos, es um grotesco conjunto de groseías y de baratijas. Lo poço que escribían era Del mismo mal gusto. Los monjes conservaron la lengua latina para corromperla⁶.

A Idade Média e a sociedade feudal foram construídas a partir de uma imagem de atraso e não desenvolvimento das artes, da cultura, da política, da

⁴ F. A. Hahn, (2006).

⁵ J. V. Baruque (2003).

⁶ J. V. Baruque (2003), p. 314.

economia. No entanto, sabemos que esse período passou por muitas transformações como pontua Tanaka e Oliveira,

ao mesmo tempo em que o feudalismo se consolidava, ressurgia o desenvolvimento das cidades e do comércio. A economia crescente, aliada à paz feudal estava exercendo um papel fundamental a forma dos homens enxergarem a relação Deus/Homem e na maneira de se pensar a própria existência⁷.

Segundo Souza no feudalismo partia-se do princípio que o conhecimento e a divisão do trabalho eram desígnios de Deus, «era o primado da Fé da Razão, sustentado pela concepção geocêntrica de universo e justificado pelas verdades bíblicas, que colocam Deus na origem de todas as coisas e o homem, seu semelhante, no centro do universo»⁸.

Em relação à infância na Idade Média, segundo Ariès⁹, a infância era um período no qual não havia distinção entre o mundo das crianças e o mundo dos adultos. A criança era uma figura marginal no mundo adulto devido à indiferença pelas características próprias da infância que levaram o historiador francês a afirmar a inexistência de um sentimento da infância na Europa.

De acordo com Ariès¹⁰, a adolescência foi confundida com a infância, pois se conhecia apenas o termo *enfant* (criança). Empregava-se indistintamente a palavra *puer* e *adolescens*, já que *jeunesse* significava ‘idade média’, não tendo lugar para a adolescência.

Ao contrário desses dados, Oliveira¹¹ nos apresenta informações a respeito da infância nesse mesmo período histórico, afirmando a existência da consciência de fases e idades desde a Antiguidade Clássica, fato esse também presente na Idade Média, pois consideravam

a *infantia* como a primeira das idades de um conjunto que tendia a ser até seis, antecedendo a *pueritia* (dos seis aos quatorze anos), a *adolecentia* (dos catorze aos vinte), a *juventus* (até os quarenta), a *senectus* (até aos sessenta anos) e a *senium* (depois dos sessenta)¹².

De acordo com Ariès¹³, a evolução em direção a uma representação mais realista e mais sentimental da criança começaria muito cedo na pintura

⁷ J. Tanaka e T. Oliveira, (2002), p.125.

⁸ A. A. A. Souza (2011), P. 07.

⁹ P. Ariès, (1981).

¹⁰ P. Ariès, (1981).

¹¹ A. R. Oliveira. (2006), p.01.

¹² A. R. Oliveira. (2006), p.1.

¹³ P. Ariès, (1981).

numa miniatura da segunda metade do século XII com a maternidade da Virgem Maria, a tenra infância ingressou no mundo das representações.

Isso não significa que a criança estava ausente na Idade Média, ao menos a partir do século XII, mas nunca era o modelo de um retrato de acordo com Ariès (1981), pois segundo o historiador, não se pensava, como normalmente se pensa hoje, que a criança já contivesse a personalidade de um homem. Elas morriam em grande número e essa indiferença era uma consequência direta da demografia da época, por isso, as crianças eram tão insignificantes «que não se temia que após a morte ela voltasse para importunar os vivos»¹⁴.

Cassagne também nos aponta questões a respeito da mortalidade infantil no período romano, inclusive mostrando dados de como as crianças indesejáveis principalmente as deficientes e as meninas eram abandonadas, vendidas ou mortas, mas a pesquisa encontra indícios de alteração dessas práticas que ela denomina de «pagãs» que foram convertidas a uma nova consciência cristã «deu lugar a uma mudança cultural realmente revolucionária. Ela se manifestou em fins da Idade Antiga, e depois, mais plenamente na Idade Média»¹⁵.

Mesmo considerando o alto nível de mortalidade infantil, de acordo com Oliveira¹⁶, havia uma legislação ampla entre os canonistas e legistas com referências às crianças enquanto um grupo etário atendido por seus direitos, normas e procedimentos jurídicos, o que segundo a autora «possibilita a construção medieval de uma concepção de criança valorizada e diferenciada, mesmo que, atendendo à reduzida esperança de vida desta época».

Quanto às questões educacionais da época, Cassagne¹⁷, citando Pierre Riché a partir dos seus estudos acerca da cultura cristã nos séculos VI, VII e VIII em diferentes países do Ocidente, pôde fazer a seguinte afirmação: «os monges redescobrem a criança». Nos monastérios as crianças de classes sociais distintas eram vestidas, alimentadas e educadas. O monastério se caracterizou como uma «nova escola» criada pelos monges e, com isso, há segundo Riché «um redescobrimento da natureza infantil e de suas características específicas».

¹⁴ P. Ariès, (1981), p.57.

¹⁵ I. de Cassagne, I. de. (2015).

¹⁶ A. R. Oliveira, A. R. (2006).

¹⁷ I. de Cassagne, I. de. (2015), p.21.

Ariès¹⁸ desconsiderando esses dados a respeito da infância presentes desde a Idade Média justificou a ausência do sentimento da infância e apontou seu início tímido no século XIII e sua evolução na história da arte e da iconografia a partir dos séculos XV e XVI, mas os sinais de seu desenvolvimento tornaram-se particularmente numerosos e significativos a partir do fim do século XVII e durante o século XVIII.

Oliveira¹⁹ aponta que era possível encontrar na Baixa Idade Média uma problematização e especificação das primeiras idades do homem a partir de uma consciência atenta à realidade do crescimento infantil, inclusive com a consideração do início da infância antes mesmo do nascimento da criança pelo fato de que no feto já conteria uma alma, pois desde 1234 com o papa Gregório IX, que se encontram nas atas diocesanas e nos livros de milagres portugueses a afirmação de que os nascituros eram chamados de *fruytos*, ou seja, «fetos que já se encontram concebidos como crianças».

É neste sentido que queremos pontuar a obra de Ramon Llull, pois em pleno século XIII produziu «*Doutrina para Crianças*» especificamente voltada à educação da criança. Isso pode nos apontar a presença de um «sentimento da infância», pois ao se propor um manual voltado às crianças pode-se deduzir que há uma compreensão de sua especificidade perante os adultos e da necessidade de materiais próprios adequados à sua faixa etária, ou seja, o início do sentimento da infância pontuado por Ariès no século XIII pode ser confirmado pelas produções de Llull neste mesmo período.

No Brasil, podemos citar também como exemplo, Kuhlmann Jr, que se opõe à pesquisa de Ariès, pois constata de forma diversa que os sinais do desenvolvimento de um sentimento da infância já estavam presentes desde o século XVI devido à educação desenvolvida por meio do Ratio Studiorum, pois

«quando os jesuítas desenvolveram sua catequese alicerçada na educação dos pequenos indígenas, e trouxeram crianças órfãs de Portugal para atuarem como mediadoras nessa relação, ou então, na inovação dos colégios com o Ratio Studiorum, o programa educacional jesuítico, que estabeleceu as classes separadas por idade e a introdução da disciplina»²⁰.

Do mesmo modo, Ferreira e Bittar²¹ também encontraram aspectos relacionados à educação das crianças no período colonial por meio dos colégios jesuíticos, inclusive para as crianças negras escravizadas. Os colégios

¹⁸ P. Ariès. (1981).

¹⁹ A. R. Oliveira. (2006).

²⁰ M. Kuhlmann Jr, M. (1998), p.22.

das primeiras letras ocupavam um espaço físico central nas fazendas da Companhia de Jesus, já que essas escolas eram um importante meio para a realização do ritual da catequese com o objetivo de conversão ao cristianismo, desta forma, em função da catequese, os filhos das famílias escravas também foram submetidos à escolarização.

A educação da criança: estudo acerca dos «caminhos» da formação pedagógico-cristã presente nos escritos de Ramon Llull

Ramon Llull foi um filósofo catalão nascido na região de Maiorca. Essa região era habitada por cristãos, muçulmanos e judeus. De acordo com Zierer e Messias²², o pai de Llull participou da conquista de territórios em Maiorca e que por meio desses serviços recebeu terras do rei Jaime I levando à ascensão social da família, o que possibilitou que Llull tivesse uma educação voltada para as armas, para a formação do guerreiro, tornando-se um cavaleiro.

De acordo com sua autobiografia denominada Vida Coetânea, a partir de uma visão divina que foi considerada por ele como um chamado de Deus, passando então, a dedicar sua vida à conversão dos infiéis. Publicou várias obras e escolhemos duas específicas para realizarmos a presente reflexão e que possuem uma forte conotação educativa considerando princípios à formação da criança, e também princípios para a sua vida futura enquanto um «bom governante».

Nesse sentido, nossa reflexão se pautará em duas obras de Ramon Llull denominadas «A Árvore Imperial» e «Doutrina para Crianças» que datam do século XIII. Optamos pela articulação das duas obras de Llull citadas anteriormente, pois a formação do príncipe contida na obra «A Árvore Imperial» não pode ser realizada sem antes considerar a formação da criança presente na obra «Doutrina para crianças». A primeira obra trata das ações de um adulto que necessariamente deve ser formado quando ainda criança e dessa criança é que trata a segunda obra.

A Doutrina para crianças foi escrita entre 1274 e 1276 e possui onze capítulos. Todos os capítulos estão voltados para os ensinamentos cristãos afirmando a necessidade dos pais apresentarem esses conhecimentos aos seus filhos desde cedo. Esses conhecimentos passariam pelas coisas que são gerais no mundo chegando até as especiais e também é conveniente que

²¹ A. Ferreira Jr. & M. Bittar (1999).

²² A. Zierer e B. T. Messias (2013).

se ensine a construção gramatical para o latim. É importante iniciar esse aprendizado desde cedo para que «a criança se acostume a amar e temer a Deus, conforme os bons ensinamentos»²³.

É preciso ensinar às crianças que esse Deus existe, a figura de Deus é apresentada como invisível aos olhos dos homens, mas acessível aos olhos da alma. Esse Deus é digno de toda honra, louvor e amor, e se caracteriza a partir de qualidades como, por exemplo, bondade, grandeza, poder, sabedoria, amor, verdade, virtude, glória, perfeição etc.

A Trindade Santa é apresentada à criança como sendo constituída pelo Pai, Filho e Espírito Santo. Llull²⁴ alerta a criança de que a mesma não poderá compreender a Santa Trindade pela sua complexidade, pois a Trindade de Deus é maior que o seu entendimento. Aqui a ideia da criança como um ser imaturo que não alcança certa compreensão a respeito de assuntos que poderiam extrapolar sua natureza infantil.

A concepção de Maria é descrita segundo Llull como obra das três pessoas da Trindade, «mas somente a pessoa do Filho se encarnou, demonstrando a diversidade que existe entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo»²⁵. O filósofo também ensina às crianças sobre a morte e ressurreição do Filho de Deus, Jesus Cristo. Afirma veementemente que, a crucificação e morte de Jesus, se deram por amor à humanidade, mas mostra também que esse mesmo Cristo ressuscitou no terceiro dia «para manifestar a grande misericórdia de Nosso Senhor»²⁶.

As crianças devem crer que Deus criou o mundo, essa criação é apresentada em sete dias com a descrição do que foi criado por Deus na sua majestade e que, por isso, tudo que criou é bom e belo. Llull associa a crença em Deus Criador para a salvação da alma.

É ensinado às crianças que o matrimônio «é o ajustamento corporal e espiritual para teres filhos que sejam servidores de Nosso Senhor Deus e que Dele recebam graças e bênçãos»²⁸. A união entre homem e mulher visa a procriação e o aumento do número de fiéis tementes a Deus e dispostos a servi-lo. Apresenta a mulher como uma figura subserviente e virtuosa que não deve fazer o homem se desviar da ordem do matrimônio.

²³ R. Llull, (1274), p.05.

²⁴ R. Llull (1274).

²⁵ R. Llull, (1274), p.10.

²⁶ R. Llull, (1274), p.13.

²⁷ R. Llull (1274).

²⁸ R. Llull, (1274), p.25.

Llull recomenda nessa obra que os ensinamentos às crianças deveriam levá-las a aprender «os 14 artigos da Santa fé católica, os 10 mandamentos que Nosso Senhor Deus deu a Moisés no deserto, os 7 sacramentos da igreja, os 7 pecados mortais e os outros capítulos seguintes»²⁹.

Esses «outros capítulos seguintes» tratam também dos ensinamentos relacionados às ciências das Sete Artes que compõem um quadro amplo de conhecimentos apresentados da seguinte forma: Da gramática, Lógica e Retórica; Da geometria, Aritmética, Música e Astronomia; Da Ciência da Teologia; Da Ciência do Direito; Da Ciência da Natureza; Da Ciência da Medicina; Das Artes Mecânicas.

Para essa reflexão específica, trataremos especificamente da primeira arte «Gramática, Lógica e Retórica». A Gramática era vista por Llull como a arte mais importante, pois mesmo que o sujeito não desejasse conhecer outra arte ou ciência, deveria necessariamente passar pela arte da Gramática considerada «o portal pelo qual se passa para saber as outras ciências»³⁰. Nessa arte o sujeito deverá aprender a construção, a declinação e os vocábulos, após isso deverá ser passado para o latim que poderá ser aprendido por meio de romances com as rimas.

A Lógica é considerada o meio pelo qual se pode chegar às coisas verdadeiras ou falsas, mas que também contribui para a exaltação do entendimento humano ascendendo das coisas gerais para as especiais por meio de cinco universais descritos por Llull como os gêneros, as espécies, as diferenças, as propriedades e os acidentes.

A Lógica também contribuirá para o «bem falar» por meio do qual o sujeito terá condições de iniciar um assunto, defendê-lo e concluí-lo, mas também deverá ter cuidado para que não seja enganado com as palavras sofisticadas. A Lógica possibilitará a aprendizagem da Retórica, pois essa visa falar «bem e ordenadamente» levando a quem fala dar bons exemplos de coisas belas e que o maior objetivo seja atingir o coração dos que o ouvirão e que sejam «agradáveis às gentes e a Deus»³¹.

Detivemo-nos nessa Arte específica, pois ela está diretamente relacionada às atividades do Príncipe de que trata a obra «A Árvore Imperial», pois «o bom governante» deve saber educar o seu povo e dizer palavras que o leve a também crer e amar a Deus, pois

²⁹ R. Llull, (1274, p.05.

³⁰ R. Llull, (1274), p.58.

³¹ R. Llull, (1295), p.59.

o príncipe, na medida em que queira ser justo, casto, humilde e queira ter as outras virtudes, eduque seu povo para amar coisa amáveis em si mesmas, e com essa educação também eduque seu povo para amar coisas amáveis em si, e que ambas educações, o amor eduque o desamor para desamar as coisas desamáveis, que são a injúria, o orgulho, a luxúria e todos os outros vícios³².

A obra, «A Árvore Imperial», que data de 1295 é dividida em sete seções assim denominadas: das raízes, do tronco, dos braços, dos ramos, das folhas, das flores e dos frutos. Esse livro foi uma solicitação de um monge que pediu à Llull que escrevesse um livro geral para todas as ciências, mas que o mesmo fosse de fácil entendimento, pois esse pode levar a devoção à Deus, ao contrário, dos livros que geram confusão de entendimento que impedem essa devoção.

Nessa obra «o bom príncipe» é apresentado como o «tronco» dessa árvore, como um tronco comum interligado a outros troncos. Esse tronco central deve ser a imagem de Deus na terra, é aquele que deve reger muitas bondades que estão ligadas a princípios gerais e não particulares, por isso sua bondade é livre e está ancorada em sete ramos: justiça, amor, temor, sabedoria, poder, honra e liberdade. Somente a partir desses ramos é que o «bom príncipe» poderá ter boas flores e bons frutos. As flores do «bom príncipe» são os regimentos e as ordens em favor da justiça dos povos, já um «príncipe mau» colhe flores más e delas não se pode formar bons frutos, pois nascem com mau sabor e odor. O fruto é a paz que se concede ao povo «para que possam estar, lembrar, entender, amar, honrar e servir a Deus»³³.

O «bom príncipe» é o Juiz Geral que deve exercer seu poder com liberdade, mas essa liberdade deve estar ancorada nos princípios divinos no caminho que o leva a fazer o bem desviar-se do mal, no entanto, o homem tem a liberdade para fazer o mal em razão da sua natureza originada do pecado.

Nesse livro encontramos a imagem do príncipe como a imagem de Deus na terra, por isso, na obra há a dicotomização das figuras do bom e do mau governante. Para ser um «bom governante», esse príncipe deve ser formado nos preceitos cristãos desde a mais tenra idade como apresentamos nas prescrições presentes na obra «Doutrina para crianças».

³² R. Llull, (1295), p.12.

³³ R. Llull, (1295), p.17.

Considerações Finais

À guisa de conclusão podemos depreender que mesmo o período medieval tendo desconsiderado a criança em sua especificidade de acordo com Ariès³⁴, a obra de Llull representou um ponto de inflexão nessa lógica ao considerar a importância de uma educação desde a tenra idade que inserisse a criança nos modos de vida cristãos ao elaborar verdadeiros manuais de civilidade na difusão dos preceitos religiosos. Mas é preciso nos perguntarmos acerca da compreensão dessa criança, pois apesar de encontrarmos referência à sua educação desde a mais tenra idade e isso significar algum tipo de consideração em relação à sua especificidade infantil, mesmo assim, a visão de criança ainda estava atrelada a uma ideia de «natureza infantil» corrompida pelo pecado original.

Nesse sentido, o «caminho educativo» a ser percorrido pela criança na sua formação pedagógico-cristã indica a ideia de que a criança originalmente corrompida pelo pecado deve ser purificada/humanizada pela educação para que a mesma seja retirada de um estado inferior que sua condição infantil lhe confere. A imagem da criança é representada pela perversidade, impulsividade, desordem, já que ela nasce má, corrompida, é «natureza pura», portanto, instinto³⁵.

Na obra «Doutrina para Crianças» é ensinado às crianças que elas possuem uma linhagem pecadora, pois descendem de um primeiro pai (Adão) e de uma primeira mãe (Eva) que caíram no erro, pois foram desobedientes à Deus, levando toda a descendência humana ao pecado. Nesse sentido, o pecado é original, de origem, é de nascimento. É uma corrupção primeira como nos diz Charlot³⁶.

É uma pedagogia que não ignora a criança, mas o modo como é considerada é a partir da ideia de negatividade, de uma natureza corrompida, por isso, a criança é um ser «em construção», «um vir-a-ser», pois ainda não é um «homem». Essa ideia de homem abarca as considerações a respeito de um ser dotado de razão e controle das suas emoções e que não se deixa enganar pelo mal.

O «caminho educativo» a ser percorrido pela criança é um trajeto que envolve todos os princípios da fé cristãos, mas que não dispensa também a

³⁴ P. Ariès (1981).

³⁵ B. Charlot, (1983).

³⁶ B. Charlot, (1983).

aprendizagem das artes liberais e do ato de governar. A obra denominada «A Árvore Imperial» se caracteriza por apresentar o modo como o príncipe na figura do «bom governante» deve amar e temer a Deus, por isso, consideramos relevante a discussão acerca da formação cristã da criança que se tornará esse adulto que serve a Deus e se distancia do pecado para que sua alma não seja condenada e alcance a salvação.

As obras analisadas se caracterizam como fontes de formação religiosa e política por meio da aprendizagem dos ensinamentos cristãos, mas também das artes liberais considerando que a aprendizagem dessas deverá estar a serviço de Deus. O «caminho educativo» percorrido pela criança se projetava na imagem do homem enquanto um ser completo em detrimento à criança que não tinha importância «em si mesma», por isso a preocupação com a educação da criança estava no seu «vir-a-ser», ou seja, no seu «tornar-se adulto».

Não estamos dizendo que a criança era desconsiderada, pois havia uma preocupação com a sua formação, mas essa preocupação estava associada à criação de uma sociedade que servisse a Deus. Nesse sentido, a preocupação principal era com o projeto da salvação e não com a criança.

O que se visava era a humanidade futura dessa criança, ou seja, sua maturidade presente na «forma-homem», por isso sua educação tinha como meta principal aproximá-la dos bons ensinamentos, entenda-se, «bons ensinamentos» sendo os cristãos, para que este sujeito desde cedo pudesse aprender a amar e temer Deus, por isso, o «bom príncipe», de acordo com Llull, deve ser a representação de Deus na terra levando suas gentes para o caminho da bondade e das virtudes visando alcançar o Paraíso e a salvação da alma.

Fontes

Llull, R., *Doutrina para Crianças (1274-1276)*, Costa R. da trad., Editorial Barcino, Barcelona, 1957.

Llull, R., *A Árvore Imperial (1295)*, Costa R. da trad., Editorial Selecta, Barcelona 1957.

Bibliografia

Ariès, P., *História social da criança e da família*, Editora Guanabara Koogan, Rio de Janeiro, 1981.

- Baruque, J. V., «La valoración histórica de la edad media: entre El mito y la realidad», in *XIII Semana de Estudios Medievales – Memoria, mito y realidad en la historia medieval*, Nájera, 29 de Julio al 2 de agosto de 2002, p. 311-329.
- Charlot, B., *A idéia de infância*, in *A mistificação pedagógica: realidades sociais e processos ideológicos na teoria da educação* (Charlot, B.), Zahar, Rio de Janeiro, 1983, p. 99-149.
- Hahn, F. A., «Reflexos da perfeição: alguns elementos do gênero espelhos de príncipe na idade moderna», *Varia Scientia*, v.06, 2006, n.12, p.151-157.
- Jarra, S. L., *Metáforas, memórias e narrativas - aproximações e distâncias na formação de professores: uma análise de narrativas de professores de Artes do Programa Redefor*, Dissertação de Mestrado. (UNESP), 2013.
- Matos, E. S. B. de, *A educação do príncipe nas empresas políticas de Diego Fajardo*, Dissertação de Mestrado, (UFRRJ), 2011.
- Matos, L. H. L. de, *A relevância e a especificidade da metáfora na formação do leitor*, Pesquisado em 26/20/2015 - <http://www.filologia.org.br/ixfe-lin/trabalhos/pdf/07.pdf>
- Souza, A. A. A., «Literatura e História na Educação Medieval», *Mirabilia*, 13, 2011, p.05-25.
- Tanaka, J. y Oliveira, T., «Pedro Abelardo e as mudanças no pensamento do século XII», *Acta Scientiarum*, v.24, n.1, 2002, p.125-132.
- Zierer, A. y Messias, B. T., «O mundo da cavalaria do século XIII na concepção de Ramon Llull», *Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*, v.2, n. 2, 2013, p.128-154.

Los caminos de la observancia: la difusión de la reforma de San Benito de Valladolid en el siglo xv

Francisco Javier Pérez Rodríguez
Universidade de Vigo

1. La estricta observancia: la clausura

Gracias a los trabajos, entre otros, de García M. Colombás, Ernest Zaragoza y César Olivera, el nacimiento de San Benito de Valladolid nos es bien conocido. Su fundación se enmarca en las obras pías desarrolladas por Juan I de Castilla a finales de su reinado, inesperadamente truncado, que tienen lugar en el bienio 1389-1390. Si en las cortes de Palencia de 1388 se trazan unas normas generales para reformar las costumbres del clero¹, al año siguiente el monarca entrega el santuario mariano y centro peregrinatorio más importante de la Castilla de la época a la orden jerónima, mientras que en 1390 funda formalmente Santa María del Paular y San Benito de Valladolid². De esta manera, don Juan de Trastámara defiende e impulsa un monacato renovador, al margen de la ayuda que pueda haber prestado al tradicional de sus reinos, benedictino, cisterciense y agustino³.

Tanto El Paular como San Benito de Valladolid son innovadores en el ámbito monástico castellano. El Paular es la primera cartuja fundada en la corona y puede enmarcarse en la expansión que experimenta la ya por entonces más que centenaria orden de san Bruno en la Europa bajomedieval⁴. Por el contrario, San Benito de Valladolid no tiene más precedentes que la propia regla benedictina, interpretada y reinterpretada una y otra vez por la

¹ C. Olivera Serrano (2013), p. 802.

² Sobre las reformas de Juan I, L. Suárez Fernández. (1982), t. 1, p. 351-372, y R. García-Villoslada (dir.) (1979), t. 2, p. 451-462.

³ El contexto en que nacen las tres fundaciones durante el reinado de don Juan, en sus aspectos tanto políticos como religiosos, es ampliamente analizado por C. Olivera Serrano (2013), p. 803-812.

⁴ M. Pacaut, (2004), p. 212-212.

cristiandad desde su redacción. Por otra parte, mientras que es posible que la llegada de los cartujos a Castilla haya sido, en realidad, un deseo de Enrique II, el monasterio vallisoletano parece ser de exclusiva responsabilidad de su hijo Juan⁵.

La fundación es original y, como recuerda C. Olivera, atípica, en primer lugar, por su propia ubicación⁶. Aunque en la corona castellana existe algún monasterio benedictino urbano —piénsese, sin ir más lejos, en los tres compostelanos—, la inmensa mayoría de ellos se sitúa en el campo, donde, en ocasiones, han dado lugar a algún núcleo de población que rara vez alcanza categoría urbana. Hay asimismo que resaltar que la villa elegida por el soberano, Valladolid, es una de las más vitales y activas de todos sus reinos. También puede calificarse como exótico el emplazamiento elegido por don Juan para su fundación: el antiguo alcázar de la villa, cuya donación deja a los monarcas castellanos sin lugar de residencia propio en una ciudad que regularmente visitaban⁷. Pero la nota más singular de San Benito de Valladolid que, además, va a convertirse en su seña de identidad, es el voto especial de clausura que tienen que hacer quienes entren a formar parte de su convento. La condición no nace de la propia comunidad sino que ha de atribuirse al propio Juan I, que la incluye en el privilegio de fundación:

... so tal condición que vos, el dicho frey Antón, prior, e los monges que conbusco están, e los otros monjes que estovieren e ovieren de estar de aquí en adelante, con vos o sin vos, en qualquier tiempo en el monesterio del dicho alcáçar bivades e bivan en el dicho nuestro alcáçar que vos damos para monesterio ençerrados a la manera e forma del ençerramiento de las mongas de los monesterios de Santa Clara e de la forma e manera que se contiene en el capítulo del ençerramiento en la regla de dichas mongias de Santa Clara contenido...

Condición que, de no cumplirse, invalidará la donación tanto del alcázar como de todas las rentas que don Juan dona a la fundación⁸.

De esta manera, puede decirse que San Benito de Valladolid es un monasterio benedictino con aires de clarisa, sorprendiendo un tanto que el

⁵ G. M. Colombás y M. M. Gost (1954), p. 19-22.

⁶ C. Olivera Serrano (2013), p. 813-814.

⁷ A. Rucquoi, (1987), II, p. 27 afirma que a finales del XIV el alcázar «tan solo servía como almacén», siguiendo probablemente lo establecido por los historiadores del monasterio, que han incidido en su mal estado cuando fue entregado a los monjes en 1390. G. M. Colombás y M. M. Gost (1954), p. 24-25. Es muy posible que la fortaleza no estuviese tan desastrada, como parece indicar que la fundación del monasterio se realice en *la capiella del rey* o que en septiembre del 89 se entregue a los monjes «la llave de la puerta de los baños» G. M. Colombás y M. M. Gost (1954), 25, 106; y C. Olivera Serrano (2013), 816.

⁸ G. M. Colombás y M. M. Gost (1954), p. 107-108.

soberano se haya acordado de la rama femenina franciscana en lugar de la también estricta norma cartuja que simultáneamente se instala en El Paular. Por otra parte, la responsabilidad regia de la fundación se pone asimismo de relieve en la bula de Clemente vii que la autorizaba, de 28 de diciembre de 1389, que recoge el voto especial de clausura a los benedictinos que la pueblen, aunque sin referencia a la norma clarisa:

... *volentium ultra eiusdem sancti Benedicti regulam se ad perpetuam reclusionem obligare* ...⁹

La clausura obligatoria exigida por el monarca conduce a suponer que los *monges prietos* que componen la comunidad presidida por fray Antonio de Ceínos acepta una estricta observancia de la regla benedictina, lejos de los excesos que eran corrientes en muchos monasterios de la época¹⁰. La tarea de encontrar a monjes benedictinos que viviesen según las normas de la regla y estuviesen dispuestos a guardar estricta clausura no debió ser —como dicen Colombás y Gost— «nada fácil». La tarea fue encomendada al capellán real Sancho Martínez¹¹, que empezó a buscar candidatos en 1488. Dos años después, cuando en septiembre de 1490 se funda solemnemente el monasterio, la comunidad apenas está formada por quince monjes, no llegando así siquiera a los dieciocho para los que el rey entrega su alcázar¹².

A pesar de la inmediata muerte del monarca y de los aprietos que haya podido pasar en sus primeros años la primera comunidad, el origen de San Benito de Valladolid no puede calificarse de humilde. Lo demuestra su fundación real, que le fornece no solo de un edificio señero en una de las villas que ejercen función de capital en los reinos de Castilla y León sino también de unas rentas sustanciosas que, en virtud de la clausura de la comunidad, se aseguran todo lo posible en la dotación inicial¹³.

En conclusión, y en lo que a viajes se refiere, nada más lejos en el ánimo de Juan I que favorecerlos, como tampoco, en principio, aceptan hacerlos quienes asumen las normas impuestas por el monarca. Sin embargo, la *perpetuam reclusionem* exigida en la bula pontificia era difícil de guardar incluso para la estricta comunidad inicial de San Benito: en 1395 el propio fray

⁹ G. M. Colombás y M. M. Gost (1954), p. 26, 105.

¹⁰ Implícita la observancia en la propia designación de *monges prietos de la orden de Sant Benito* por el monarca. G. M. Colombás y M. M. Gost (1954), p. 22.

¹¹ Encargado simultáneamente del correcto funcionamiento de la capilla real en el alcázar reconvertido en cenobio. C. Olivera Serrano (2013), p. 816.

¹² J. Valdeón Burque (1990), p. 24; G. M. Colombás y M. M. Gost (1954), p. 22-24, 26-29.

¹³ G. M. Colombás y M. M. Gost (1954), p. 108-109; C. Olivera Serrano (2013), p. 818-819.

Antonio de Ceínos, prior de la casa, se pone camino de Aviñón para obtener varias gracias para su monasterio, entre ellas que los monjes «pudiesen salir en los casos contenidos en la regla de Santa Clara, aunque no estaban en la bula de fundación»¹⁴.

2. La ampliación de la familia monástica

Lo que no parece haber contemplado nunca don Juan I es que su fundación se convirtiese en alma de la reforma del benedictinismo castellano, como sucedió después. Tampoco debe haberlo pensado la congregación inicial. Aparte de que tal intención no conste en documento alguno, lo demostraría el hecho de que San Benito nazca como priorato dependiente del vetusto monasterio de Sahagún. De hecho, fray Antonio de Ceínos abandona Valladolid en 1398 para ocupar el abaciato sahumés, donde tal vez haya intentado implantar su forma de entender la regla pero en donde será más conocido por sus continuos enfrentamientos con el concejo de la villa¹⁵.

Los primeros intentos de expansión y los casos de exención de la clausura

La primera intención documentada de implantar las costumbres de San Benito en otra casa no llega hasta 1417, en San Claudio de León, seguida en 1421, 1423 y 1427, por otras tentativas en San Bartolomé de Medina del Campo, San Juan de Burgos y el propio Sahagún más, en época indeterminada pero por esos años, Santa María de Valvanera¹⁶. La simple presencia de vallisoletanos, por breve que fuese, en los monasterios citados muestra que en San Benito, bien *motu proprio*, bien alentado desde fuera, pretende, cuando menos, extender su forma de entender la regla más allá de los muros del alcázar de la villa del Esgueva.

En este sentido es evidente que, por más caro que fuese a su convento, el voto de clausura ha de ser roto en ciertas ocasiones, como mínimo para trasladar a las casas que acepten su reforma nuevos monjes que la impongan y, tras ello, dispensar temporalmente de ese voto especial a quienes hayan de comprobar cómo la interpretación de la regla se acata fielmente. El deseo de propagación de la observancia vallisoletana se confirma, precisamente, en la búsqueda de la dispensa pontificia para poder romper la clausura en

¹⁴ E. Zaragoza i Pascual (1973), p.37.

¹⁵ E. Zaragoza i Pascual (1973), p.41-52.

¹⁶ G. M. Colombás y M. M. Gost (1954), p.46-47; E. Zaragoza i Pascual (1973), p.81-83; M. Diago Hernando (1992), p.845-846.

ciertas ocasiones, que fue conseguida en 1428. Martín v permitía este año a los vallisoletanos salir de su monasterio en los casos siguientes¹⁷:

- Ir a la curia romana o a la corte del rey para tratar asuntos del monasterio, de la iglesia universal o del soberano de Castilla.
- Asistir a concilios y sínodos generales del reino o de la provincia eclesiástica.
- Se otorga capacidad al prior de San Benito, con aprobación de la mayor parte de la comunidad, para conceder la dispensa de clausura a los monjes en tiempos de hambre, guerra o peste, para recibir las órdenes sagradas y, también, para ir a las nuevas fundaciones o a reformar monasterios.
- Por último, se establece que el prior solo podrá salir de San Benito con una votación favorable de los dos tercios de la comunidad, teniendo que jurar ante notario y testigos que lo abandona por una de las causas citadas previamente.

La dispensa queda, pues, fuertemente mediatizada al exigirse que el prior deba conseguir nada menos que el acuerdo de dos terceras parte de su convento. Un convento que, además, ha experimentado un gran crecimiento desde la fundación, llegando a cincuenta y un monjes en 1431¹⁸.

Nacimiento y difusión de la familia observante vallisoletana (1431-1460)

Este aumento de la comunidad de Valladolid no supone que el resto de benitos castellanos estuviese dispuesto a aceptar su interpretación de la regla. Los fracasos comentados —como la historia posterior— demuestran lo difícil que era, o iba a ser, conseguir que los monjes negros del reino asumiesen ya no la clausura, sino solamente la estricta observancia de la regla. No es, pues, de extrañar, que la primera casa que acepte las costumbres vallisoletanas sea una fundación *ex novo*: Nuestra Señora de la Consolación de Calabazanos. Aunque la fundación no se formaliza hasta 1431, las conversaciones entre sus promotores, don Pedro Manrique y doña Leonor de Castilla, y el prior de Valladolid comenzaron en 1423¹⁹. Con la fundación de Calabazanos se consuma la conversión de San Benito de simple monasterio en casa que pretende difundir su forma especial de entender la regla, voto especial del clausura incluido. Las ordenanzas que se dan a Calabazanos

¹⁷ G. M. Colombás y M. M. Gost (1954), p.93; E. Zaragoza i Pascual (1973), p.88.

¹⁸ E. Zaragoza i Pascual (1973), p.93.

¹⁹ G. M. Colombás y M. M. Gost (1954), p.44-46; E. Zaragoza i Pascual (1973), p.60, 61, 78-80, 85-86.

muestran, además, las ideas de la comunidad vallisoletana sobre su futura familia monástica: se exige sumisión absoluta de la filial a la matriz²⁰.

Lo demuestran, entre otros, los capítulos 12 y 13, dedicados a los desplazamientos que puedan darse entre ambos monasterios: el prior de San Benito, con el consejo de sus ancianos, se reserva la facultad de desplazar monjes de Calabazanos a Valladolid o viceversa, sin derecho a réplica de sus conventos, así como a mandarlos a otros sitios *en aquellos casos en que nos, los deste monesterio de Sant Benito, podemos salir non obstante el voto de ençerramiento*, prohibiendo también expresamente que cualquier monje vaya de una casa a otra sin licencia escrita y sellada del prior de San Benito²¹. Al tiempo que se inaugura Calabazanos los vallisoletanos, con el apoyo del obispo burgalés, están intentando de nuevo establecer su observancia en San Juan de Burgos, donde logran imponer al superior de la casa aunque, al parecer, aún no extenderla al conjunto del convento, que se restrasa hasta 1436²². El 8 de marzo de este año trece monjes procedentes de Valladolid inauguran la comunidad observante de San Juan de Burgos, que se convierte así en la segunda filial de San Benito²³. Ese mismo año se está también trabajando para abrir la segunda fundación de la familia observante: Santa María de la Misericordia de Frómista, que estará plenamente operativa en 1437²⁴. Burgos y Frómista recibieron las mismas ordenanzas que Calabazanos, con lo que en ellos los desplazamientos de monjes quedan sometidos al prior y ancianos de la matriz.

Tras la apertura de Frómista el impulso propagatorio se detiene durante una década, pues solo a finales de los cuarenta vuelve a negociarse la incorporación de nuevos monasterios a la todavía escasa familia vallisoletana: Santa María de Sopetrán y San Salvador de Oña. Sopetrán, en tierras alcarreñas, responde a la características de las fundaciones, pues es un monasterio de pequeñas dimensiones, al estilo de Calabazanos y

²⁰ En realidad, ni siquiera se considera estrictamente filial sino pura extensión del mismo San Benito, como se establece a las claras en el capítulo segundo de las ordenanzas, *p.et como en todo et por todo an de ser subietos et obedesçer al prior et convento deste dicho monesterio de Sant Benito desta villa de Valladolid asy como sy estudiesen et fuessen corporalmente monges claustrales que bibiessen dentro en este monesterio* (G. M. Colombás y M. M. Gost (1954), p.112).

²¹ G. M. Colombás y M. M. Gost (1954), p.119-120.

²² E. Zaragoza i Pascual (1973), p.85-86.

²³ E. Zaragoza i Pascual (1973), p.85-86.

²⁴ La bula pontificia que permite su fundación data de 24 de agosto de 1436; la donación en Frómista por sus patronos, don Gómez de Benavides y doña María Manrique, de 17 de mayo de 1437; mientras que las constituciones otorgadas a la nueva filial fueron otorgadas en Valladolid el 8 de julio de este último año (G. M. Colombás y M. M. Gost (1954), p.54-55; E. Zaragoza i Pascual (1973), p.105).

Frómista²⁵. Por el contratrio, San Salvador de Oña va a ser el primer gran reto de Valladolid. Con su antigua fundación, con el hecho de ser panteón real y con la gran riqueza resultante de su larga historia, Oña es la primera abadía que pretende ser unida a la familia observante. Los vallisoletanos fueron llamados a ocuparla a raíz del cambio de abad tras la renuncia de don Pedro de Briviesca, que derivó en un enfrentamiento entre los monjes solventado con la intervención armada de don Pedro Fernández de Velasco, conde de Haro, al que se atribuye la idea de repoblar Oña con observantes²⁶. Se dice que fueron veinte los monjes de Valladolid que acompañaron a su prior, fray García de Frías, a hacerse con el vetusto monasterio en el verano de 1450. Una nutrida representación, pues, que salió de San Benito y que, para hacerse con la casa que era su destino, tuvo que ser acompañada por el conde de Haro y sus tropas que, literalmente, tuvieron que conquistarla para entregársela. Tras tomar posesión del cenobio, fray García de Frías ordenó encarcelar a trece de los monjes onienses que se habían opuesto a su entrada. Aún así, los vallisoletanos se vieron obligados a abandonar el monasterio, al que no volvieron hasta octubre de 1453, siendo entonces solamente seis monjes, que tuvieron que ser reforzados con unos cuantos más en 1455²⁷. Sin importar su título abacial ni su vetusta historia, Valladolid redujo a Oña a la misma obediencia absoluta que al resto de casas de la familia, preocupándose en esta ocasión de obetener confirmación pontificia de ello²⁸.

En los años siguientes la familia crece mediante la incorporación, en 1457, de Santo Toribio de Liébana, antiguo priorato de Oña, y, en 1460, de Nuestra Señora de la Anunciación de El Bueso, que será conflictiva²⁹. Por la misma época tiene lugar la expulsión de Calabazanos, devuelto a su fundadora en 1456, que quiso hacer allí monasterio de clarisas para profesar en él. A cambio, Valladolid recibió el antiguo cenobio de San Miguel de Zamora, priorato del cluniacense Marcigny, del que tomó posesión en 1458 y que en 1464 fue trasladado fuera de las murallas de la ciudad, aprovechándose la ocasión para cambiar su advocación, dedicándola a Nuestra Señora de la Consolación³⁰.

²⁵ Los observantes fueron llamados a Sopedrán por el patrón laico del monasterio, el marqués de Santillana, en 1449; tras varios intentos fallidos de establecerse allí, la casa acepta la observancia vallisoletana en 1454, aunque su definitiva conversión en filial de San Benito no llega hasta 1456 (G. M. Colombás y M. M. Gost (1954), p.60; E. Zaragoza i Pascual (1973), p.107, 135).

²⁶ Sobre el papel del conde de Haro en la conquista de Oña para la observancia, M. Diago Hernando (2004), p.98-100.

²⁷ G. M. Colombás y M. M. Gost (1954), p.57-59; E. Zaragoza i Pascual (1973), p.109-110, 131-132, 134.

²⁸ Por bula de Calixto iii de 20 de junio de 1455 (G. M. Colombás y M. M. Gost (1954), p.59).

²⁹ G. M. Colombás y M. M. Gost (1954), p.61; E. Zaragoza i Pascual (1973), p.135, 140.

³⁰ G. M. Colombás y M. M. Gost (1954), p.60; E. Zaragoza i Pascual (1973), p.136-137.

La dirección centralizada de la familia de San Benito

Así pues, en la década de los sesenta San Benito de Valladolid se ha convertido en cabeza de una pequeña congregación que reúne, matriz aparte, siete casas, de las cuales solamente una de ellas es verdaderamente importante —Oña—, otra de segunda fila pero con visos de crecer en virtud de su situación urbana —San Juan de Burgos— y el resto —Frómista, Sopetrán, Zamora, Liébana y El Bueso— de muy pequeñas dimensiones. Todas ellas están férreamente sometidas a la matriz, destacando en el panorama que las filiales se rijan por superiores —abad en Oña, priores en el resto— bienales frente al prior de San Benito, que es vitalicio. En el proceso, desde la dispensa condicionada de la clausura en 1428, se ha ido avanzando para controlar este crecimiento, naturalmente asociado a la necesidad de mantener el contacto entre las casas mediante, evidentemente, los viajes entre unas y otras. Desde Valladolid se ha ido acudiendo a Roma para ir organizando la forma de dirigir su creciente familia monástica. Siguiendo a Colombás y Gost, los pasos fueron los siguientes³¹:

- 1433: Se faculta al prior de San Benito para ordenar el traslado de cualquier monje de Valladolid o Calabazanos a cualquier monasterio que se haya de reformar.
- 1438: Se fija la forma en que el prior de San Benito ha de hacer la visita a las filiales, que será anual.
- 1452: Se faculta al prior de San Benito para poder trasladar a cualquier monje observante de un monasterio a otro por el tiempo que crea conveniente y con objeto de reformarlo, visitarlo, gobernarlo, dirigir el canto en el coro, etc.
- 1463: Se faculta al prior de San Benito para fusionar dos o más casas de poca renta o para trasladar a las comunidades situadas en lugares áridos a otros más fértiles

Obsérvese la centralización del poder que se otorga al prior de Valladolid sobre el conjunto tanto de la matriz como de las filiales, especialmente en su capacidad para enviar a sus monjes allí donde desee o considere oportuno. El malestar de las filiales data incluso de antes de la incorporación de Oña, que acentuará las tensiones, y téngase en cuenta que lo que va a ponerse

³¹ G. M. Colombás y M. M. Gost (1954), p.63.

en tela de juicio es solamente el esquema gubernativo de la familia, sin atentar jamás contra la forma de cumplir la regla ni contra el voto especial de clausura.

Debates y tensiones en la organización: centralismo frente a autonomía

Todo ello se pone de relieve en 1465, al fallecer el prior fray Juan de Gumiel, cuando se convoca el que se considera primer capítulo general de la futura congregación observante. Evidentemente, los represantes de las filiales que acudieron a él —abad de Oña y priores de Burgos, Frómista, El Bueso, Sope-trán y Zamora— hicieron uso de la dispensa de su clausura para presentarse en la matriz, donde, con cuarenta y siete monjes de Valladolid, firmaron una solicitud al papa para organizar su familia monástica³². El pontífice accedió a la solicitud al año siguiente, destacando entre sus órdenes la conversión del priorato de San Benito en trienal y el dejar en sus manos y la de los ancianos de Valladolid la convocatoria de capítulo general³³.

Así pues, la familia monástica se organiza; a este primer capítulo sucede un segundo celebrado nueve años después, en 1474, período en el que, sin embargo, se detiene el crecimiento de la observancia. Entre el fallecimiento de fray Juan de Gumiel en 1465 y el final del priorato de fray Juan de Soria en 1488 la familia vallisoletana solamente incorpora una casa: San Isidro de Dueñas, en 1478, durante el priorato de fray Juan de Chavaler³⁴. Aunque la anexión de Dueñas se deba a unas circunstancias más que favorables³⁵ no deja de ser llamativo que tenga lugar en el breve mandato de Chavaler, mientras que no se incorpora casa alguna durante la década de gobierno de fray Juan de Burgos³⁶.

Si bien el parón expansivo puede atribuirse, en parte, a las difíciles circunstancias por las que atraviesa la corona de Castilla entre 1465 y 1476, es más probable que se deba a los problemas internos de la familia observante. En primer lugar están las disensiones sobre la forma de organizar la incipiente congregación, que llevarán a un enfrentamiento de Valladolid con todas sus filiales, que se ponen en pie de guerra desde muy pronto, y que terminará con la práctica salida de la familia de las dos más destacadas, Oña

³² G. M. Colombás y M. M. Gost (1954), p.63.

³³ G. M. Colombás y M. M. Gost (1954), p.68.

³⁴ G. M. Colombás y M. M. Gost (1954), p.72; E. Zaragoza i Pascual (1973), p.171-172. La entrada de San Isidro en la observancia se analiza con detalle en C. M. Reglero de la Fuente (2005), p.261-265.

³⁵ C. M. Reglero de la Fuente (2005), p.263.

³⁶ Ocupó el priorato algo más de diez años en dos mandatos (1474-1477 y 1478-1485) interrumpidos por el de fray Juan de Chavaler (1477-1478); sobre ambos, E. Zaragoza i Pascual (1973), p.161-173.

y Burgos, durante los años ochenta y noventa del cuatrocientos³⁷. Por otra parte, estas discrepancias alentarían los sentimientos que probablemente albergase parte de la comunidad observante, tanto en San Benito como en el resto de las casas, sobre la misma constitución en congregación. No creo que sea difícil entender el porqué: como se ha visto en lo brevemente expuesto hasta ahora, la fundación o afiliación de nuevos monasterios, por más que aumentase la observancia de la regla, rompía con la característica definitoria de la casa: la clausura. Por más dispensas pontificias que se diesen al respecto, no cabe duda de que el establecimiento de una congregación monástica rompía claramente con ella, al margen de cómo se organizase esta y de su grado de centralización. La obligación de visitar a las filiales, de acudir a la necesidad de monjes que en un momento determinado pudiese tener algún miembro de la familia, la celebración de los capítulos generales, la necesidad de confirmar a los cargos electos en las filiales, etc., indudablemente obligaban a los monjes *prietos* a andar rodando por caminos y veredas en flagrante contradicción con el espíritu con el que San Benito de Valladolid había sido fundado³⁸.

A modo de resumen, si se observa el ritmo de intentos de reforma, fundaciones y afiliaciones de Valladolid entre su nacimiento y el final del abaciato de fray Juan de Soria, en 1488, puede concluirse en que la propagación de la observancia pasa por diferentes etapas. Al margen de un primer período de formación, que comprendería el priorato de fray Antonio de Ceínos, pueden delimitarse, a grandes rasgos, dos períodos: un primero, de expansión, comprendido entre 1398 y 1465 y un segundo, de contención, entre esta fecha y 1488. A los incipientes y fallidos titubeos bajo el gobierno de fray Juan de Madrigal (1399-1421) sucede el de fray Martín de Ribas (1421-1423), que constituye una excepción en esta etapa al no tenerse noticia de pretensión alguna de exportar la observancia durante su mandato. La llegada al priorato de fray Juan de Acevedo (1423-1436) inaugura la política decidida de constituir a San Benito en cabeza de una familia monástica,

³⁷ E. Zaragoza i Pascual (1973), p.194-198; G. M. Colombás (1955), p.47-49, 51-54.

³⁸ Fray Mancio de Torres, uno de los cronistas modernos de la congregación observante, refiere estas disensiones durante el priorato de fray de Juan de Gumiel (1451-1465): *que todo el convento lo lloraba y lamentaba diziendo que, como iban acudiendo a la reformación, se iban cada día más empeñando y desgastando en los sugetos que criaba para proveer a los monasterios que los había menester, de donde se les seguían otros dos grandes daños el uno era el no se guardar bien la clausura que ellos tanto estimaban, y el otro tanto pegárseles a los monges que allá enviaban algunas costumbres de los claustrales que no convenían, y sobre todo las cosas que les levantaban los claustrales para abonar sus vidas y escurerzer las de los observantes* (en G. M. Colombás y M. M. Gost (1954), p.65).

como lo demuestra la creación de la primera fundación en Calabazanos. Sus sucesores continúan con esta política expansiva hasta 1465, cuando el ascenso a la cátedra prioral de fray Álvaro de Cigales inaugura el freno de la difusión observante, reabierto brevemente por fray Juan de Chavaler con la incorporación de Dueñas.

3. Hacia la conformación de una congregación

El viraje no solo hacia la constitución definitiva en una congregación, sino también a la asunción de un programa difusor de la observancia vallisoletana que irradiará a todos los reinos castellanos llega en 1488, con la elección de fray Juan de San Juan de Luz al priorato de San Benito. Otro factor trascendental en esta transformación procede de fuera de los muros observantes y tiene como responsables a los Reyes Católicos, decididos a reformar toda la clerecía de sus reinos.

Como en muchos otros aspectos de su reinado, Isabel de Castilla y Fernando de Aragón retoman en su reforma monástica iniciativas anteriores que centralizan, unifican y apoyan decididamente desde el trono, dándoles un notable impulso que, a corto o largo plazo, las hará triunfar. Los estudiosos del período han demostrado que uno de los intereses más destacados de los soberanos fue la completa reforma de la clerecía de sus reinos. De todo el clero: secular y regular, abarcando este todas sus ramas, benedictina, cisterciense, agustina y mendicante, tanto masculinas como femeninas, lo que les llevó a continuos desencuentros con Roma, no siempre proclive a las exigencias que presentaba el regio matrimonio. Tarsicio de Azcona comenta que ya en 1475, recién subidos y aún muy mal asentados en el trono de Castilla, puede comprobarse la «decidida voluntad de los monarcas de extirpar las lacras religiosas y sociales de sus reinos», que quedará en suspenso durante los años siguientes, mientras disputaron la corona a doña Juana y al rey de Portugal³⁹. Ya consolidados en el trono, sus intenciones se ponen de manifiesto en las sucesivas embajadas enviadas a Roma sobre el asunto, sin causar especial entusiasmo en la curia, que hará sucesivamente oídos sordos a las solicitudes de los monarcas⁴⁰.

³⁹ T. de Azcona (2002), p.414-415.

⁴⁰ Las embajadas reales, en lo que a la reforma monástica se refiere, no obtuvieron éxito alguno en 1479 y 1485 (T. de Azcona (1960), p.113 y 115-116, y (2002), p.416; J. García Oro (1969a), p.34-35 y (1971), p.40-41).

Estos hacían en el otoño de 1486 un alto en la guerra de Granada para acercarse a su reino de Galicia⁴¹, al que entraron, siguiendo el Camino de Santiago canónico, por O Cebreiro, en el que pudieron observar el desastroso estado de su cenobio-hospital, priorato dependiente de la abadía francesa de San Gerardo de Aurillac. En la capital de Galicia comprobaron que no se trataba de una excepción: el estado lamentable de los tres cenobios benitos compostelanos —San Paio de Antealtares, San Martiño Pinario y San Pedro de Fóra— los decidió a emprender cuanto antes la reforma de los monasterios gallegos, transmitiendo sus órdenes al por entonces su embajador en Roma, don Íñigo López de Mendoza, conde de Tendilla. Si bien el papa a la sazón, Inocencio VIII, se negaba a conceder licencia general para reformar todos los monasterios de los reinos de doña Isabel, tuvo sin embargo a bien permitirle en uno de ellos: el 11 de diciembre de 1487 emitía la bula *Quanta in Dei ecclesia* en la que encomendaba la reforma de los cenobios del reino de Galicia a los obispos de Ávila, Córdoba, Segovia y León⁴². Con ello, Galicia iba a convertirse en escenario de lo que hoy podría designarse como «proyecto piloto» de la reforma observante de la corona castellana.

La bula fue precedida por otras dos más concretas. La primera, de 27 de agosto de 1487, suprimía los cenobios de Antealtares y San Pedro de Fóra anexionándolos a San Martiño Pinario con la intención de que este rigiese el gran hospital que los monarcas iban a fundar en Santiago. La nueva comunidad de Pinario se comprondría de treinta monjes reformados, sin que se haga referencia en ningún momento a dónde se iba acudir para conseguirlos⁴³. Al día siguiente le tocó el turno a Santa María do Cebreiro, al que Inocencio VIII desvinculó de su matriz de Aurillac para ser reformado⁴⁴. Como la *Quanta in Dei*, en ninguna de las bulas se menciona a los observantes

⁴¹ Sobre el viaje de los Reyes Católicos a Galicia, J. García Oro (1987), p.t. 1, 372.

⁴² El papa encarga la misión a cuatro obispos y no directamente a las congregaciones observantes, por más que en la bula se refiera que en los monasterios haya de introducirse su forma de vida (J. García Oro (1969), p.37 y doc. n.º 4; (1971), p.84-85; G. M. Colombás (1980), p.29; E. Zaragoza i Pascual (1973), p.179).

⁴³ El abaciato de San Martiño lo tenía en encomienda don Diego de Muros, obispo de Ciudad Rodrigo, que mantenía allí, dice la bula, *duos vel tres monachos*; los Reyes, sigue el diploma, *desiderant vt monasterium ipsum restauretur et reformetur ita vt in eo triginta monachi qui in diuinis ibidem deseruiant et curam habeant dicti hospitalis* (en M. Lucas Álvarez (2003), doc. n.º 174).

⁴⁴ La bula es conocida solamente a través de lo transmitido por el licenciado Molina, que dice O Cebreiro fue anexionado a Valladolid (A. López Ferreiro (1883), p.115), lo que cabe dudar a raíz de lo dispuesto para San Martiño Pinario. En 1489 O Cebreiro no parece estar todavía integrado en la familia de San Benito, pues no aparece en las constituciones de ese año (G. M. Colombás y M. M. Gost (1954), p.124-132). La primera noticia segura de su pertenencia a la familia observante data de 1495, cuando es su prior fray Diego de la Plaza (M. B. Vaquero Díaz (2004), docs. n.º 908 y 913).

vallisoletanos para que fuesen a hacerse cargo de los monasterios afectados, por más que pueda intuirse que deberían ser ellos quienes los repoblasen.

Volviendo a Valladolid, la familia de San Benito celebra en 1486 su primer capítulo general fuera de la matriz, concretamente en San Salvador de Oña. Sus actas no se han conservado y se sabe de él porque sus disposiciones fueron revocadas en el capítulo siguiente, celebrado en Valladolid en mayo de 1489⁴⁵. Para entonces era ya prior de la casa fray Juan de San Juan de Luz quien, tal vez alentado desde la corona, toma una serie de decisiones que pretenden terminar con toda veleidad autonomista de las filiales y volver a una sólida gestión centralizada dirigida sin contestación por el prior de la casa madre. En el capítulo de mayo se anularon, como decía, todas las disposiciones tomadas en el anterior de Oña y, por si esto fuera poco para soliviantar los ánimos de las filiales, Valladolid obtuvo en Roma no solo la confirmación de las nuevas ordenanzas, sino también la supresión del título abacial de Oña *porque el miembro no sea más honrado que la cabeza*, la desvinculación de Liébana de la dependencia oniense, sometiéndolo directamente a Valladolid, y, por último, lo que sería tomado como el culmen del orgullo y la soberbia: la restitución a cargo vitalicio del priorato de San Benito. Todas estas disposiciones son objeto de tres bulas firmadas por Inocencio VIII el 19 de marzo de 1490 a petición de fray Juan de San Juan de Luz, de su comunidad de Valladolid y de los Reyes Católicos⁴⁶.

No es de extrañar que estas decisiones, tomadas unilateralmente por la matriz, provocasen la protesta de las filiales, con Oña a la cabeza. Por si fuera poco, la actitud de fray Juan de San Juan no ayudó a calmar los ánimos: cuando los religiosos de Oña y Burgos enviaron a Valladolid a dos monjes como procuradores para protestar por esas medidas, el prior mandó encarcelarlos⁴⁷. Tampoco contribuyó a la paz la decisión vallisoletana de suprimir el priorato de San Isidro de Dueñas para anexionar sus bienes a la matriz, que se tradujo en la detención de su prior en San Benito, de lo que se queja su comunidad a los Reyes en septiembre del 90⁴⁸.

⁴⁵ E. Zaragoza i Pascual (1973), p.179-180.

⁴⁶ Habitualmente datadas en 1489, García M. Colombás considera que su fecha es 1490, más acorde con el desarrollo de los hechos (G. M. Colombás (1955), p.41-43); véase también E. Zaragoza i Pascual (1973), p.194, que mantiene la fecha de 1489.

⁴⁷ G. M. Colombás (1955), p.45.

⁴⁸ Los monjes de Dueñas acusan a fray Juan de San Juan de Luz de pretender convertir su monasterio en simple granja, anexionando los bienes a Valladolid, y dicen que, cuando supo que en San Isidro se sabía, *cabtelosamente y con engaño mandó a llamar al prior del dicho monesterio disiendo que quería convocar todos los priores de la orden para que se diese alguna buena concordia en las cosas siniestramente por ellos impetradas, y diz que el dicho prior, viendo los graves agravios impetrados con falsa relación,*

A pesar de que las disposiciones anteriores nunca se llevarán a efecto abrieron la guerra en la familia observante. Salvo, quizás, Sopetrán y Zamora, las demás filiales se negaron a aceptar lo dispuesto por San Benito y su prior, celebrando los monasterios disidentes capítulos en Frómista y Burgos en 1490 y 1491, al margen de la matriz y nunca aceptados por ella⁴⁹. Cuando en septiembre de 1492 se celebra un nuevo capítulo de la familia en Valladolid acudieron solamente representantes de Zamora, Frómista, Sopetrán, El Bueso y Dueñas. Faltan, pues, las dos filiales más importantes: Burgos y Oña, que se llevó con ella su antiguo priorato de Liébana⁵⁰. A pesar de la pérdida, en septiembre de 1492 San Benito de Valladolid, con su prior a la cabeza, estaba plenamente dispuesto para acometer la empresa que los Reyes Católicos habían dispuesto para él.

En realidad, los tratos entre la corte y fray Juan necesariamente tuvieron que ser anteriores en función de las fechas en que los vallisoletanos aparecen por Galicia. Emitida la *Quanta in Dei ecclesia* a finales del 87, no hay señales de su ejecución antes de enero del 1489, esto es, poco más de un año después. El día 26 de dicho mes los Reyes Católicos comunican a sus oficiales del reino de Galicia que envían a don Alfonso Carrillo de Albornoz, obispo de Catania, como reformador de los monasterios gallegos, ordenándoles que colaboren con él en la tarea⁵¹. Don Alfonso no llega a Galicia hasta el verano, y durante lo que queda del 89 y todo el 90 se limita a informarse de la situación del monacato galaico y tomar alguna medida de importancia menor⁵². En 1491 pasa a la acción y, en septiembre u octubre, se hace con San Xiao de Samos, una de las abadías más antiguas y venerables del reino, que rápidamente entrega a los observantes de Valladolid⁵³. El año de la conquista de Granada lo pasa fray Juan de San Juan de Luz en conversaciones

diciendo que el dicho monesterio no tenía rentas para sustentación de su familia y congregación, no quiso consentir en la ejecución de tales bulas y que él apelaría nuevamente, por lo cual fue detenido en el dicho monesterio de san Benito de Valladolid y no le había querido dejar venir a su monesterio. Y que antes que ellos fuesen sabidores de la prisión del dicho prior, diz que el dicho prior de San Benito envió dos religiosos con un notario a tomar posesión del dicho monesterio e de sus bienes e rentas e poner en ejecución las bulas por él ganadas, e mandó al prior de su priorazgo. Y que ellos, con temor y miedo y conminaciones que por parte del dicho prior de San Benito les fueron fechas no osaron resistir, siendo seducidos dolosamente diciendo que aquello se hacía porque cumplía mucho al bien e provecho de su monesterio... (Archivo General de Simancas, Registro General del Sello, Leg. 1490 09-215).

⁴⁹ Conf. G. M. Colombás (1955), p.47-49, y E. Zaragoza i Pascual (1973), p.194-198.

⁵⁰ G. M. Colombás (1955), p.51-54, y E. Zaragoza i Pascual (1973), p.198.

⁵¹ J. García Oro (1969), p.doc. n.º 325; J. García Oro y M. J. Portela Silva (2004), p.39-40.

⁵² He analizado a labor reformadora de Carrillo de Albornoz en F. J. Pérez Rodríguez (2012).

⁵³ Los vallisoletanos entraron en Samos entre el 24 de octubre de 1491 y el 12 de febrero de 1492, primera fecha ésta en que se documentan allí bajo la presidencia de fray Juan de Estella. Sobre la reforma de Samos, F. J. Pérez Rodríguez (2012), p.119-120.

con los monasterios disidentes, con los Reyes Católicos —que llegan a Valladolid en agosto—, y asegurando su control sobre las casas que le quedan, olvidándose de la supresión de Dueñas y reuniéndolos en un nuevo capítulo general en septiembre en el que no participan representantes de Samos⁵⁴.

Aunque no quede prueba documental, en el 92 se prepararon los dos grandes avances que se consumaron al año siguiente: la integración en la familia observante de Santa María de Montserrat y de San Martiño Pinario. La trascendencia de Montserrat en el principado catalán no es necesario comentarla⁵⁵, mientras que Pinario había sido elegido, como se ha visto, para ser símbolo del poder real en Compostela a través de su gestión del futuro hospital sufragado por la corona en la ciudad⁵⁶. La reforma estaba indudablemente en marcha y, contando con el sostén regio, era ya imparable. La defección de Oña y Burgos quedaba más que compensada con la integración de las dos abadías gallegas y la catalana Montserrat. Por otra parte, la familia de San Benito supera ampliamente las dimensiones de las fronteras anteriores a 1488, rebasando los límites de los reinos de Castilla y León para asomarse tanto al Atlántico como al Mediterráneo.

No obstante, el futuro de la observancia benita no gozará de la misma suerte en Castilla y Aragón. Mientras que Montserrat quedará durante un tiempo como una afiliación aislada en Cataluña, en la corona castellana la difusión de San Benito, a pesar de sus problemas, será continua. Prueba de ello es el periplo gallego de fray Juan de San Juan de Luz en 1494, año en el que se integran en la familia vallisoletana otras dos casas de indudable venerabilidad: Celanova y Sahagún. Ese mismo año un breve de Alejandro VI encargaba directamente a San Benito de la reforma de los monasterios gallegos de su orden⁵⁷.

En enero de 1497, con Burgos y Oña ya vueltos al redil, fray Juan de San Juan de Luz preside un capítulo general en Valladolid en que se acuerda pedir a Roma la constitución de una congregación⁵⁸. Ese mismo año fue elegido como superior de la familia fray Rodrigo de Valencia, que dedicará su gobierno a consolidar la reforma gallega con la innovación de extender

⁵⁴ G. M. Colombás (1955), p.47-54; E. Zaragoza i Pascual (1973), p.197-198.

⁵⁵ G. M. Colombás ha estudiado con detalle el proceso de reforma del santuario catalán en su obra repetidamente citada (G. M. Colombás (1955).

⁵⁶ Aunque es posible que los vallisoletanos hayan entrado en Pinario en 1492, me parece bastante más probable que lo hayan hecho al año siguiente (*conf.* F. J. Pérez Rodríguez (2012), p.122-123).

⁵⁷ E. Zaragoza i Pascual (1973), p.210-212.

⁵⁸ E. Zaragoza i Pascual (1973), p.183, 206, 208.

la observancia a las casas femeninas, descuidadas por Valladolid hasta el momento. Su muerte repentina en Santiago en 1499 dio pie a que se hablase de asesinato, aunque su fallecimiento no impidió que la reforma continuase. Será su sucesor, fray Pedro de Nájera, quien se convierta en el primer abad de una verdadera congregación, que elaboró sus primeras constituciones en el capítulo general mantenido en Valladolid en 1500⁵⁹.

4. La teoría: las normas vallisoletanas sobre los viajes

No voy a detallar la expansión observante posterior a 1497, que tiene especial trascendencia en Galicia pero que se extiende también de forma decidida por el resto de la corona castellana, pues es hora de centrarse en los viajes de los monjes *prietos* de San Benito. El voto especial de clausura exigido por Juan I a los monjes de su fundación impedía de forma evidente cualquier viaje de los encerrados en el alcázar de Valladolid. Es más, la estricta interpretación que se hizo de todas las normas en la fortaleza parece haber entendido que los monjes ni siquiera podrían gozar de las excepciones establecidas para romperla en la regla de Santa Clara⁶⁰. Para que les fueran reconocidas habría viajado hasta Aviñón fray Antonio de Ceínos, obteniéndolas de viva voz del papa en 1395⁶¹, aunque la primera dispensa del voto de clausura por escrito no llega hasta 1428 para los casos ya vistos.

Desde esa fecha, así como en las ordenanzas dadas a Calabazanos y Burgos, entre otros documentos, se asume la realización de viajes, evidentes en la detallada regulación de las visitas. Sin embargo, en la normativa inicial de la familia observante no se encuentra ordenanza alguna sobre los viajes hasta el capítulo general de 1489, que le dedica el capítulo séptimo⁶²:

Otrossy, ordenamos que los monges que ovieren de ir de camino para alguna necesidad vayan dos con sus mantos honestos fechos para esto, salvo sy algund monge fuere mudado de una casa a otra, que entonces pueda yr con una persona honesta o familiar.

Es muy probable que esta fuese la costumbre habitual de los observantes benitos desde el momento en que se permitieron abandonar los muros del alcázar vallisoletano. En esencia, la ordenanza anterior es recogida en el capítulo 24 de las constituciones dadas en 1500 para la recién creada

⁵⁹ E. Zaragoza i Pascual (1976), p.43-55.

⁶⁰ G. M. Colombás y M. M. Gost (1954), p.92-93.

⁶¹ E. Zaragoza i Pascual (1973), p.37.

⁶² G. M. Colombás y M. M. Gost (1954), p.129.

congregación⁶³, más prolija en la descripción de atavíos y complementos que pueden llevar los monjes que anden por los caminos⁶⁴. En ella se advierte que solo excepcionalmente pueda viajar un monje en solitario, *porque según es escripto*, «*guay del solo, porque si cayere no habrá quien le levante*», y deben ser dos los monjes de cada filial que acudan a capítulo general —el superior de la casa y un representante del convento— que pueden ir acompañados de dos servidores y hasta tres caballerías, una para cada uno de los religiosos y la tercera *para traer sus provisiones para el camino*⁶⁵. Por supuesto, los viajes siguen siendo desaconsejados y han de realizarse exclusivamente cuando sea necesario, siempre con licencia no solo del superior de la casa sino también de sus ancianos y para los casos en que existe dispensa apostólica, todo en virtud de la clausura, siempre definitiva de los monjes de la congregación:

*Non empero piense alguno que por esta forma de caminar que aquí habemos establecido sea dada lizençia para salir del monasterio contra el voto de la ynclusión que hacemos, salvo en los casos que por bulas apostólicas nos son permitidos así como para yr a capítulo general, o visitar, o por causa de guerra e de pestilencia, y para yr a la corte romana, o para tomar órdenes, o para mudarse los monges de un monasterio a otro, y asimismo para salir a visitar los perlados, por sí o por otros monges, los vasallos e yglesias, monasterios y granjas a ellos subiectas una vez en el año y no más, salvo en caso de neccessidad con consentimiento de los ançianos, y asimismo quando ocurriese algún tal negoçio que sin mucho daño del monasterio nin pudiese verisimiliter ser explicado por personas seculares; en lo qual siempre se debe tener mucha moderación y escusar las salidas tanto quanto fuere posible, pues de allende de la obligación del dicho voto de ynclusión sabemos que el monje fuera del monasterio es así como el pez fuera del agua, que no puede mucho tiempo vivir*⁶⁶.

⁶³ Titulado *Como los monges han de caminar en los casos que nos es permitido salir fuera*, en E. Zaragoza i Pascual (1976), p.400-401.

⁶⁴ *Los monges que van de camino lleven mantos de buriel cerrados por delante con sus corchetes, y sean con alas tan largas como los mantos. Las falsas riendas de las mulas sean de cuero negro e sin petral; los estribos de fierro que sean honestos; las sillas con caparazones de pardillo grosero que cubran las medias ancas. Pero en los lugares donde obieren de negoçiar anden con cogullas. Y quanto a esto todos sean conformes, así los de Montserrat como los de Castilla.*

⁶⁵ En el capítulo 5, titulado *Que de tres en tres años se celebre capítulo general: ... Y ningún prelado traiga consigo salvo al procurador de su convento y dos servidores a pie, donados o seglares, y, si quisiere, una bestia para traer sus provisiones para el camino, de manera que no pasen de cuatro o cinco personas y de tres bestias ...* (E. Zaragoza i Pascual (1976), p.377).

⁶⁶ E. Zaragoza i Pascual (1976), p.400-401.

5. La práctica: los observantes por los caminos

Siendo el voto de clausura marca definitiva de la casa, no es de extrañar el recelo que despertaba su ruptura, que explica la ya comentada oposición de parte de la comunidad a la difusión de sus costumbres o, mejor dicho, a la constitución de una familia monástica, que necesariamente implicaba echar a los caminos a muchos monjes *prietos*, por más que fuesen discretamente vestidos, no se entretuviesen en el itinerario y tuviesen causa más que razonable para emprender el viaje. Incluso sin erigirse en congregación ciertos desplazamientos eran inevitables, razón por la cual habría marchado a Aviñón, a impetrar la dispensa, el propio fray Antonio de Ceínos, acompañado en el viaje por el que sería su sucesor, fray Alfonso de Madrigal.

Ya por entonces, en 1395, los *prietos* viajan en pareja, tal y como se establece en 1489, año en el que fray García de Cisneros marchaba a Roma para impetrar varias gracias del pontífice para su comunidad. En 1492 estaba de nuevo en la Ciudad Eterna, conociéndose en esta ocasión quién era su compañero, fray Juan de Tudela; de vuelta a Valladolid, al pasar por Barcelona la pareja fue desviada por los Reyes Católicos para que se hiciese cargo de Montserrat, del que fray García llegará a ser poco después primer abad observante⁶⁷.

La explosión que supuso la asunción de la reforma benedictina en los reinos castellanos a partir de 1488 va a multiplicar los viajes de los vallisoletanos y, en especial, de su prior, como puede ilustrar la actividad de fray Juan de San Juan de Luz en 1494. Consolidada la reforma de Montserrat y con observantes en San Martiño Pinario el año anterior, el prior vascofrancés dedicará la segunda mitad del 94 a la reforma de los monasterios benedictinos de Galicia, que le es encomendada directamente por el papa en marzo⁶⁸ y apoyada por los Reyes Católicos, con órdenes a sus oficiales, en abril⁶⁹. Fray Juan de San Juan está camino del noroeste en julio y reside en Compostela el 22 de agosto, cuando, desde Pinario, ordena a don Carlos Enríquez de Cisneros, lugarteniente del gobernador de Galicia, que tome posesión de Celanova y aprese a su abad, don Lopo Gómez de Ribadal, por rebelde y contumaz⁷⁰.

⁶⁷ Sobre los viajes romanos de fray García, G. M. Colombás (1955), p.39-41 y 80-84.

⁶⁸ Por breve del día 26, que encarga la de los cistercienses a la Congregación de Castilla (J. García Oro (1969): doc. n.º 15)

⁶⁹ Órdenes de 18 y 26 de abril (J. García Oro (1969): docs. n.º 341 y 342).

⁷⁰ E. Zaragoza i Pascual (1999), p.87 (doc. n.º 4). Que fray Juan estaba en Santiago se deduce de que la misiva a Enríquez de Cisneros la llevó un *criado del monesterio de San Martín de Fuera*.

La petición de auxilio a la autoridad civil da a entender que, como Oña en su momento, Celanova fue tomada por las armas o, al menos, se pensó que eran necesarias para obligar a su convento a entregarlo a los reformadores. Anexionado el cenobio de san Rosendo, desde él partía a mediados de octubre el prior de Valladolid para hacer una visita celérica a la mayor parte de los monasterios benedictinos del reino gallego. Fuera de él quedan solamente los del área compostelana —que fray Juan visitaría desde Santiago en el verano pasado— y los que ya estaban en poder de Valladolid: Samos, O Cebreiro, Chantada y Soandres. Este periplo galaico de fray Juan es bien conocido gracias a Zaragoza i Pascual, quien ha publicado las actas de posesión de cada uno de los monasterios visitados por el prior de Valladolid. Esta era la finalidad del prior: dejar constancia documental y válida ante los tribunales de que, en función de bulas pontificias y órdenes reales de reforma, todas esas casas pertenecían a San Benito de Valladolid, cuando menos de derecho, por más teórico que fuese su dominio.

Por supuesto, este tipo de viaje está lejos de aparecer reglado en las normas o costumbres de la observancia en función de su excepcionalidad. Aún así, fray Juan de San Juan de Luz las guarda en lo que puede, pues lo acompaña un fraile observante, aunque también el prior del recién incorporado Celanova, fray Álvaro Salgado, varios criados y unos cuatro o cinco escuderos, como mínimo, dirigidos por el alguacil Francisco de Montalbo⁷².

Con la toma de posesión de Santa Comba de Naves el día 3 de diciembre, fray Juan de Luz abandona Galicia para volver a la meseta y añadir otro florón a su observancia: Sahagún, que le es entregado días después y donde insituyó como presidente de la comunidad observante a su compañero de parte del periplo gallego, fray Juan de Soria⁷³.

Otro vallisoletano buen conocedor de la geografía gallega fue fray Rodrigo de Valencia, sucesor de fray Juan de San Juan de Luz en la cátedra prioral de San Benito. Fray Rodrigo completará la reforma de su antecesor

⁷¹ E. Zaragoza i Pascual (1999), p.77-78 y doc. n.º 4.

⁷² El observante es fray Juan de Soria, que aparece como testigo entre el 18 de octubre y el 2 de noviembre, hasta Vilanova de Lourenzá; entre este día y el 6 de noviembre no vuelve a mencionarse a ningún observante, apareciendo entonces en Cins fray Diego de la Plaza, que acompaña a su prior hasta Pontevedra, adonde llegan el 15 de noviembre, reapareciendo fray Juan de Soria en Naves el 3 de diciembre. Fray Álvaro Salgado figura como testigo en la mayor parte de las tomas de posesión, mientras que Gregorio de Maxide, vecino de Celanova, que lo hace en varias, debe ser criado de los frailes. Los escuderos que testifican más regularmente, en octubre y noviembre, son, aparte de Montalbo, Gregorio de Seixomil, Rodrigo Mosqueira y Francisco de Ourantes, que conforman el número mínimo de cuatro que sirven como escolta militar a fray Juan de San Juan.

⁷³ E. Zaragoza i Pascual (1973), p.183, 208.

y de los observantes destinados en Galicia en los años previos. Conociendo estas experiencias, antes de encaminarse al noroeste se proveyó de las cartas pertinentes para que los oficiales regios en Galicia lo ayudasen en lo necesario, que viene a querer decir le proveyesen de gentes de armas para acabar con la oposición que se pudiese encontrar⁷⁴. Fray Rodrigo llegó a Santiago en julio de 1498 y convocó a capítulo general en San Martiño Pinario a todos los abades y priores de los monasterios benedictinos gallegos⁷⁵ para, a continuación, iniciar una serie de pleitos que tenían por fin deponer a los superiores y superiores de los cenobios que se negasen a aceptar la reforma y, con ella, su autoridad. Valencia se preocupó, además, de las monjas de su orden, para las cuales decidió levantar una nueva casa en Santiago de Compostela que albergase a todas las religiosas dispersas por los monasterios rurales gallegos, obligando a sus monjes de Pinario que cediesen para ello los antiguos edificios de San Paio de Antealtares⁷⁶.

En febrero de 1499 fray Rodrigo de Valencia empieza una gira por el sur de Galicia destinada a visitar y reducir a la observancia los monasterios que se resisten a su autoridad, tanto masculinos como femeninos. Al llegar a ellos, el mismo prior toma declaraciones a testigos para comprobar la escasa o nula guarda de la regla por abades, abadesas, priores, monjas y monjes de los lugares a los que llega. Como fray Juan de San Juan, fray Rodrigo viaja acompañado de al menos otro fraile observante y, también, con gente armada, encabezada por Diego Velón, merino de Samos. Pero, a diferencia de su antecesor, que no parece haber tenido que tomar las armas en ningún momento, el de Valencia no tendrá tal suerte. Las razones son evidentes puesto que lo que en 1499 pretende el prior de Valladolid no es solamente una toma de posesión legal de la casa, sino hacerse plenamente con ella y, también, procesar a sus habitantes para que respondan de su vida pasada por no vivirla de acuerdo a la regla y, de hallárseles culpables, desposeerlos de los títulos que tuviesen y enviarlos a aprender las normas observantes en algún monasterio que las siga.

La actividad de fray Rodrigo de Valencia, antes, durante y después de este viaje de 1499, provocó todo un terremoto en los monjes y monjas que todavía vivían más o menos tranquilos en sus casas. Sobre ellos y ellas,

⁷⁴ J. García Oro (1969): doc. nº 361, y E. Zaragoza i Pascual (1973), p.223, y (1998): doc. nº 3.

⁷⁵ *...que después que se hizo capítulo general en la çibdad de Santiago de todos los abades y priores de la dicha horden ...* (E. Zaragoza i Pascual (2000), p.443 (doc. nº 10).

⁷⁶ Sobre el Antealtares femenino y observante, G. M. Colombás (1980).

en especial a quienes tenían cargos, cayeron sucesivamente requerimientos, condenas, sentencias de excomunión y órdenes de captura y prisión que los lanzaron por los caminos y montes de Galicia o a refugios y escondites provistos por sus familias, en buena parte nobles, que no siempre fueron suficientes para escapar de las disposiciones del prior de Valladolid. En realidad, fray Rodrigo simplemente generalizó a todo el reino las medidas tomadas puntualmente por fray Juan de San Juan de Luz, que había hecho exactamente lo mismo en Celanova, acusándosele prácticamente de haber causado la muerte de su abad⁷⁷.

No es, pues, de extrañar, la oposición que se encontró, por ejemplo, fray Rodrigo al llegar, con su comitiva, ante Santa Comba de Naves el 8 de marzo de 1499: *encastillado*, cerrado en banda a permitir la entrada al visitador y su séquito, del que formaban parte el presidente de Celanova, fray Diego de la Plaza, el compostelano arcediano de Reina y el ya mencionado Diego Velón, merino de Samos y capitán de la escolta armada. Fue Velón quien conminó, a gritos, que abriesen las puertas al prior de Valladolid y reformador, a lo que el prior de Santa Comba, fray Ares de Santa María, contestó, también a gritos, que se negaba a hacerlo porque *le avían dicho que le querían prender y tomar el dicho monesterio porque el dicho prior de San Benito era su enemigo capital*, permitiendo la entrada en la casa de los religiosos pero sin la escolta. Fray Rodrigo volvió grupas hacia Ourense, a cuyo concejo solicitará, sin éxito, que le ceda suficientes hombres de armas para hacerse con el monasterio⁷⁸.

El prior recurrió entonces a los oficiales reales, que se presentaron ante él en Ourense en la persona del alcalde mayor Alfonso Maldonado el 8 de abril. Unos días después, fray Rodrigo le informaba de que tenía que reformar varios *monasterios del dicho reyno, los cuales le avían hecho entender que estaban con mucha gente encastillados*, exigiendo a Maldonado que lo acompañe *en persona para los desencastillar y hazer llanos y le dar favor y ayuda*⁷⁹. La llegada de las tropas reales provocó la huida del prior y monjes

⁷⁷ Así lo contaba el canónigo auriense Esteban Fernández de Camporramiro cuando reclamaba para sí el abaciato de San Salvador de Chantada, defendiendo por qué su último abad *se ausentó del dicho su monasterio con temor que no le hiziesen como hizieron al abbad de Çelanova, que prendieron e lo levaron a Sant Benito de Valladolid, adondo murió en prisión, e a otros muchos hizieron lo mismo por adquirir así los monasterios como han hecho* (E. Zaragoza i Pascual (1998), p.812 (doc. nº 1).

⁷⁸ Sobre estos sucesos, E. Duro Peña (1968), p.161-163.

⁷⁹ La transcripción —parcial— en E. Duro Peña (1967), p.35, que fecha la acción el día 8. Sin embargo, G. M. Colombás (1980), p.35, distingue entre la presentación de documentos al alcalde mayor el día 8 y la el requerimiento para que lo acompañe en su gira de visita el día 13.

de Santa Comba de Naves, que quedó franco para el prior de San Benito el día 16. Aún con el apoyo militar que le prestó el alcalde, fray Rodrigo tuvo que renunciar a la entrada en otros cenobios, como le ocurrió en el femenino San Salvador de Sobrado de Trives, ante el que se dio la vuelta el 28 de abril *por no serle tuta ni segura la estada de su persona en dicho monesterio ni de los que con se (sic) venían ... a causa de mucha gente armada que en dicho monesterio estaba en favor de la abbadessa*⁸⁰.

En fin, este viaje de fray Rodrigo de Valencia por el sur del reino gallego no estuvo libre de sobresaltos y de unas condiciones poco deseables o adecuadas para un monje observante con voto especial de clausura. Su empeño en hacer efectiva la reforma que se le había encargado le costó la vida cuando, probablemente, emprendía un viaje por el norte galaico que tendría intenciones parecidas al acometido en el sur: el 8 de agosto él y alguno de sus compañeros enfermaban en Neda, al fondo de la ría de Ferrol, volviéndose rápidamente a Santiago, donde falleció poco después. Muy probablemente por entonces se habló ya de envenenamiento, rumor que recogen los cronistas posteriores de la congregación observante⁸¹.

6. Conclusión

En este rápido recorrido por la historia de la constitución de la familia observante de San Benito de Valladolid ha podido comprobarse como los viajes de sus monjes fueron absolutamente necesarios para su desarrollo. A pesar del voto especial de clausura que los distinguió del resto de los seguidores de la venerable regla de san Benito, los vallisoletanos tuvieron que aceptar la posibilidad de la dispensa en ciertas ocasiones. La voluntad, tímida al principio, de difundir su ejemplo y de constituir una familia monástica va a multiplicar la necesidad de los monjes prietos de Valladolid de lanzarse a los caminos, especialmente una vez que se pongan al servicio de la Corona para llevar a cabo el programa de reforma monástica deseado por los Reyes Católicos.

La evidente, por necesaria, ruptura del voto de clausura que conllevaba la constitución de una congregación produjo un lógico enfrentamiento en el convento de monjes, muchos de los cuales verían en la multiplicación

⁸⁰ G. M. Colombás (1980), p.35; E. Duro Peña (1967), p.35.

⁸¹ *Murió en San Martín de Santiago ayudado, como se puede presumir por no haver muerto solo sino también los compañeros, año de 1499* (E. Zaragoza i Pascual (1973), p.234).

de los viajes una traición al espíritu con que su casa había sido fundada. Una postura que, además, se vería en buena parte reforzada ante las vicisitudes poco edificantes que tuvieron lugar en el proceso de ampliación de la familia, pues una cosa es aceptar los desplazamientos de visitantes o el envío de monjes de una casa a otra y otra, muy distinta, que esos monjes tuviesen que ir acompañados de gente armada para, literalmente, conquistar el monasterio que va a unirse, evidentemente a disgusto, a la congregación, como ocurrió tempranamente en Oña y como va a repetirse en Galicia y, también, en Castilla partir de 1488.

El empeño de los Reyes Católicos y, sobre todo, la opinión de varios miembros de la comunidad conducirá a la victoria del partido que abogaba por extender las costumbres de Valladolid al resto de monasterios de, al menos, Castilla y León, que fraguará en la constitución en congregación en 1500.

Por otra parte, esta contradicción entre clausura y salida al exterior no es privativa de San Benito de Valladolid: recuérdese el caso, mucho más conocido, de santa Teresa de Jesús, reformadora tan incansable como fray Juan de San Juan de Luz o fray Rodrigo de Valencia, que difundió también su clausura, precisamente, a base de romperla, rodando continuamente por los caminos de Castilla, como ella misma cuenta en su *Libro de las fundaciones*.

Bibliografía

- Azcona, T. de, *Isabel la Católica. Vida y reinado*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2002.
- Colombás, G.M., *Un reformador benedictino en tiempo de los Reyes Católicos: García Jiménez de Cisneros, abad de Montserrat*, Abadía de Montserrat [*Scripta et documenta*, nº 5], Montserrat, 1955.
- Colombás, G.M., *Las señoras de San Payo. Historia de las Monjas Benedictinas de San Pelayo de Antealtares*, Santiago de Compostela, Caja de Ahorros de Galicia, Santiago de Compostela, 1980.
- Colombás, G.M., y Gost, M.M., *Estudios sobre el primer siglo de San Benito de Valladolid*, Abadía de Montserrat [*Scripta et documenta*, nº 3], Montserrat, 1954.
- Diago Hernando, M., «El intervencionismo nobiliario en los monasterios riojanos durante la baja edad media. Encomiendas y usurpaciones», *Hispania*, 52/3, 1992, pp. 811-861.

- Diago Hernando, M., «La tutela nobiliaria sobre los monasterios benedictinos castellanos en la baja Edad Media: relaciones entre los Velasco y el monasterio de san Salvador de Oña», *Hispania Sacra*, 56, 2004, pp. 69-102.
- Duro Peña, E., «El monasterio de San Salvador de Sobrado de Trives», *Archivos Leoneses*, 21, 1967, pp. 7-86.
- Duro Peña, E., «El monasterio de Santa Comba de Naves», *Anuario de Estudios Medievales*, 5, 1968, pp. 137-179.
- García Oro, J., *La reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos*, Instituto «Isabel la Católica» de Historia Eclesiástica, Valladolid, 1969.
- García Oro, J., *Galicia en los siglos XIV y XV*, 2 tomos, Fundación Pedro Barrié de la Maza, A Coruña, 1987.
- García Oro, J. y Portela Silva, M.J., *Los monasterios de la Corona de Castilla en el reinado de los Reyes Católicos, 1475-1517. Las Congregaciones de la Observancia*, El Eco Franciscano, Santiago de Compostela, 2004.
- García-Villoslada, R. (dir.), *Historia de la Iglesia en España. II. La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV*, Biblioteca de Autores Cristianos, 2. Tomos, Madrid, 1979.
- López Ferreiro, A., *Galicia en el último tercio del siglo XV*, 3ª ed. (1968), Faro de Vigo, Vigo, 1883.
- Lucas Álvarez, M., *El monasterio de San Martiño Pinario de Santiago de Compostela en la Edad Media*, Seminario de Estudios Galegos-Edicións do Castro, Sada, 2003.
- Olivera Serrano, C., «Devociones regias y proyectos políticos: los comienzos del monasterio de San Benito el Real de Valladolid», *Anuario de Estudios Medievales*, 43/2, 2013, pp. 799-832.
- Pacaut, M., *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*, Nathan/sejer, París, 2004.
- Pérez Rodríguez, F.J., «Los inicios de la reforma observante en el reino de Galicia: la obra de don Alfonso Carrillo de Albornoz, obispo de Catania, entre 1487 y 1494», en *Rudesindus. Miscelánea de arte e cultura*, 8, 2012, pp. 115-133.
- Reglero de la Fuente, C.M., *El monasterio de San Isidro de Dueñas en la Edad Media. Un priorato cluniacense hispano (911-1478). Estudio y colección documental*, Centro de Estudios e Investigación 'San Isidro'-Caja España de Inversiones-Archivo Histórico Diocesano [Colección «Fuentes y Estudios de Historia Leonesa», nº 106], León, 2005.

- Rucquoi, A., *Valladolid en la Edad Media*, Junta de Castilla y León. 2 vols, Valladolid, 1987.
- Suárez Fernández, L., *Historia del reinado de Juan I de Castilla*, 2 tomos, Universidad Autónoma, Madrid, 1982
- Valdeón Baroque, J., «Juan I y la fundación de San Benito de Valladolid», en Rivera, J. (coord.), *Monasterio de San Benito el Real de Valladolid. VI centenario: 1390-1990*, Ámbito, Valladolid, 1990, pp. 17-28.
- Vaquero Díaz, M.B., *Colección diplomática do mosteiro de San Salvador de Celanova (ss. XIII-XV)*, 4 tomos, Concello de Celanova-Universidade de Vigo, Vigo, 2004.
- Zaragoza i Pascual, E., *Los Generales de la Congregación de San Benito de Valladolid. I. Los priores (1390-1499)*, 2 vols., Santo Domingo de Silos, 1973.
- Zaragoza i Pascual, E., *Los Generales de la Congregación de San Benito de Valladolid. II. Los abades (1499-1568)*, Santo Domingo de Silos, 1976.
- Zaragoza i Pascual, E., «Documentos inéditos sobre la Reforma de los monasterios benedictinos gallegos (1493-1499)», *Estudios Mindonienses*, 14, 1998, pp. 807-844.
- Zaragoza i Pascual, E., «Documentos inéditos sobre la Reforma de los monasterios benedictinos gallegos (1493-1513)», *Compostellanum*, 44, 1999, pp. 77-103.
- Zaragoza i Pascual, E., «Proceso de reforma contra el abad de Samos y Monforte (1498-1499)», *Estudios Mindonienses*, 16, 2000, pp.421-465.

São Tiago: um viajante do Antigo para o Novo Mundo

Adailson José Rui

UNIFAL-MG

O homem medieval é o *homo viator*¹. Sua vida é um caminho percorrido em busca da perfeição, da salvação. A viagem que realiza na vida terrena, efêmera, visa a sua realização plena na vida celeste, eterna. Assim, a vida é uma viagem marcada pelo sofrimento, pela purgação, e isso é especialmente relevante para o santo que é, de acordo com André Vauchez, «acima de tudo um morto ilustre cuja história não se conhece exatamente, mas de quem se sabe que, em vida sofreu perseguições e tormentos por amor a Deus»². É nesse sentido que as fontes apresentam a viagem do apóstolo Tiago por uma vida terrena cujo ponto de inflexão se encontra na sua passagem pela Península Ibérica. Caminhos simbólicos, caminhos imaginários, caminhos físicos. São essas facetas da viagem medieval que a história do culto a São Tiago e da peregrinação a Compostela na Idade Média bem como o culto a ele prestado na América nos permite visitar.

As viagens simbólicas são aquelas que marcam a existência do *homo viator* e que o conduz a eternidade. As viagens imaginárias são aquelas construídas pela imaginação do homem medieval, como as que o apóstolo Tiago teria feito a Península Ibérica. Estas viagens pertencem a um processo criador que recria, reinterpreta e transforma histórias originais, dando-lhes novo sentido ou novas traduções. As viagens físicas, por fim, se referem aquelas em que o homem se desloca de um lugar a outro. Contudo, na Idade Média, estas últimas se apresentam frequentemente associadas às duas primeiras, sobretudo quando se trata das viagens aos lugares santos, as peregrinações.

Apresentaremos, na sequência, uma discussão sobre a complexa viagem que dá origem e explica o culto a São Tiago primeiramente na Espanha

¹ F. López Alsina, (1991).

² A. Vauchez, (1989), p. 223

e posteriormente na América. Iniciaremos com a missão apostólica de Tiago na *Hispânia*, seu retorno à Jerusalém onde sofreu martírio e a morte, e o traslado do seu corpo de Jerusalém a Galiza. Em seguida, abordaremos o encontro do sepulcro do Apóstolo. Depois, focaremos as viagens imaginárias que São Tiago realiza entre o «além» e o «mundo terreno», como patrono dos cristãos, de maneira especial dos castelhanos, tanto na luta contra os muçulmanos nas batalhas da Reconquista como, posteriormente nos confrontos com os nativos das terras encontradas além Atlântico.

1. Viagens imaginárias e simbólicas do apóstolo Tiago pela Hispânia

As primeiras narrativas que tratam sobre as viagens de Tiago à Hispânia tanto em vida, como missionário, como após a morte, como santo patrono, são o martirológio de Usuardo, monge do monastério de Saint-Germain-des-Prés de Paris, composto antes do ano 867, e uma Carta destinada aos reis dos principais reinos germânicos, cuja escrita supõe-se ter sido elaborada entre os séculos IX e XI³. Ambas as narrativas fazem uma nova tradução dos acontecimentos dos tempos de Jesus Cristo e de seus apóstolos, tornando viável a criação de um vínculo entre a história de Tiago e a história da Hispânia cristã. Essas construções imaginativas deslocam os acontecimentos e forjam novas possibilidades aparentemente reais ou verossímeis da história.

O martirológio do monge Usuardo é um testemunho tanto da devoção dos peninsulares ao apóstolo como do imaginário que encontrava o seu ponto departida na presença do seu corpo na Espanha. Nesse documento, no espaço reservado ao dia 25 de julho, dia em que comemora se o martírio de São Tiago, Usuardo anota as seguintes observações: «os santos ossos de São Tiago, levados à Espanha desde Jerusalém e depositados na região extrema, de frente para o mar britânico, são objetos de uma célebre veneração por parte daquela população»⁴. Na sua obra, o monge Usuardo apresenta Tiago como evangelizador, e relata que o Apóstolo teria realizado uma viagem para as terras da Hispânia para cumprir sua missão. O texto de Usuardo

³ Não se sabe ao certo quem foi o autor desta carta. Conforme nota da edição de 1992 do *Liber Sancti Iacobi*, para López Ferreiro, poderia ter sido o Papa Leão III (795 - 816). P. Fita e Fernandez Guerra tendem a aceitar Leão IX (1049-1054) ou Leão VIII (963-65) como prováveis autores *Liber Sancti Iacobi 'Codex Calixtinus'*. A. Moralejo et. Al. (org.) Reedición X. Carro Otero, Xunta de Galicia, Pontevedra, 1992, p. 383. A esse mesmo respeito, Emma Falque Rey, em notas à *Historia Compostelana*, indica a obra de Fernando López Alsina, *La Ciudad de Santiago*, na qual, p. 121 a 126 e 187 a 189, o autor atribui a essa carta a categoria de «Pseudo epistola» elaborada por Leão, Patriarca de Jerusalém. E. Falque Rey (1994), p. 68.

⁴ F. López Alsina, (1991). E. Mitre Fernández, (1982), p. 178.

contribuía para afirmar a antiguidade da evangelização da Espanha e para explicar as origens do cristianismo naquele território. Além disso, ao afirmar que o corpo de Tiago repousava em terras da Galiza, o monge contribuía também para valorizar a Igreja e a monarquia do reino de Astúrias, que passava a contar com uma valiosa relíquia.

A Carta destinada aos reis dos principais reinos germânicos, por sua vez, não faz nenhuma menção às viagens de Tiago como apóstolo pelas terras ibéricas –como faz o autor do martirologio, o monge Usuardo. Seu autor afirma que, após a morte de Jesus Cristo, o Apóstolo continuou sua pregação entre os judeus, sendo preso em Jerusalém e condenado à morte por Herodes. Conforme a carta:

En el curso del undécimo año desde la misma Pasión de Cristo, en el tempo de los ázimos, el bienaventurado apostol Santiago, tras visitar las sinagogas de los judios, fué preso en Jerusalém por el pontífice Abiatar, y condenado a muerte, junto con su discípulo Josias, por orden de Herodes⁵.

O autor prossegue apresentando, de maneira breve, o martírio sofrido pelo apóstolo para em seguida apresentar a descrição do traslado do corpo de Jerusalém à Galiza. E assim explica:

Por temor a los judios fué recogido durante la noche el cuerpo del bienaventurado apóstol Santiago por sus discípulos, que, guiados por un Angel del Señor, llegaron a Jafa, junto a la orilla del mar. Y como allí dudasen a su vez acerca de lo que debían hacer, de pronto apareció, por desígnio de dios, una nave preparada. Y con gran alegría suben a ella llevando al discípulo de nuestro Redentor, e hinchadas las velas por ventos favorables, navegando con gran tranquilidad sobre las ondas del mar, llegaron al puerto de Iria, alabando la clemência de nuestro Salvador⁶.

A Carta busca apresentar uma explicação plausível para a presença das relíquias de Tiago na Península Ibérica. Foi pela vontade de Deus que os discípulos de São Tiago foram conduzidos à Galiza. O autor da Carta realiza um deslocamento da história, fornecendo uma nova interpretação da mesma, cuja verossimilhança seria reforçada nos escritos posteriores.

Uma das narrativas mais detalhadas da viagem imaginária do corpo de Tiago à Galiza encontra-se no *Liber Sancti Iacobi*, obra escrita por volta

⁵ Liber Sancti Iacobi, (1992), p. 393.

⁶ Liber Sancti Iacobi, (1992), p. 393

de 1160, em Cluny⁷. A história contada no *Liber* recolhe e amplia narrativas anteriores, dialogando com uma tradição que encontrava na viagem imaginária do Apóstolo morto à Galiza uma explicação plausível para o seu culto na Hispânia do Medievo. No *Liber Sancti Iacobi* é relatado que, após a ressurreição de Jesus Cristo, os apóstolos se dividiram e saíram com a missão de evangelizar o mundo. Tiago foi para a Espanha, onde, com muitas dificuldades, fez nove discípulos, voltando depois a Jerusalém com sete deles. Temos aqui a *diáspora apostólica* e o início de uma viagem que levaria Tiago à santidade. Em Jerusalém, Tiago foi julgado e condenado por Herodes Agripa e, como consequência, foi degolado. Mais uma viagem imaginária e simbólica do Apóstolo, afinal, não era a morte uma viagem da alma? A morte era, na Idade Média, um rito de passagem, uma mudança para um estágio superior⁸. E o homem medieval sabia quando o momento dessa passagem se aproximava, ele pressentia a morte muitas vezes anunciada em sonhos e visões. A morte era um momento social importante, sua cerimônia marcava um momento especial do convívio social. Os vivos assistiam e acompanhavam a passagem do moribundo para o Além. E assim fizeram os discípulos de Tiago o acompanharem até o local do sepultamento.

De acordo com o *Liber Sancti Iacobi*, à noite, após o martírio do Apóstolo, seus discípulos, que também estavam em Jerusalém, colocaram-no em um barco que milagrosamente navegou durante seis dias até chegar ao noroeste da Península Ibérica. No porto, o corpo de Tiago se elevou, cercado de luzes, e se dirigiu para o lugar onde deveria ser sepultado. Viagem imaginária e simbólica, no sentido dado por José Ángel García de Cortázar, «da viagem como signo de provisionalidad, de desarraigo de la tierra, de disponibilidad para el cielo»⁹. Nesse sentido, podemos inferir que essa viagem representa a passagem de Tiago da vida terrena para a vida eterna, e é significativo que de acordo com o *Liber* o barco tenha levado seis dias para realizar o seu percurso milagroso. Seis foram os dias da criação e seis foram os dias da passagem de Tiago do mundo terreno para o Além, numa viagem que se encerra quando o corpo do Apóstolo é sepultado nas terras da Galiza.

⁷ O *Liber Sancti Iacobi* foi elaborado por volta de 1160 em Cluny ou em uma abadia a ela vinculada. Aimerico Picaud é apontado como sendo o autor. No entanto, a autoria oficial foi atribuída ao Papa Calixto II (1119-1124). Sobre essa obra, Cf. M.C. Diaz y Diaz, (1988). Cf. K. Herbers, (1984). M. González Jimenez, (2003), pp.151-170.

⁸ Sobre a morte e o Além na Idade Média ver: P. Ariès, (1977). P. Ariès, (1990). G. Duby e P. Ariès (Dir.), (1990), pp. 46-95. G. Duby, (1997). M. Lauwers, (2002), pp. 243-261. J. Le Goff, (2002), pp.21-34.

⁹ M.A. García de Cortázar, (1993), p.11.

Continuando a narrativa, o *Liber Sancti Iacobi* informa que conduzidos por um anjo, os discípulos do Apóstolo encontraram o corpo dele nos domínios de uma senhora pagã chamada Luparia. Essa senhora, antes de permitir que o sepultassem em suas terras, mandou que os discípulos pedissem a autorização ao rei Dugio. O rei, por sua vez, sabendo que se tratava de cristãos, perseguiu-os até uma ponte que, milagrosamente, caiu justamente no momento em que os soldados régios a atravessavam. O rei interpretou esse fato como uma manifestação divina, mediante a qual, juntamente como o seu reino, converteu-se ao cristianismo. Após esse episódio, os discípulos voltaram a Lupária e ela os mandou buscar alguns touros para ajudá-los na construção da sepultura. No caminho até o local onde estavam os touros, os discípulos encontraram um dragão. Por meio do sinal da cruz o venceram e, com o mesmo sinal amansaram os touros e voltaram com eles para construir o sepulcro de Tiago. Quando Lupária tomou conhecimento dos prodígios acontecidos, converteu-se ao cristianismo e permitiu que o Apóstolo fosse sepultado em suas terras¹⁰.

A viagem imaginária e simbólica do apóstolo Tiago conduz a outras viagens, do rei Dugio e do seu reino, e da senhora Luparia, rumo à salvação. Na narrativa dessas viagens destaca-se a presença do maravilhoso, manifestado em sinais e símbolos como aqueles relacionados aos perigos enfrentados: a força da natureza, as ondas, as rochas que dificultavam e ameaçavam a navegação; os animais, os touros; os infiéis a Cristo, representados pelo rei Dugio e seus soldados e por Luparia e, ainda, pelo monstruoso, o dragão, uma das representações do demônio no imaginário medieval. Por outro lado, em contrapartida aos perigos, a narrativa apresenta a força de Deus manifestada na presença do corpo de São Tiago, que transmite segurança expressa na proteção aos discípulos do Apóstolo contra os perigos oferecidos pelo mar durante o seu traslado; na queda da ponte, ao serem os discípulos perseguidos pelo rei e seus guerreiros - sendo esse prodígio equiparado ao acontecido com o exército do faraó ao perseguir Moisés e os hebreus que saíam do Egito; na cruz e no seu efeito como sinal, que amansa os touros e afugenta o dragão.

Os relatos do *Liber Sancti Iacobi* se assemelham em alguns aspectos àqueles apresentados na Carta aos reis germânicos, cuja redação é anterior, e se distingue em outros. Destacam-se em ambas as narrativas a intervenção

¹⁰ *Liber Sancti Iacobi*, (1992), pp. 386-392.

de Deus e a orientação de um anjo celeste na condução do Apóstolo morto ao local onde seria sepultado, no reino de Astúrias, na Galiza. O anjo, realizador da vontade divina, indica a Galiza como ponto final da viagem simbólica que Tiago realiza, da vida terrestre para a celeste. Em Jerusalém se encerra a vida terrena do Apóstolo e na Galiza se inicia sua vida *post mortem*.

2. Viagens de São Tiago entre o «Terreno» e o «Além»: a construção de um mito

As viagens imaginárias e simbólicas de São Tiago não se encerram nas narrativas da descoberta do seu sepulcro. As fontes medievais nos permitem acompanhar andanças posteriores de Tiago, que transitava ainda entre o «terreno» e o «além». Este é um dos aspectos que não se pode desprezar quando se trata da viagem medieval: o transito entre o mundo terreno e o celeste, possível para alguns homens e santos. E, se foram poucos os que disseram agraciados com a possibilidade de conhecer o Além ou de receber a visita de um santo, muitos foram aqueles que compartilharam dessas experiências através dos relatos dos primeiros. Assim, as viagens realizadas por homens que haviam recebido a graça de visitar o Paraíso e o Inferno foram conhecidas por meio dos relatos de viagens ao Além, desenvolvidos na Europa cristã sobretudo a partir do século VII.

Da mesma forma, as visitas de mortos ilustres ao mundo terreno eram divulgadas em outros relatos encontrados em diversos tipos de fontes. Para o caso de São Tiago, destacaremos os relatos de duas crônicas: *Crônica Silense* e a *Primera Crónica General de España*. Ambas oferecem relatos das viagens imaginárias e simbólicas de Tiago e colaboram para concretizar uma transformação na forma de representação e interpretação do Santo que havia se projetado entre os séculos IX e XI. Em um exemplo claro de adequação e adaptação das funções atribuídas a São Tiago em função do momento vivenciado pelos fiéis, a representação dele como apóstolo cedeu espaço para o patrono da guerra. O Tiago evangelizador foi transformado no guerreiro que, ao lado dos cristãos, combatia os infiéis. Tiago passou a ser o *matamoros*, defensor dos cristãos que combatiam os inimigos de Cristo não com palavras, mas sim com armas¹¹.

¹¹ Tendo como contexto a Península Ibérica e o intervalo mencionado – séc. IX ao séc. XI – temos que considerar duas realidades: a cristã e a islâmica. No intervalo referido o mundo islâmico Ibérico passa de momentos de crise à desagregação total, culminando com o fim do califado de Cordoba em 1031.

A *Crônica Silense*, elaborada no século XII, além de tratar brevemente do encontro do sepulcro traz a primeira descrição de uma aparição do Apóstolo. Segundo essa obra, São Tiago aparece sob a forma de guerreiro, cavalgando em um cavalo branco e espada reluzente na mão. Será essa a imagem iconográfica predominante de São Tiago na Península Ibérica. Será essa imagem a difundida na *Primeira Crónica General de España*, obra escrita sob a orientação de Alfonso X, o Sábio, rei de Leão e Castela, entre os anos de 1252 a 1284. Nela estão recolhidas referências às viagens de São Tiago do Além para o mundo terreno apresentadas em outras fontes anteriores, entre as quais se destacam o *Chronicon Mundi* de Lucas de Tuy e a *História Gótica* de Rodrigo Ximenez de Rada ambas as obras elaboradas em latim na primeira metade do século XIII.

A *Primeira Crónica General de España* contém vários relatos referentes à presença de São Tiago em batalhas dos cristãos ibéricos frente aos muçulmanos. Nesses relatos, mantém-se a caracterização apresentada na *Crônica Silense*. O santo é apresentado como um guerreiro enviado por Jesus Cristo para proteger os cristãos dos inimigos da fé. Dando vigor a essa imagem guerreira, a obra apresenta um relato no qual um bispo, proveniente da Grécia e peregrino em Santiago de Compostela, denominado Estiano, discute com os demais peregrinos a caracterização do Santo. Para o bispo grego, a melhor imagem de Tiago não é a do guerreiro, mas sim a do pescador, conforme narrado nos evangelhos. Para solucionar a discussão, quando o bispo dormiu, São Tiago lhe apareceu em sonho e afirmou:

Estiano, tu tienes por escárnio porque los romeros me llamam cauallero, et dize que lo nom so, et por esso uin agora a ti mostrarteme por que nunca iamas dubdes que yo non so cauallerto de Cristo et ayudador de los cristianos contra los moros¹².

A crônica elaborada sob a orientação de Alfonso X já tem definida e concretizada a representação de São Tiago como guerreiro. Nela não se faz referência ao Santo como peregrino, conforme descrito no *Liber Sancti Iacobi*. As viagens do agora guerreiro São Tiago, que deixava o Além para participar em batalhas contra os infiéis, servia a dois propósitos. Por um

Movimento contrário foi desenvolvido no mesmo intervalo de tempo nos reinos cristãos do norte peninsular. Da resistência aos muçulmanos passaram ao ataque, fundamentando e legitimando a Reconquista. É nesse contexto que a representação e a função atribuídas a São Tiago foram alteradas: de evangelizador e peregrino foi transformado em guerreiro e «matamoros».

¹² Primera Crónica General de España (1955), p 487.

lado, contribuía para justificar e legitimar as ações dos cristãos contra os muçulmanos e, por outro, servia para promover a união entre os cristãos comandados pelo monarca em torno de um mesmo objetivo. Envolvidos pelo ambiente dos constantes confrontos, os castelhanos precisavam encontrar na figura de Tiago um guerreiro e não de um pescador, evangelizador ou mesmo de um peregrino.

Na *Primera Crónica General de España*, as aparições de Tiago acontecem em momentos decisivos e garantem as vitórias dos cristãos sobre os muçulmanos. São cinco os relatos referentes a aparições do Santo para atuar em favor dos cristãos castelhanos na luta contra os muçulmanos: na Batalha de Clavijo¹³; em um confronto entre Fernan Gonçales e Almançor¹⁴; na reconquista de Coimbra¹⁵; no cerco de Valência¹⁶ e no confronto entre o infante Alfonso, futuro Alfonso X e Abenhut, líder dos muçulmanos¹⁷. A divulgação dessas aparições servia, antes de tudo para exaltar as forças castelhanas diante do inimigo infiel. Deixava marcados na memória determinados acontecimentos que testemunhavam o empenho e a dedicação dos cristãos e permitiam a sacralização da missão de vencer os infiéis e se apoderarem do território ocupado por eles.

3. Uma viagem além oceano: São Tiago chega ao Novo Mundo

Com os conquistadores a crença no poder de intervenção de São Tiago chegou ao Novo Mundo. Para mestiços e nativos o que chegou foi mais que a crença, pois o próprio santo passou a atuar entre eles. Sobre isso, encontramos testemunhos, entre outros, nos relatos dos mestiços Diego Muñoz Camargo (1529-1599)¹⁸, Garcilaso de la Vega (1539-1616)¹⁹ e do nativo Felipe Guamam Poma de Ayala (1550-1635)²⁰. Esses autores em suas obras de caráter histórico nos informam que, tanto eles, como seus contemporâneos, acreditavam na atuação de São Tiago, fato que nos permite constatar que o patrono dos espanhóis, em particular dos castelhanos, passou a ocupar um lugar também na memória dos nativos e mestiços. Resta-nos verificar como

¹³ Primera Crónica General de España (1955), p. 359-361.

¹⁴ Primera Crónica General de España (1955), p. 403-406.

¹⁵ Primera Crónica General de España (1955), p. 486-488.

¹⁶ Primera Crónica General de España (1955), p. 636-638.

¹⁷ Primera Crónica General de España (1955), p. 726-729.

¹⁸ D. Muñoz Camargo, (1990), pp. 243-301.

¹⁹ I. Garcilaso de la Vega, (1960).

²⁰ F.G. Poma de Ayala (1979).

foi desenvolvido o processo de construção desse novo imaginário em torno ao apóstolo.

Conforme observamos nas crônicas mencionadas é constante a existência de um processo de adaptação e atualização que fez com que a nova representação do apóstolo estivesse sempre presente no cotidiano do Novo Mundo, independente de sua forma de manifestação. Essa representação tinha como função manter constantemente presente na memória, particularmente dos nativos e mestiços, o poder que o São Tiago tinha e também deixar claro do lado de quem ele estava.

Seguindo essa perspectiva percebemos que o imaginário que o apresenta como um guerreiro foi o mais trabalhado. Inicialmente formava parte da memória dos cristãos ibéricos, de maneira especial dos castelhanos, e posteriormente dos espanhóis que se dirigiram ao Novo Mundo e como tal era revivido e atualizado nas cerimônias religiosas, nos jogos e nas festas. Celebrações nas quais também nativos e mestiços tomavam parte. Além das ocasiões mencionadas, faziam parte do dia-a-dia as referências às intervenções de São Tiago nos combates. Sobre esse aspecto, o Inca Garcilaso de la Vega nos oferece seu próprio depoimento. Segundo ele, as referências às intervenções do santo no dia-a-dia eram muito mais fortes do que a manifestada pelos historiadores da época, que só escreviam aquilo que lhes interessava. Em relação à presença constante de São Tiago faz o seguinte comentário: «[...]en mis niñice las oí a indios y a españoles, y los unos y los otros las contaban con grande admiración»²¹.

Quando adulto, mantém esta mesma perspectiva ao comentar uma pintura que retratava a aparição de São Tiago no confronto ocorrido em Cajamarca:

La pintura [de Santiago] dejó viva el año de mil y quinientos y sesenta cuando me vine a España. El levantamiento del Inca fué el año de mil quinientos y treinta y cinco y se acabó el de treinta e seis; y yo nascí el de mil y quinientos y treinta y nueve, y así conocí muchos indios y españoles que se hallaron en aquella guerra y vieron las maravillas que hemos dicho y a ellos se las oí; [...]»²².

Além das conversas do cotidiano que impediam o esquecimento dos feitos do santo, muitas foram as atuações dos espanhóis que colaboraram, por um lado, para a fixação da imagem do santo como guerreiro na memória

²¹ I. Garcilaso de la Vega (1960), p. 128.

²² I. Garcilaso de la Vega (1960), p. 128.

dos nativos e mestiços e, por outro, na criação, pelos nativos e mestiços de um novo imaginário em torno a São Tiago. Entre as quais destacamos: o uso do nome do apóstolo como invocação e senha de guerra; as descrições e representações de São Tiago como *matamoros*; o uso da expressão *Santiago* como nome próprio de pessoas, tanto de descendentes de espanhóis como de mestiços e nativos, que o recebiam no batismo e designação de povoados, bairros e lugares nos quais São Tiago teria aparecido ou demonstrado seu poder; a construção e consagração de igrejas a ele e a celebração de festas, tanto comemorativas do dia de São Tiago —25 de julho— como outras específicas em comemoração à aparição do apóstolo em determinada/o batalha/confronto. Nestas festas eram revividos os feitos maravilhosos realizados pelo apóstolo que, aos poucos, por meio delas e das cerimônias religiosas, perpetuavam-se na mente, tanto de espanhóis como de nativos.

4. O uso do nome Santiago

É freqüente nas fontes relativas à Conquista da América encontrarmos o nome *Santiago* como designação de pessoas, lugares e embarcações. Geralmente, ao atribuir o nome do santo guerreiro a alguém, ou a algo, acreditava-se que se estava fazendo uma homenagem ao santo e um pedido de proteção ao mesmo. Explicações diretas sobre a prática de nomear pessoas com o nome do apóstolo encontramos, entre outras fontes, na narrativa do Inca Garcilaso de la Vega referente ao batizado do jovem Inca Diego Sairi Tupac realizado em 1558. Garcilaso justifica a escolha do nome Diego pelo Inca da seguinte forma:

Llamose don Diego Sairi Tupac; quiso llamarse Diego porque de su padre y de sus capitanes supo las maravillas que el glorioso Apóstol Santiago hizo en aquella ciudad en favor y defensa de los españoles cuando el Inca su padre los tuvo cercados. Y dellos cristianos supo que aquel santo se llamaba Diego, y por sus grandezas y hazañas quiso tomar su nombre²³.

O uso e permanência desta mesma prática constatamos em uma carta, escrita no México por Juan Salcedo de Espinosa, com data de 9 de setembro de 1594, destinada a seu genro Alonso de Aroyo em Havana. Entre as notícias que transmitem ao genro, encontra-se a seguinte: «Mi mujer parió un hijo, y se llama Diego, porque nació ocho días del señor Santiago»²⁴.

²³ I. Garcilaso de la Vega, (1960), p. 146.

²⁴ E. Otte (1996), p. 133.

O uso do nome *Santiago* ou *Diego* como nome de pessoa ajudou a popularizar o culto ao santo guerreiro. O fato de um inca ter como nome *Diego* (*Santiago*) é significativo, por um lado, pelo possível reconhecimento do poder do apóstolo e, por outro, não podemos deixar de considerar que este nome foi dado ao inca via batismo. Ao passar a se chamar *Diego* (*Santiago*) o inca não perdia prestígio; pelo contrário, ganhava poder, pois passava a ter como protetor o patrono dos espanhóis, caminho pelo qual também ele podia se beneficiar da força desta nova e antiga divindade, pois viam nele uma nova manifestação do deus *Illapa*.

Além de pessoas, o nome do apóstolo também foi utilizado para nomear povoados, rios e lagoas. Nomear algo com o nome do santo guerreiro era uma forma de homenageá-lo e de agradecê-lo pela proteção concedida nos confrontos travados contra os nativos. Entre as primeiras «fundações» que receberam a denominação *Santiago* podemos citar: Santiago de Guatemala e Santiago del Nuevo Extremo no Chile. A primeira foi fundada por Pedro de Alvarado e seus companheiros de conquista. A denominação de Santiago ao povoado foi dada em 25 de julho de 1524—dia de São Tiago—como homenagem e agradecimento ao apóstolo pelo auxílio prestado aos conquistadores. Antonio de Remensal descreve esta atuação dos conquistadores com as seguintes palavras:

[...]llegando al Valle de Panchoy, que les pareció sitio más a propósito para el que tenían, esperaron a los veintecinco de julio, día del glorioso apóstol Santiago, para dedicarle en su día la ciudad que fundaban, y el templo que, como católicos y fieles cristianos, edificaban en ella; así dando gracias por las muchas victorias que por su favor e intercepción habían alcanzado, como poniéndose por medio de su defensa y amparo²⁵.

A segunda corresponde a um povoado fundado no vale de Mapoucho por Pedro de Valdivia, o conquistador deste território, que viria a ser a capital do Chile. Em carta de 4 de setembro de 1545 destinada ao Imperador Carlos V, Pedro de Valdivia relata as estratégias utilizadas para vencer as dificuldades impostas pela natureza e pelos nativos no processo de ocupação do vale e afirma que deu ao povoado a denominação de *Santiago*²⁶. Alonso de Gongora Marmolejo, companheiro de Valdivia na mesma empresa, narra, na *História do Chile*, elaborada entre os anos de 1572 a 1575, que a escolha

²⁵ A.O.P. Remensal (1964), p.104.

²⁶ P. Valdivia (1960), p.5.

do nome *Santiago* para o povoado ocorreu em virtude dos perigos impostos pelos nativos²⁷.

E ainda encontramos casos em que o nome foi o resultado de uma imposição da Real Cédula, exemplificada pela ordenança da Coroa referente à mudança do nome de Espirito Santo —dado pelo conquistador Nuño Beltran de Guzman à capital do Reino da Nova Galícia— para Santiago de Compostela de la Nueva Galicia: «E así venimos por el proprio camino que habiamos ido, hallando toda la gente destas tierras en sus casas, é así llegamos al pueblo de Tepique, donde se edificó la ciudad de Compostela de la Nueva Galicia».

Independente de terem como denominação o nome do apóstolo é comum nos povoados fundados e nas «cidades» conquistadas, os espanhóis construírem ou adaptarem antigos templos e locais dedicados às divindades, em igrejas, e destas consagrarem, quando não a principal, pelo menos uma a São Tiago. Um dos melhores exemplos dessa atuação dos conquistadores foi a construção, entre os anos de 1524 e 1532, de uma igreja dedicada ao apóstolo, na praça de Tlatelolco em Tenochtitlán no lugar do Templo Mayor, o centro da Confederação Asteca.

Esta forma de proceder tornou-se uma prática dos conquistadores que reforçou a memória sobre determinado episódio que consideravam significativo. Era homenagem e agradecimento à proteção recebida do apóstolo São Tiago e ainda um registro e uma estratégia de divulgação do poderio dos novos senhores em relação, tanto aos habitantes daquela cidade como aos povos das regiões circunvizinhas. Era um meio de sobrepor a cultura material dos vencidos à dos vencedores, como a imposição espiritual destes últimos sobre os primeiros. O santo guerreiro passava a ocupar o lugar do deus da guerra. O uso freqüente de pinturas, que reproduzem a figura de São Tiago como cavaleiro, não como *matamoros*, mas como *mataíndios*, torna-se comum. A existência no altar-mor da igreja de São Tiago construída sobre o Templo Mayor, de um alto relevo em madeira, no qual é representado um momento do combate travado entre São Tiago e os nativos é ilustrativo a esse respeito.

²⁷ A. Gongora Marmolejo (1960). p. 83.



Figura 1. São Tiago *matatindios*. Igreja de Santiago de Tlatelolco. Mexico DF.
Imagem retirada de *Santiago e América* (1993), p. 147. **Foto.** Vicente Guijosa.

O retábulo foi construído por nativos que recebiam a orientação do frei Juan de Torquemada no colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, entre finais do século XVI e princípios do século XVII²⁸. Nele podemos ver uma adaptação da tradicional representação de São Tiago *matamoros* que passa a ser *matatindios*. Nesta perspectiva, apresentada pelos nativos, àqueles que sofrem à ação do santo guerreiro, são também nativos. Porém existe um diferencial: os que sofrem o castigo do apóstolo não são iguais aos que produziram a obra, uma vez que estes são cristãos e aliados dos espanhóis, e os retratados são idólatras e inimigos dos espanhóis e, portanto, da «verdadeira religião» deixando claro que o genérico —índio/nativo— é concepção do europeu e não do nativo, pois este se vê como integrante de um grupo específico.

Outros testemunhos sobre essa forma de representação do apóstolo também nos são fornecidos por Garcilaso de la Vega e por Guamam Poma. O primeiro apresenta-a quando faz um comentário sobre a igreja que os espanhóis ergueram no local onde julgavam ter ocorrido uma aparição durante o confronto de Cajamarca, entre Francisco Pizarro e Manco Inca.

²⁸ Cf. C. Garcia Saiz (1993), p. 149.

Segundo Garcilaso,

[...] en el hastial de aquel templo que sale la plaza pintaron al señor Santiago encima de un caballo blanco con su adarga abrazada y la espada en la mano, y la espada era culebreada; tenía muchos indios derribados a sus pies, muertos y heridos²⁹.

Guamam Poma relata a mesma aparição ao escrever sobre o confronto ocorrido entre as forças de Manco Inca e Francisco Pizarro. Porém, na descrição elaborada por esse autor, São Tiago deixa de ser caracterizado como sendo o guerreiro que vem montado em um cavalo branco para ser apresentado por meio de elementos da natureza que mais se parecem com as tradicionais caracterizações do deus Illapa. Assemelha-se com a descrição oferecida por Garcilaso no fato do apóstolo ser mostrado como sendo *mataíndios*. Nas palavras de Guamam Poma:

[...] dicen que lo vieron a vista de ojos que bajó el señor Santiago con un trueno muy grande, como rayo del cielo a la fortaleza del Inga llamada Sacsaguaman, que es pucara del Inga, arriba de San Cristóbal; y como cayó en tierra se espantaron los indios y dijeron que había caído llapa, trueno y rayo del cielo, caccha, de los cristianos, favor de cristianos³⁰.

A descrição é enriquecida com uma gravura elaborada pelo próprio Guamam Poma, na qual apresenta o apóstolo como *mataíndios* (figura 2).

Porém, para Guamam Poma, São Tiago é mais do que um guerreiro. É o deus *Illapa*, o deus do trovão e do raio, deus tradicionalmente temido pelos nativos. Temor que aumentava na medida em que viam com mais frequência a imagem de São Tiago trazida pelos conquistadores. Em São Tiago não viam uma nova divindade mais sim uma metamorfose do deus *Illapa*. O fato de Santiago (*Illapa*) estar junto com os conquistadores ampliava, no plano do imaginário nativo, a impotência deles perante a nova situação (a presença dos conquistadores). A difusão da imagem do santo como *mataíndios* colabora na propagação desse sentimento.

Garcilaso de la Vega, ao fazer um comentário sobre a Igreja do apóstolo em Cajamarca nos oferece um testemunho sobre a reação demonstrada pelos nativos quando viam uma pintura, um alto relevo ou esculturas que retratavam São Tiago. Segundo Garcilaso, sempre que os nativos e mestiços viam a imagem na fachada da Igreja de Cajamarca faziam o seguinte comentário: «Un viracocha como este era el que nos destruía en esta plaza»³¹.

²⁹ I. Garcilaso de la Vega (1960), T.III, p.128.

³⁰ F.G. Poma de Ayala (1979), p. 296.

³¹ I. Garcilaso de la Vega (1960), T.III, p.128.



Figura 2. São Tiago *mataíndios*. Imagem retirada de F.G. Poma de Ayala (1979), p. 295. Gravura de Felipe Guaman Poma de Ayala. **Foto.** Franklin Pease.

Este comentário indica que, por um lado, para os nativos e mestiços, São Tiago era sinônimo de medo, terror, de baixa estima e, por outro, —para os conquistadores— expressava justamente o contrário: potência, domínio, alta-estima. Esta mesma divergência de sentimentos pode ser notada também ao avaliarmos o que a igreja de São Tiago em Cajamarca significava para os conquistadores, nativos e mestiços. Enquanto para os primeiros foi convertida em um centro de memória positiva: naquele local o santo apareceu e os auxiliou na vitória contra os inimigos. Para os segundos, o mesmo espaço, também é centro de memória, porém negativa: naquele local foram derrotados e punidos pela divindade que tradicionalmente cultuavam.

No mesmo período, século XVI na Península Ibérica, a imagem do *matamoros* era difundida como forma de exaltar a força dos espanhóis frente à ameaça muçulmana que havia reascendido por meio da pressão otomana;

na América, a representação do *mataíndios* colaborava no fortalecimento dos próprios conquistadores e no temor dos nativos e mestiços que passavam a ver nessas imagens a presença da ameaça constante, que acompanhava a chegada dos invasores. Estas observações nos ajudam a perceber a visão de mundo, portanto o imaginário dos nativos, dos mestiços e dos espanhóis como sendo aspectos que convivem num mesmo espaço e tempo, porém possuindo perspectivas distintas. A produção das imagens é um indicativo disto. Enquanto as elaboradas pelos espanhóis refletem a visão de mundo deles —o individualismo—, as elaboradas pelos nativos refletem a assimilação que tiveram do conteúdo difundido pelos conquistadores, particularmente os religiosos. Isto nos conduz a outra observação: os mesmos religiosos, que eram contra a violência física imposta pelos espanhóis aos nativos, desenvolveram uma violência ideológica, ao sustentarem a doutrina que pregavam com a difusão do temor e do medo.

No entanto, nos primeiros momentos, os religiosos não divulgaram o nome do apóstolo e sua caracterização como guerreiro com o intuito de usá-la como substituta da divindade temida pelos nativos. Esta associação foi feita pelos nativos. São eles que associaram a caracterização de São Tiago com a do deus *Illapa*. É dessa maneira que, para os nativos e mestiços, o santo passou a ser uma nova expressão do ser sobrenatural que fazia parte do universo cultural deles. Passou a ser visto como *viracocha*, uma das formas também assumidas pelo deus *Illapa*.

5. Considerações Finais

Ao acompanharmos algumas das viagens de São Tiago por caminhos físicos, imaginários e simbólicos tivemos como meta verificar e demonstrar alguns aspectos que atestam a utilização de um ente que fazia parte de um culto religioso, ser transformado, por volta do século IX, em mito político. Mito que é mantido e frequentemente reforçado nos séculos seguintes, até meados do século XIII, quando não necessitava mais ser trabalhado, pois as forças cristãs tornaram-se predominantes na Península Ibérica, em detrimento das muçulmanas. Por volta da segunda metade do século XIII até a tomada de Granada, pelos Reis Católicos, «episódio» que marcou o fim da Reconquista, o mito de São Tiago permaneceu em estado latente, vindo a ser revigorado, inclusive com novas funções, no decorrer da Conquista da América, quando o clima de guerra e a presença de um novo inimigo fizeram com que ganhasse novas perspectivas.

Com isso, o mito ganhou conotações desconhecidas por aqueles que o criaram e o cultivaram durante a Idade Média. Se, na Península Ibérica, do século IX à primeira metade do século XIII, o mito era criado e constantemente reforçado via depoimentos de aparições do apóstolo nos momentos mais difíceis dos confrontos com os muçulmanos, da segunda metade do século XIII até princípios do século XVI, a confiança na proteção do santo prosseguia, embora não fosse mais necessário manifestar nas crônicas que o apóstolo continuava intervindo diretamente a favor dos cristãos. Porém, se faltam os relatos que oferecem descrições das intervenções, não faltam relatos que mencionam que, entre as primeiras igrejas a serem erguidas nos territórios do Reino de Granada conquistados pelas forças dos Reis Católicos, com frequência, a primeira ou a segunda era dedicada a São Tiago. O uso da exclamação «Santiago!» nos combates deixava de ser apenas uma invocação a proteção do santo e, tornava-se também senha, que indicava o início dos combates. Porém isto não reduzia o valor de São Tiago que continuava sendo popular e oficialmente o protetor dos castelhanos. Foi com esta perspectiva que os conquistadores chegaram ao Novo Mundo abrindo um novo espaço para a evangelização e para a conquista de riquezas.

No Novo Mundo, São Tiago deixaria de ser lembrado apenas pelos aspectos tradicionais trazidos pelos conquistadores, pois o nome do apóstolo e as estórias que o envolviam, passaram a ser ouvidas e, de alguma forma, compreendidas por outros receptores: os nativos, que processavam as informações de acordo com sua forma de pensar. Com isto, a tradicional caracterização do apóstolo guerreiro ganhava novas interpretações. O mito que chegou com os conquistadores passou a fazer parte da mentalidade de muitos nativos. É neste processo que localizamos as particularidades da vivência de São Tiago no Novo Mundo, onde continuava sendo um referencial significativo, não só para os conquistadores, mas também para os nativos, para os quais assumia a forma de um novo deus, como aconteceu entre os tlaxcaltecas e cholultecas, ou de um deus já existente, como para os nativos de língua aimara que passaram a ver em São Tiago o deus do trovão e do raio: *Illapa*. São Tiago tornava-se, para os nativos, um personagem concreto, que levava o pânico e a destruição aos que não se submetessem aos conquistadores. Aos aliados, oferecia proteção.

Para os conquistadores, São Tiago tornava-se arma utilizada consciente e inconscientemente como ficou registrado na produção e na utilização tanto na literatura da época como nas pinturas, esculturas e gravuras que o

representam combatendo e matando nativos. Tais representações não são simplesmente objetos decorativos, mas instrumentos pedagógicos utilizados no processo de evangelização e conquista. Portanto, São Tiago foi significativo para a Conquista do Novo Mundo, porém é necessário destacarmos que não era o mesmo da Reconquista. Na América do século XVI, não se fez uma simples projeção do São Tiago da Reconquista, como afirmaram os autores que trataram do tema até o momento, colocando-o como uma projeção e continuidade da Idade Média ibérica. O São Tiago da Conquista é um ente original, é fruto, da confluência das várias informações e interpretações, que chegaram à América, sobre as ações por ele realizadas no decorrer da Reconquista com aquelas que foram desenvolvidas no decorrer da Conquista a partir da junção de elementos da(s) cultura(s) local(is) com as informações sobre São Tiago trazidas pelos conquistadores sejam leigos ou religiosos.

Bibliografia

- Ariès, P., *História da Morte no Ocidente*, Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1977.
- Ariès, P., *O Homem diante da morte* (L. Ribeiro Trad.), Francisco. Alves, Rio de Janeiro 1990.
- Díaz y Díaz, M. C., *El Codice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio Codicologico y de contenido*, Centro de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela, 1988.
- Duby, G., «Quadros», I: *História da Vida Privada 2. Da Europa feudal à Renascença*. (G. Duby, e P. Ariès Dir.), Companhia das Letras, São Paulo, 1990, pp. 46-95.
- Duby, G., *Damas do século XII. A lembrança das ancestrais*, Companhia das Letras, São Paulo, 1997.
- Falque Rey, E. (ed.) *Historia Compostelana*. Akal, Madrid, 1994.
- García de Cortázar, M. A., «El hombre medieval como homo viator: peregrinos y viajeros», *IV Semana de Estudios Medievales. Nájera, 1993*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1993.
- García Saíz, C., «Santiago no camiño da Nueva España» en *Santiago e América*, Xunta de Galicia & Arcebispo de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1993, p. 149.
- Garcilaso de la Vega, I., «Comentarios Reales de los Incas» en *Obras Completas del Inca Garcilaso de la Vega*. (Edição e estudo preliminar de P. Carmelo Saens de Santa Maria, S.I.), Atlas, Madrid, 1960.

- Góngora Marmolejo, A., «Historia de Chile», en *Crónicas del Reino de Chile*, (F. Esteve Barba Ed.), Atlas, Madrid, 1960.
- González Jiménez, M., «Sobre la Ideología de la Reconquista: Realidades y Tópicos» en *Memoria, Mito y Realidad en la Historia Medieval. XIII Semana de Estudios Medievales* Nájera, 2002, (J.I. Iglesia Duarte Coord.), IER, Logroño, 2003, pp.151-170.
- Herbers, K., *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der «Liber Sancti Iacobi»*. Studien über das verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft im Hochmittelalter, Steiner, Wiesbaden, 1984.
- Lauwers, M., «Morte e Mortos» en *Dicionário Temático do Ocidente Medieval II*. (J. Le Goff e J.C. Schmitt, coord.), Imprensa Oficial/ EDUSC, São Paulo, 2002, pp. 243-261.
- Le Goff, J., O «Além» en *Dicionário Temático do Ocidente Medieval II*, (Le Goff J. e Schmitt, J. C.(Coord.), Imprensa Oficial/ EDUSC, São Paulo, 2002, pp.21-34.
- López Alsina, F., «Los espacios de la devoción, peregrinos y romeros en el antiguo reino de Galicia» en *Viajeros, Peregrinos, Mercaderes en el Ocidente Medieval*. XIII Semana de Estudios Medievales -Estella 91, Gobierno de Navarra, Pamplona, 1991.
- Menéndez Pidal, R. (Ed.), *Primera Crónica General de España . Que mando componer Alfonso X, el Sábio y que se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, Gredos, Madrid, 1955.
- Mitre Fernández, E., *Historiografía y mentalidades históricas en la Europa Medieval*, Universidad Complutense, Madrid, 1982.
- Moralejo, A. et. Al. (org.) Reedição Carro Otero, X., *Liber Sancti Iacobi 'Codex Calixtinus'*, Xunta de Galicia, Pontevedra, 1992.
- Muñoz Camargo, D., «Historia de Tlaxcala, livro 12», en G. Baudot e T. Todorov, *Relatos Aztecas de la Conquista*, Grijalbo, México: DF, 1990, pp. 243-301.
- Otte, E., *Cartas privadas de emigrantes a Indias- 1540-1616*, Fondo de Cultura Económica, Mexico 1996.
- Poma de Ayala, F. G., *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, (Franklin Pease, Transcrição, Prólogo, Notas e Cronologia), Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979.
- Remensal, A. O P., *Historia General de las Indias Occidentales y particularmente de la Gobernación de Chiapas y Guatemala*, Atlas, Madrid, 1964. (BAE, 175).

Valdivia, P., «Cartas», en *Crónica del Reino de Chile*, (F. Esteve Barba Ed.), Atlas, Madrid, 1960.

Vauche, A., «O Santo», en *O Homem Medieval* (J. Le Goff, org.), Presença, Lisboa, 1989.

VV.AA., *Santiago e América*, Xunta de Galicia & Arcebispado de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1993.

O corpo nos exercícios espirituais

Notas sobre a pessoa jesuítica no século XVI

Bruno Hermes de O. Santos
Carlos Tadeu Siepierski
UNIFAL-MG

Introdução

A contar do inesperado evento de fevereiro de 2013, isto é, a renúncia de um Papa e a entronização de um jesuíta como Sumo Pontífice, a Companhia de Jesus passou a se tornar, desde então, foco das atenções tanto de fiéis católicos quanto do público em geral. Em meio a isso, posta à luz dos holofotes, observou-se um considerável aumento de interesse, sobretudo por parte da mídia, pela história geral da Companhia, fato este responsável por trazer à tona um conjunto de informações antes desconhecidas de um público mais amplo. Nesse contexto marcado por uma profusão de informações, pouco ou quase nada tem se divulgado sobre os exercícios espirituais praticados pelos membros da Companhia, sobre seu papel no processo de incorporação dos sujeitos à ordem religiosa ou mesmo sua relevância nas etapas de formação e conformação de cada um destes aos propósitos da instituição.

Para os jesuítas os exercícios são, hoje, frequentemente apresentados como um método espiritual. Deparamo-nos também com afirmações outras que reivindicam para os exercícios a fórmula de pedagogia espiritual. Essas noções, por mais que busquem captar a essência dos exercícios e traduzir os seus significados para a instituição jesuíta, pouco revelam quando pronunciadas aos ouvidos de um leigo. Com quase cinco séculos de história, inúmeras foram suas definições, sendo hoje, as noções de «método» e «pedagogia», talvez, as mais generalistas e consensuais. Desta forma, amparadas nessas duas noções, encontramos definições outras que nos levam a ponderar os obstáculos conceituais a serem transpostos para uma compreensão menos etérea dos exercícios espirituais.

Para o padre Géza Kovecses (reconhecido tradutor e comentador dos escritos inacianos no Brasil), «Os Exercícios Espirituais são, no seu conjunto orgânico, uma Pedagogia Sobrenatural, na qual o Espírito Santo instrui, move, robustece o exercitante, orientando-o para uma vida divina cada vez mais pujante»¹. Já numa definição menos teológico-religiosa o também jesuíta e historiador James Martin, considera ser os exercícios um estilo particular de oração. Como cita, trata-se de fazer o uso da «imaginação como ajuda para orar, como um meio de se colocar dentro de alguns episódios específicos da Bíblia. Logo, os Exercícios não se resumem a um programa de oração: eles também introduzem um modo de orar»².

Para o idealizador dos exercícios e fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola (1491-1556), «Por Exercícios espirituais se entende qualquer modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e outras operações espirituais [...]»³. Adverte-nos ainda que, «Assim como passear, caminhar e correr são Exercícios corporais, chamam-se Exercícios espirituais diversos modos de a pessoa se preparar e dispor para tirar de si todas as afeições desordenadas»⁴ para encontrar a vontade divina para sua vida pessoal. Como vemos, embora Loyola não tenha poupado esforços em procurar esclarecer a natureza e o propósito dos seus exercícios, suas palavras hoje (exceto talvez para aqueles que as tomam religiosamente) com muita dificuldade nos revela a profundidade de suas intenções para a cristandade.

Afastadas as abordagens teológico-religiosas sem desconsiderar, ao mesmo tempo, o seu valor para o catolicismo romano, fato é que os exercícios espirituais aparecem como produto de uma série de experiências místicas pelas quais passou Inácio de Loyola, sendo a mais conhecida de todas elas, as visões às margens do rio Cardoner. Nesse sentido, é praticamente consensual o entendimento de que os exercícios espirituais foram baseados numa trajetória particular de «progresso» espiritual. Trajetória a qual Loyola, voluntariamente, fizera questão de anotar em um caderno, detalhando, passo a passo, os caminhos que o conduziram a «iluminação». Esse caderno viria a ser conhecido como livro dos «Exercícios Espirituais».

Anotados ainda na primeira metade do século XVI entre os anos de 1522 e 1548 sob o título original de «Exercícios espirituais para vencer

¹ G. Kovecses (1966), p. 15.

² J. Martin (2012), p. 21.

³ I. Loyola (2015), p. 09.

⁴ I. Loyola (2015), p. 10.

a si mesmo e organizar a vida livre de decisões influenciadas por algum sentimento desequilibrado», os exercícios atravessaram os séculos, constituindo-se, talvez, numa das heranças, senão a maior de todas elas, deixadas por Loyola à Companhia de Jesus. Autorizada sua publicação pela Igreja em 1548, o livro representa, ainda hoje, como afirma o historiador William Bangert, um marco na história da espiritualidade cristã. Voltar o olhar para a Companhia de Jesus, seja no século XVI de sua fundação seja na atualidade, é fundamental reconhecermos que, senão por completo, mas em grande parte, «[...] não se pode conhecer os jesuítas sem referência ao livro dos Exercícios»⁵, como destaca John O'Malley.

Mas afinal, no que, de fato, consistem estes exercícios? Dada sua importância não só para a Companhia de Jesus, mas para uma parcela da cristandade, como compreender esse fenômeno que, com praticamente cinco séculos de história, continua atual? Num esforço de análise, o que se revela dessa prática social ainda tão contemporânea?

1. Os exercícios espirituais e as narrativas evangélicas

Como já mencionado, os exercícios espirituais de Inácio de Loyola remontam à primeira metade do século XVI. Estes exercícios passaram por sucessivas modificações mesmo depois da autorização concedida pelo Papa Paulo III por meio da encíclica *Pastoralis Officii*, no ano de 1548 quando da sua primeira publicação em latim. No entanto, sabemos que Inácio de Loyola inicia a escrita dos exercícios alguns anos antes, quando da sua estada na cidade de Manresa no auge de suas experiências místicas, por volta do ano de 1522, como assim declara Loyola em sua autobiografia intitulada «O Relato do Peregrino». Ainda que submetendo o livro dos «Exercícios Espirituais» a constantes modificações, o trabalho essencial de Loyola fora composto em Manresa sendo as alterações posteriores, segundo Alain Guilleumou, resultados da experiência apostólica e da formação propriamente teológica pelas quais passou Loyola.

Mas se autorizados pela Igreja apenas em 1548, praticamente três décadas após seus primeiros manuscritos em um caderno às margens do rio Cardoner, Loyola nunca hesitou ao longo de todos esses anos em «dar» os seus exercícios as pessoas que lhe acompanhavam. Ora, a Companhia de Jesus nasce enquanto fraternidade no ano de 1534 sendo reconhecida pela

⁵ J. O'Malley (2004), p. 20.

Igreja apenas em 1540. Assim, é importante termos em mente que, não só a idealização, mas a aplicação dos exercícios espirituais são anteriores a fundação da própria Companhia, o que nos possibilita falar dos exercícios sem, obrigatoriamente, falar da instituição religiosa. Contudo, já sinalizamos a importância atribuída aos exercícios pelos membros da Companhia de Jesus, obrigando-nos a considerá-los fundamentais quando e se o centro das atenções passarem a ser a instituição, propriamente. No nosso caso, vamos tratar aqui apenas dos exercícios dentro de sua proposta, digamos «original»: uma proposta espiritual direcionada a toda a cristandade. Com isso, eximindo-nos, neste trabalho, de considerações mais amplas que tratem, especificamente, da vinculação entre os exercícios e a instituição religiosa.

Tal como idealizados por Loyola, os exercícios não foram elaborados para serem praticados individualmente. Ainda que por muitos seja considerado um «manual», tomar o livro para si e praticá-los, foge a uma das regras fundamentais determinadas pelo santo cristão. Os exercícios, assim, devem sempre ser aplicados por «alguém» a «outrem». Esse «alguém» seria o que hoje reconheceríamos pelo nome de diretor espiritual. Sobre este aspecto relacionado aos atores envolvidos nos exercícios espirituais, Roland Barthes nos oferece uma leitura particular, mas elucidativa da pretensão e complexidade da estrutura dos exercícios. Em «Sade, Fourier, Loyola» o autor enxerga nos exercícios quatro atores: Inácio e sua comunicação com o diretor espiritual através de seus escritos. Logo após, a comunicação entre esse diretor e o exercitante seguida pela comunicação do exercitante com a divindade a qual se encerra com o *feedback* na comunicação da divindade com o exercitante.

Os exercícios são subdivididos em quatro etapas chamadas por Loyola de «Semanas» e devem ser «dados» de maneira progressiva. Isto significa que o exercitante não pode saber o que ocorrerá nas futuras etapas dos exercícios, mantendo assim, um clima de incerteza e suspense sobre o que lhe será dado. Estas «Semanas» não correspondem, exatamente, ao nosso tempo cronológico, levando em torno de sete a oito dias, mas podendo ser estendidas ou abreviadas conforme a progressão de cada exercitante. Para Loyola, a fim de que melhor se aproveitem os exercícios, recomenda ao exercitante o afastamento das atividades cotidianas, sugerindo a ele algo o que seria hoje entendido como um «retiro espiritual». Hoje, é comum os exercícios serem dados em grupo e de forma compartimentada, revelando, assim, as transformações pelas quais os exercícios passaram ao longo dos séculos.

No início do livro dos «Exercícios Espirituais», obra destinada aos diretores espirituais, Loyola se detém nas «Anotações para adquirir alguma compreensão dos exercícios espirituais que se seguem e para ajudar tanto o que os há de dar, como os que os há de receber»⁶. Este tópico (uma preparação aos exercícios) é importante na medida em que é nela onde encontramos as recomendações mais gerais a respeito dos exercícios, desde os seus propósitos últimos, a rotina a ser observada pelo diretor espiritual e mais uma série de tantas outras instruções sobre as responsabilidades e obrigações dos diretores para com aqueles que hão de receber os exercícios. Na 2ª Anotação tomamos nota do tom das advertências de Loyola e de como os exercícios devem ser desenvolvidos.

Quem propõe a outro o modo e a ordem de meditar ou contemplar deve narrar fielmente a história de tal contemplação ou meditação, apresentando, breve ou sumariamente, os pontos. Pois, assim, a pessoa que contempla, tomando o verdadeiro fundamento da história, reflete e raciocina por si mesma. [...] não é o muito saber que sacia e satisfaz a pessoa, mas o sentir e saborear as coisas internamente⁷.

Na 18ª Anotação encontramos uma advertência capaz de nos revelar a responsabilidade atribuída ao “diretor espiritual” na condução dos exercícios:

Os Exercícios Espirituais devem ser adaptados à disposição das pessoas que desejam fazê-lo. Isto é, conforme a sua idade, instrução ou talento. Não se deem a quem é rude ou de pouca resistência coisas que não possa levar sem fadiga e delas tirar proveito. Do mesmo modo, dar-se-á a cada um segundo queira se dispor, para que mais se possa ajudar e aproveitar⁸.

Sobre os princípios e fundamentos expostos no livro e que devem ser sugeridos pelo diretor espiritual ao exercitante encontramos informações que nos ajudam a situar os exercícios dentro de uma cosmovisão cristã e, particularmente, inaciana. Como cita Loyola em sua obra, a razão da criação humana é «[...] louvar, reverenciar e servir a Deus nosso Senhor e, assim, salvar-se»⁹. Como prossegue Loyola, «das outras coisas sobre a face da terra, estas seriam [...] criadas para o ser humano e para o ajudarem a atingir o fim para o qual é criado»¹⁰. A atitude necessária para se atingir esse fim e para se alcançar a indiferença em tudo àquilo que é permitido à livre vontade e

⁶ I. Loyola (2015), p. 09.

⁷ I. Loyola (2015), p. 11.

⁸ I. Loyola (2015), p. 18.

⁹ I. Loyola (2015), p. 23.

¹⁰ I. Loyola (2015), p. 23.

não proibido por Deus seria somente «[...] desejando e escolhendo somente aquilo que mais nos conduz ao fim para o qual somos criados»¹¹.

Em linhas gerais, os exercícios espirituais são exercícios de meditação ou contemplação da história evangélica em que se espera do exercitante conseguir colocar-se e ser partícipe, através da imaginação, da história de Jesus narradas pelo evangelho. Na primeira semana as meditações/contemplações giram em torno das histórias do Antigo Testamento: a espera de um salvador e o nascimento de Jesus. Na segunda semana, basicamente, as histórias são extraídas do Novo Testamento, compreendendo etapas como a encarnação até a «paixão» de Cristo. Na terceira semana os exercitantes se ocupam do «mistério pascal», a «paixão» e morte de Jesus. A quarta é a semana da ressurreição e ascensão de Jesus acrescida de uma contemplação para se alcançar o amor voltando-se estritamente a era atual do exercitante. Em seu livro, na 4^a Anotação, Loyola apresenta suas semanas da seguinte forma:

[...] a primeira é a consideração e contemplação dos pecados; a segunda, a vida de Cristo nosso Senhor até o dia de Ramos, inclusive; a terceira, a paixão de Cristo nosso Senhor; a quarta, a Ressurreição e Ascensão, com a proposta dos três modos de orar¹².

Mas se os exercícios, segundo Loyola, prometem revelar a todos àqueles que os recebe o desejo de Deus para a sua vida pessoal tomando por base as meditações/contemplações da vida de Jesus Cristo, como efetivamente isso ocorre (se, de fato, ocorre)? Tendo o livro dos «Exercícios Espirituais» como documento de investigação e fonte de produção de nossos dados bibliográficos, passemos em revista a cada uma das Semanas, focalizando de maneira pouco mais detalhada as meditações/contemplações que nela se desenvolvem.

a) Primeira Semana

Também conhecida como semana do eu pecador. Tem por finalidade provocar no exercitante o sentimento de arrependimento, levando-o a considerar a urgente necessidade de conversão. Assim como as demais semanas, é composta por cinco exercícios numa sequência de horários obedecida também nas semanas que se sucede, tal como determina Loyola. Desta forma, o primeiro deve ser realizado à meia-noite, o segundo pela manhã logo após o exercitante levantar-se, o terceiro antes ou depois da missa (mas sempre

¹¹ I. Loyola (2015), p. 23.

¹² I. Loyola (2015), p. 12.

antes da alimentação), o quarto no período da tarde e o quinto, por fim, uma hora antes do jantar.

O primeiro exercício refere-se à meditação sobre três pecados. Para Loyola, são eles: o dos anjos, o de Adão e Eva e, por fim, sobre um pecado qualquer cometido por alguém de quem o exercitante se recorde. Cumpridas essas tarefas, deve o mesmo buscar o sentimento de vergonha e confusão a seu respeito, bem como ter ciência de que «[...] quantas vezes mereci ser condenado para sempre por meus numerosos pecados»¹³. O segundo exercício refere-se à meditação dos pecados, cabendo ao exercitante «trazer à memória todos os pecados da vida, examinando ano por ano, ou período por período»¹⁴, bem como a lembrança do lugar onde morou, o relacionamento estabelecido com outras pessoas e as ocupações a que se dedicara até o momento de sua vida. Ao longo dos dias da semana, deve o exercitante, como sugerido por Loyola, diminuir-se através de um conjunto de autoquestionamentos como «[...] Olhar-me como uma chaga e um tumor, donde saíram tantos pecados e tantas maldades e tão medonho veneno»¹⁵.

O terceiro e quarto exercícios referem-se, respectivamente, a repetição do primeiro e do segundo, somando-se ao quarto um resumo do terceiro. Já o quinto exercício encerra as atividades da Primeira Semana. Nele o exercitante se ocupa com a chamada «Meditação do Inferno». Esta etapa tem por finalidade fazer com que o exercitante literalmente sinta os poderes de destruição do pecado, devendo o mesmo esforçar-se na «aplicação dos sentidos». Este recurso sugerido por Loyola é objeto de inúmeras interpretações teológicas e, sobretudo, objeto de estudo de áreas como a psicologia/psicanálise. De uma maneira geral, podemos entender a «aplicação dos sentidos» como sendo a tarefa de no ato da imaginação, o exercitante conseguir sentir através do tato, da audição, da visão, do paladar e do olfato a «realidade» a qual está inserido através da imaginação.

b) Segunda Semana

Também conhecida como a semana do Chamamento. Tem por finalidade, como já citado, colocar o exercitante em contato com a vida de Cristo. É também a mais extensa de todas as semanas. Para Géza Kovecses, se a pergunta que envolve o exercitante na primeira semana é o que ele deve fazer por Cristo, a segunda lhe oferece a resposta. Deve chegar, assim, a conclusão

¹³ I. Loyola (2015), p. 34.

¹⁴ I. Loyola (2015), p. 37.

¹⁵ I. Loyola (2015), p. 37.

de que é urgentemente necessário escutar e abraçar tudo aquilo que Jesus propõe. Por isso a expressão «chamamento», um chamado a servir aos propósitos de Jesus.

Basicamente inicia-se com aquilo que Loyola denomina por «Exercício do Reino». Não se trata, propriamente, de uma «Contemplação», mas de engajar o exercitante no cumprimento da vontade de um rei: para Loyola, Jesus Cristo. Nos sucessivos pontos apresentados por Loyola, nos deparamos com a imagem de um Cristo guerreiro convocando a todos para um combate espiritual, uma luta contra o mal a serviço de uma corte celestial. Para Loyola, deve o exercitante «Imaginar [...] um rei humano, escolhido pela mão de Deus Nosso Senhor, a quem reverenciam e obedecem todos os príncipes e homens cristãos»¹⁶. Esta atividade é recomendada ao exercitante para que seja realizada duas vezes no dia: pela manhã e antes ao almoço ou refeição da noite.

O primeiro exercício é o da «Contemplação da Encarnação». Como se pode imaginar, trata-se de contemplar a transformação da «Segunda Pessoa» de Jesus fazendo-se homem. O segundo exercício é o da «Contemplação do Nascimento». Deve o exercitante imaginar-se na história da partida de Nossa Senhora da cidade de Nazaré, grávida, montada numa jumenta com José e uma criada para ir a Belém pagar o tributo de César. Já terceiro e quarto exercícios referem-se a repetição do primeiro e do segundo, sendo o quinto referente, novamente, a aplicação dos sentidos sobre a primeira e a segunda contemplação.

Loyola, antes do encerramento desta semana, pede ao exercitante que se dedique a outras meditações. A mais emblemática de todas elas é a «Meditação das Duas Bandeiras». Nesta meditação deve o exercitante escolher a qual das bandeiras servir: a de Cristo ou de Lúcifer. Considerada um dos auge dos exercícios espirituais a meditação recomenda ainda a visualização de um campo de batalha entre o bem e o mal. Espera-se, com isso, que o exercitante experimente as sensações do Inferno e as sensações de estar junto à Cristo, possibilitando ao exercitante decidir a quem servir.

c) Terceira Semana

Esta semana tem por finalidade confirmar a opção feita pelo exercitante em «seguir a Cristo». É compreendida por duas Contemplações a serem realizadas ao longo da semana, mais a introdução das «Regras para

¹⁶ I. Loyola (2015), p. 50.

Ordenar-se no Comer». A Primeira Contemplação deve ser realizada à meia-noite, sendo exigido do exercitante o esforço de imaginar a ida de Cristo de Betânia à Jerusalém, terminando na Última Ceia. Pede-se assim, que o exercitante recorde uma história. A primeira delas, por exemplo, a ida de dois discípulos a Jerusalém a pedido de Jesus para a preparação da ceia, terminando com a delação de Judas e o sermão de Jesus a seus discípulos.

Recomenda-se ao exercitante que, nesse exercício de imaginação, peça aquilo que deseja: «será aqui dor, sentimento e confusão porque o Senhor vai a sua paixão por meus pecados»¹⁷. Já a Segunda Contemplação deve ser realizada pela manhã, sendo exigido do exercitante a imaginação da realização da Ceia até a ida de Cristo ao Horto. Pede-se assim, que o exercitante recorde mais algumas histórias, como, por exemplo, a descida de Jesus e seus discípulos do Monte Sião até o Vale de Josafá e daí à sua prisão. Pede-se ao exercitante pedir «o que é próprio pedir na paixão: dor com Cristo doloroso; abatimento com Cristo abatido; lágrimas, com pena interior por tanta pena que Cristo passou por mim»¹⁸.

d) Quarta Semana

A quarta semana tem por finalidade propiciar a «união» do exercitante à figura divina. É inaugurada pela contemplação da ressuscitação de Cristo, sendo assim, a aparição de Cristo a Nossa Senhora, sendo prosseguida por meditações de tantas outras aparições. Cabe ao exercitante imaginar-se, portanto, como partícipe desta história da Ressurreição e Ascensão de Cristo. É uma semana em que o exercitante deve buscar um profundo sentimento de realização e alegria. Assim, desde o despertar pela manhã, é convidado a participar da alegria de Cristo e, para isso, não abster-se da claridade do dia e dos raios de Sol. São realizados apenas quatro exercícios, não mais cinco como nas semanas anteriores.

Loyola recomenda ao exercitante agradecer a Cristo pela «[...] graça de sentir intensa e profunda alegria por tanta glória e gozo de Cristo nosso Senhor»¹⁹. Já a segunda contemplação é destinada ao alcance do amor. Para Géza Kovecses, estes exercícios são uma recapitulação dos Exercícios inteiros, destinados a introduzir o exercitante na vida diária com uma profunda visão universal cristã. Para Loyola, deve o exercitante recordar-se dos benefícios recebidos pela criação e agradecer pelos dons particulares concedidos

¹⁷ I. Loyola (2015), p. 80.

¹⁸ I. Loyola (2015), p. 82.

¹⁹ I. Loyola (2015), p. 88.

por Jesus. «[...] Daí, refletir em mim mesmo, considerando com muita razão e justiça o que devo oferecer e dar de minha parte a sua divina Majestade»²⁰.

2. Os exercícios e o corpo

Como podemos observar em todas as Semanas o exercitante vê-se, constantemente, assediado a imaginar-se dentro de uma história. Para um jesuíta ou qualquer outro disposto a levar adiante os exercícios inacianos, não se trata de uma história qualquer. Trata-se da história da vida de Cristo certamente afetada pelas concepções do santo cristão, Inácio de Loyola.

Com base nas histórias evangélicas, provavelmente mais inacianas do que evangélicas, os exercitantes devem, a fim de potencializar as meditações ou contemplações, recorrer a um conjunto de exercícios adicionais chamados pelo santo cristão de «Adições para melhor fazer os exercícios e para melhor achar o que se deseja»²¹. Para melhor achar o que se deseja, deve o exercitante —com vistas ao progresso espiritual— agir sobre o próprio corpo. Não se trata aqui de abordar o corpo nos exercícios espirituais apenas com o intuito de apresentar, num viés sensacional, o regime de austeridades corporais recomendados por Loyola em seu livro. Trata-se, pois, de trazer à luz um aspecto fundamental da proposta inaciana de renovação pessoal e que, para isso, dedica uma considerável preocupação com a dimensão corporal.

A partir da revisão do livro dos «Exercícios Espirituais» é possível observarmos como o corpo é objeto de menção direta ou indireta, como por exemplo, os sentidos. Loyola, na 1^a Anotação vale-se de uma analogia com os exercícios corporais para elucidar com maior precisão a sua ideia de exercícios para o espírito. Certamente, todos os que já tiveram contato com o livro de exercícios, ainda que de maneira breve, lembrar-se-ão de que:

Por Exercícios espirituais se entende qualquer modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e outras operações espirituais [...]. Assim como passear, caminhar e correr são Exercícios corporais, chamam-se Exercícios espirituais diversos modos de a pessoa se preparar e dispor para tirar de si todas as afeições desordenadas. E depois de tirá-las, buscar e encontrar a vontade divina na disposição de sua vida para sua salvação²².

²⁰ I. Loyola (2015), p. 92.

²¹ I. Loyola (2015), p. 43.

²² I. Loyola (2015), pp. 09-10.

O momento das adições (ao todo 10, e aparecem a partir da primeira semana e se estendem para todas as demais) parece-nos o ponto alto dos exercícios em que o exercitante é intimado a voltar sua atenção para o próprio corpo. Na primeira semana, antes do início das meditações/contemplações, deve o exercitante obedecer a um ritual corporal: a exatamente um ou dois passos do lugar onde serão realizados os exercícios, deve o mesmo ficar de pé durante o tempo de uma oração, geralmente um «Pai-Nosso». Em seguida, Loyola recomenda que se faça um gesto corporal em sinal de reverência e humildade. Em geral, essa atitude corporal, como nos lembra Guillerrou, refere-se ao movimento das mãos em direção ao coração, mesma atitude corporal sugerida ao exercitante fazer quando incorresse num pensamento ou ação condenados como pecaminosos.

Na 4^a adição referente ainda à primeira semana, encontramos recomendações explícitas sobre atitudes corporais. No estado de contemplação, Loyola sugere ao exercitante algumas posições corporais como ora ficar ajoelhado, ora prostrado ao chão com o rosto voltado para cima, sentado e em pé. Assim, «[...] se de joelhos acho o que quero, não mudarei de posição. Se estiver prostrado, do mesmo modo etc»²³.

Na 5^a adição é recomendado ao exercitante uma auto avaliação pelo tempo de meia-hora sobre os exercícios praticados. Para isso, Loyola determina que isso se faça apenas de dois modos: sentado ou caminhando. Na 7^a adição, a fim de se alcançar o sentimento de dor e mágoa, trazendo à memória a morte e o juízo final, é sugerido ao exercitante a privação da visão através da suspensão da claridade recolhendo-se num aposento às escuras pelo tempo que estiver meditando. Já na 8^a adição encontramos, novamente, instruções referentes a atitudes corporais. Na ocasião, pede-se a supressão do riso, considerada uma expressão corporal incompatível com a prática dos exercícios espirituais. A 9^a adição trata, novamente, sobre a visão. Pede Loyola «Refrear a vista, exceto ao receber ou despedir-me da pessoa com quem falar»²⁴.

Na 10^a adição encontramos as recomendações mais explícitas sobre as penitências corporais. Tem por finalidade a reparação dos pecados, bem como fazer com que o exercitante vença a si próprio subjugando a sensibilidade à razão. Serve também aos propósitos de alcançar os sentimentos de arrependimento e como recurso para solucionar dúvidas em que, porventura,

²³ I. Loyola (2015), p. 44.

²⁴ I. Loyola (2015), p. 45.

venha o exercitante a se encontrar. Três são as penitências corporais. A primeira refere-se à suspensão da alimentação contanto não decorra em enfermidades graves. A segunda, aos modos de dormir, devendo o exercitante abandonar as «coisas delicadas e macias»²⁵. A terceira, por fim, refere-se às ações infligidas diretamente sobre a própria carne, «Castigar o corpo, isto é, causar-lhe dor sensível, o que se consegue usando cilícios, cordas ou metais sobre ele, flagelando-se, ferindo-se ou usando outras asperezas»²⁶.

Além das Adições não podemos deixar de nos ater as chamadas «Regras para ordenar-se no comer». Estas são inseridas no cotidiano do exercitante apenas na terceira semana de exercícios. Devem, contudo, ser rigorosamente observadas até a última semana. Ao todo são 8 regras. A 1ª refere-se à suspensão dos alimentos, com exceção do pão. Para Loyola, é o único alimento que não desordena o espírito. A 2ª refere-se à abstinência da bebida. A 3ª a evitar os alimentos considerados mais saborosos e deter-se nos mais comuns. A 4ª trata da medida exata do consumo de alimentos para a manutenção básica do corpo durante os exercícios. A 5ª regra volta-se para o modo de comer. Nela observamos como Loyola pretende moldar as atitudes corporais do exercitante durante as refeições. Desta forma, «enquanto a pessoa se alimenta, considere que vê Cristo Nosso Senhor comer com os seus Apóstolos, e como ele bebe, olha e fala, procurando imitá-lo»²⁷. A 6ª, 7ª e 8ª regras referem-se, respectivamente, a considerar a vida dos santos nas refeições e a evitar os perigos da tentação durante o comer.

3. Os exercícios e as «técnicas do corpo»

Levando-se em conta os aspectos acima mencionados, somos, então, convidados a refletir acerca do lugar do corpo nos exercícios espirituais de Inácio de Loyola. Como nos chama a atenção David Le Breton, nos estudos de sociologia a menção ao corpo remonta à passagem do século XIX para o XX, algo que pode ser detectado nos trabalhos do sociólogo alemão Georg Simmel (1858-1918) e sua preocupação em buscar apreender os aspectos sensoriais, as trocas de olhares e a fisionomia enquanto fenômenos passíveis de compreensão sociológica. Nesse mesmo período, encontramos também o memorável artigo de Robert Hertz (1881-1915) publicado em 1919. Em «A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa»,

²⁵ I. Loyola (2015), p. 46.

²⁶ I. Loyola (2015), p. 46.

²⁷ I. Loyola (2015), p. 85.

Hertz, ainda que demasiado influenciado pelas concepções da anatomia, nos convida a refletir como uma simples oposição entre a mão direita e a mão esquerda revela-se portadora de significação cultural.

No tocante à antropologia, propriamente a uma antropologia do corpo, é ao nome de Marcel Mauss (1872-1950) a quem tem sido atribuído o pioneirismo em colocar o corpo no horizonte dos estudos antropológicos. Dono de uma vasta produção acadêmica situada no contexto da escola francesa de sociologia, Mauss deve a invocação de seu nome nos cursos de antropologia do corpo, em razão daquilo que pronunciara em 1934 à Sociedade de Psicologia. Palavras que depois de registradas renderam-lhe, um ano após, um artigo publicado no periódico *Journal de Psychologie*, sob o título de «As técnicas do corpo» (1935). Desde então, passadas algumas décadas, inúmeras são as pesquisas que ainda hoje procuram compreender o impacto deste ensaio no desenvolvimento de novos campos de investigação propriamente antropológicos. Da mesma forma, tantas outras buscam mensurar o impacto do ensaio em outras áreas do conhecimento, sobretudo as que investem na investigação dos fenômenos que envolvem o corpo, como por exemplo, a educação física.

Vários são os pontos que poderiam ser destacados sobre o ensaio. Ele representa um meticuloso e primoroso registro das etapas percorridas por Mauss à consolidação de uma ideia: a noção de «técnicas do corpo». A forma como Mauss constrói sua exposição é reveladora de sua genialidade. Nela acompanhamos, *pari passu*, quase como numa conversa íntima, uma refinada capacidade de observação dos fatos concretos da vida cotidiana aliada a uma intuição singular que lhe permitiram chegar à noção de técnicas corporais. A objetividade do ensaio e a honestidade intelectual de Mauss chamam também a atenção. Num tom quase confessional, declara Mauss: «Escusai-me se, para formar diante de vós essa noção de técnica do corpo, vos conto em que ocasiões persegui e como pude colocar claramente o problema geral. Foi uma série de passos consciente e inconscientemente dados»²⁸. É desta maneira, portanto, que Mauss vai demonstrar à Sociedade de Psicologia e, posteriormente, a todos os seus leitores, a viabilidade de uma teoria sociológica das «técnicas do corpo».

A expressão «técnicas do corpo» ou «técnicas corporais» não é estranha a um grande número de pessoas hoje em dia. De maneira geral é

²⁸ M. Mauss (2003), p. 402.

rapidamente associada às atividades desportivas em que o corpo demanda dos atletas uma preparação prévia (uma preparação física) a fim de dar cabo com êxito a uma determinada prova ou competição. A natação, a esgrima, a corrida, dentre outros, exigem do atleta uma constante preocupação com o corpo, o que pode ser visto nos programas de condicionamento do sistema fisiológico além de um intenso treinamento voltado ao aperfeiçoamento dos movimentos corporais. Sobre as atividades gímnicas, Mauss já as entendia enquanto algo adquirido. Como afirma, «Eu sabia perfeitamente que a marcha, o nado, [...] eram específicas a sociedades determinadas; que os polinésios não nadam como nós, que minha geração não nadou como nada a geração atual»²⁹.

Ao observar a forma como soldados franceses e britânicos faziam durante a guerra o uso de pás e as dificuldades as quais enfrentavam quando estas eram substituídas por outras de diferente formato, ou como uma simples substituição de clarins impuseram dificuldades as tropas britânicas as quais não conseguiam marchar à francesa, fizeram com que Mauss se interrogasse: afinal, «[...] que fenômenos sociais eram esses?»³⁰ e, mais ainda, como apreendê-los diante tamanha diversidade?

Recuperando as antigas noções dos dados platônicos sobre «técnica», Mauss consegue, então, ampliar a noção de «técnicas do corpo», abrangendo sob essa expressão uma enorme diversidade de fenômenos os quais escapavam aos seus esforços de apreensão. Em síntese, por «técnicas do corpo» o autor a entende como sendo as maneiras como os homens de sociedade a sociedade, de forma tradicional e eficaz, sabem servir-se de seus corpos. Tradicional, para Mauss, porque são produtos de uma educação e eficaz porque comprovadas socialmente. Quanto ao corpo, este seria para Mauss «[...] o primeiro e o mais natural instrumento do homem. [...] sem falar de instrumento: o primeiro e o mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico, do homem, é seu corpo»³¹.

Segundo Mauss, todo ato tradicional corporal pode ser compreendido enquanto técnicas corporais. Mesmo, por exemplo, um ato tradicional mágico-religioso. As técnicas de caça observada entre os aborígenes australianos corroboram essa ideia para Mauss. Ao atribuírem a uma pedra poderes mágicos e a inserir na boca, os aborígenes acreditariam receber poderes sobrenaturais capazes de garantir-lhes maior capacidade para as longas

²⁹ M. Mauss (2003), pp. 401-402.

³⁰ M. Mauss (2003), p. 402.

³¹ M. Mauss (2003), p. 407.

perseguições a suas caças. Para Mauss, as técnicas de caça configurariam, nesse sentido, também técnicas corporais. A partir da exposição de outros dados, Mauss faz a seguinte consideração:

Mas qual a diferença entre o ato tradicional eficaz da religião, o ato tradicional, eficaz, simbólico, jurídico, os atos da vida em comum, os atos morais, de um lado, e o ato tradicional das técnicas, de outro? É que este último é sentido pelo autor como um ato de ordem mecânica, físico ou físico-química, e é efetuado com esse objetivo³².

Recorrendo aos dados produzidos pelo etnógrafo Elsdon Best (1858-1931) sobre a sociedade Maori, Mauss demonstra como as noções de prestígio e educação são determinantes na consolidação das atitudes corporais. Numa das passagens, Best faz referência ao andar da mulher maori, ressaltando o balanceio solto e articulado dos quadris dessas mulheres. Segundo Best, um movimento corporal admirado pelos maoris, comprovado pelas mães que exercitavam suas filhas nessa maneira de andar, repreendendo-as quando não realizavam o balanceio corporal. Com base nisso, Mauss destaca como as atitudes corporais são, antes, adquiridas, subvertendo a ideia comum à época de ser o andar da mulher maori intrínseco a natureza do corpo da sociedade maori atrelada aos fatores fisiológicos e psicológicos particulares ao grupo maori.

Em todos os elementos da arte de utilizar o corpo humano, os fatos de educação predominavam sobre a noção de imitação, segundo Mauss. Desta forma, os movimentos do corpo seriam produtos de uma educação. Mas uma educação em que são transmitidas imitações consideradas pelo grupo no qual os sujeitos se inserem, dignas de prestígio. Assim, seja criança ou adulto, ambos nada mais fariam do que imitar uma série de atos os quais julgam serem atos «bem-sucedidos», efetuados por pessoas nas quais confia e que tem autoridade sobre elas. As atitudes corporais seriam uma manifestação da apropriação dos sujeitos pelo social, manifesta nas atitudes corporais consideradas exclusivamente biológicas como o controle do esfíncter anal pela criança, por exemplo. Algo que ela aprende mediante o uso de instrumentos culturais (a fralda, por exemplo) e que a induzem a ter um relativo controle sobre uma necessidade biológica. Assim, segundo Mauss, «É preciso ver técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, lá onde geralmente se vê apenas a alma e suas faculdades de repetição»³³.

³² M. Mauss (2003), p. 407.

³³ M. Mauss (2003), p. 404.

O corpo dos sujeitos ou, mais precisamente, as atitudes corporais escondem, na visão do autor, uma lógica intrínseca ao mundo social e que é, ao mesmo tempo, influenciada por fatores biológicos e psicológicos. Um tríplice ponto de vista necessário à compreensão daquilo que o autor denomina por «homem total». O fator sociológico não se resume, contudo, apenas a uma abstração. Sobre isso, Mauss é incisivo ao demonstrar, através de uma série de fatos/eventos concretos que participara e fora espectador, como as atitudes corporais das mais banais do dia-dia são série de montagens psicobiossociológicas autorizadas e voltadas para o social. Se o ato de caminhar é um universal humano, a forma como se caminha, a posição dos pés, a indumentária que o recobre, a posição das mãos durante o andar, dentre outras atitudes corporais, já não o são. As atitudes corporais como sentar, dormir, parir, etc, são particulares aos agrupamentos sociais aos quais os sujeitos se inserem.

Conclusão

Como procuramos demonstrar ao longo do trabalho, não apenas a noção maussiana de «técnicas do corpo», mas o ensaio em geral, propõe-nos a reflexão de como o corpo ou, mais precisamente, as atitudes corporais são determinadas, em grande medida, por uma lógica do social. Um social que, segundo Mauss, inscreve-se nos sujeitos através da apropriação de seus corpos. Se por «técnicas do corpo» Mauss a entende como os homens, de sociedade a sociedade, fazem uso do próprio corpo, fomos levados a considerar, neste sentido, como os jesuítas, através dos exercícios espirituais, fazem uso dos seus. Algo que procuramos evidenciar ao colocar em foco as experiências corporais pelas quais passam todos aqueles que se submetem à proposta dos exercícios espirituais de Inácio de Loyola, tal qual recomendada no livro dos «Exercícios».

Na leitura da obra fica evidente como as quatro semanas de exercícios espirituais são também quatro semanas de exercícios corporais. Contudo, os exercícios ou as técnicas corporais praticadas pelos exercitantes não tem como fim o corpo. As técnicas corporais recomendadas nos exercícios tem como finalidade última a dimensão espiritual da pessoa exercitante. A nosso ver, técnicas do corpo indispensáveis na eficácia dos exercícios espirituais. Algo que pode ser objetivamente observado nas «Adições» que acompanham as três primeiras semanas de exercícios, sobretudo naquilo que tratam sobre as penitências corporais e a flagelação direta sobre a carne.

Sugerimos, assim, ser possível afirmar que, nos exercícios espirituais de Inácio de Loyola, o caminho para o espírito seja, invariavelmente, também o caminho do corpo. Em vista das inúmeras definições concorrentes sobre o livro dos «Exercícios Espirituais» que vão desde manual de ascese inaciana, livro de métodos de oração ou livro de pedagogia espiritual, sugerimos vê-lo, à luz da noção maussiana de «técnicas do corpo», um manual de técnicas corporais. Evidentemente, as técnicas do corpo não são um fim em si. Elas são a mediação para a construção de um tipo particular de pessoa e, nesse sentido, com uma visão de mundo bem específica. Na proposta inaciana, essa visão de mundo é forjada pela maneira em que o corpo é trabalhado nos e pelos exercícios espirituais. A educação espiritual é, fundamentalmente, uma educação corporal.

Bibliografia

- Bangert, W. V., *História da Companhia de Jesus*, Ed. Loyola, São Paulo, 1985.
- Barthes, R., *Sade, Fourier, Loyola*, Ed. Martins Fontes, São Paulo, 1971.
- Guilhermou, A., *Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus*, Agir, Rio de Janeiro, 1973.
- Kovecses, G., *Santo Inácio de Loyola. Exercícios Espirituais*, Porto Alegre, 1996.
- Le Breton, D., *A sociologia do corpo*, Vozes, Petrópolis, 2010.
- Loyola, I., *Exercícios Espirituais*, trad. Raul Paiva, Ed. Loyola, São Paulo, 2015.
- Martin, J., *A Sabedoria dos Jesuítas para (Quase) Tudo. Espiritualidade para a Vida Cotidiana*, Sextante, Rio de Janeiro, 2012.
- Mauss, M., «As técnicas do corpo» em *Sociologia e Antropologia*, Cosac Naify, São Paulo, 2003, pp. 399-422.
- O'Malley, J., *Os primeiros jesuítas*, UNISINOS / Bauru, EDUSC, São Leopoldo, 2004.

CAPÍTULO IV

ITINERANCIA DE MODELOS

Caminos de la economía romana: las monedas del Museo Histórico Nacional en la Antigüedad Tardía peninsular*

Cláudio Carlan¹
UNIFAL-MG

Introducción

Hay en Brasil un gran número de documentos que retratan la Antigüedad Clásica, en especial la Greco–Romana. No solo las fuentes escritas, sino las ligadas a la cultura material, a la arqueología de edificios, y al estudio de estatuas, cerámica, pinturas o monedas². Nosotros trabajaremos sobre las monedas.

Las monedas han sido estudiadas por los historiadores bajo el prisma del mercado. Los historiadores han buscado asociar la numismática con la historia social en la idea de analizar la sociedad a partir de salarios, costo de vida y sus consecuentes comportamientos colectivos. Los estudiosos de la moneda se han preocupado más por la perspectiva económico-social que por el metal con el que se producía. Con esto se ampliaban los límites geográficos pasando del estudio de un pueblo a civilizaciones.

El hombre contemporáneo difícilmente puede unir la moneda a un medio de comunicación entre pueblos. En Roma una moneda podía ser reconocida por el metal noble o no con el que era cuñada o por el tipo de leyenda que contenía. Lo primero informaba de la riqueza de un reino y lo

* Este texto ha sido corregido en su traducción al español por Israel Sanmartín Barros.

¹ Profesor Titular (Adjunto 4) de História Antigua de la Universidad Federal de Alfenas / Minas Gerais – Brasil. Investigador del Núcleo de Estudios Ambientales (NEPAM) y del Laboratório de Arqueologia Pública (LAP) / Unicamp – Campinas – Brasil. Doctor en História Antigua – Universidad Estadual de Campinas (Unicamp). Director: Dr. Pedro Paulo Funari. Estágio Doctoral en la Universidad de Barcelona (Director: Dr. José Remesal – Rodríguez)

² P. Funari (2003), p. 96.

otro reflejaba información sobre el arte, es decir, del mayor o menor refinamiento técnico usado en la fabricación de la moneda circulante, pero también sobre el poder emisor y, sobre todo, sobre la ideología político-religiosa. Dentro de este último aspecto pretendemos explorar la fuente numismática.

Nuestro trabajo propone realizar un estudio sobre la función de la moneda como propaganda y como un agente legitimador del poder imperial.

El corpus documental aquí tratado está situado en el Museo Histórico Nacional de Río de Janeiro (MHN / RJ), Brasil, considerado el mayor de América Latina, con más de 130 mil piezas de las más variada procedencia. De estas, 1888 monedas romanas, pertenecen al siglo IV d.C.

Origen del acervo del Museo Histórico Nacional

El origen de la colección es un tanto oscuro. El cuerpo técnico del museo cree que la mayor parte de las piezas fue resultado de un legado realizado en 1921. La colección provenía del comendador Antonio Pedro a la Biblioteca Nacional, donde su antiguo director, Ramiz Galvão, había empezado desde 1880 a formar lo que más tarde vendría a ser la «colección oficial brasileña»³.

Antonio Pedro reunió una colección de 13.941 monedas y medallas que comprende, entre otras cosas, 4.559 monedas, 2.054 medallas portuguesas y 4.420 monedas de la Antigüedad. Pese a esto, también es posible que algunos ejemplares fueran procedentes de las colecciones de la familia imperial, legadas por el emperador D. Pedro II al museo Nacional en 1891 e incorporadas por la Biblioteca Nacional en 1896.

El Museo Histórico Nacional fue creado en la ciudad de Río de Janeiro en 1922, cuando era capital de la República Brasileña. El decreto que lo instituyó también determinó que el acervo numismático existente en la Biblioteca Nacional —así como en otras instituciones como el Archivo Nacional y la Casa de la Moneda— fuera transferido allí. En el momento en que se efectuó la cesión, la colección total alcanzaba las 48 mil piezas. Hoy llega aproximadamente a 109 mil. Se trata de un grupo de monedas bastante representativo del periodo y de los respectivos emisores esparcidos por el mundo romano.

Gran parte de esa colección está compuesta por monedas de bronce, debido a su mayor circulación que las de plata o de oro en las capas más

³ R. Vieira (1994), p. 23.

populares del Imperio. Y, artísticamente hablando, de categoría inferior. Están contextualizadas por factores históricos precisos y definidos o por el momento histórico en que esas piezas se difunden.

En 2002, durante la fiesta de ochenta años del Museo, fue inaugurada la exposición permanente, con las monedas mejor preservadas del acervo.

La colección romana es superior a siete mil piezas. En esta investigación trabajamos con las monedas del siglo IV d.C., más concretamente con las de la Tetrarquía hasta la división del Imperio realizada por Teodosio I. Un total de 1888 monedas⁴.

Los Símbolos Monetarios

El hombre ha desarrollado a lo largo de la historia diversas formas simbólicas tanto artísticas como lingüísticas. En ese sentido, podemos afirmar que «...los símbolos políticos son definidos como símbolos que funcionan hasta un punto significativo en la práctica del poder»⁵.

Las prácticas del poder - y sus simbolismos - actúan de una manera directa o no, a través de cuestiones ideológicas. Y se reproducen en la sociedad a través de la clase dominante tanto en lo escrito como en lo oral. Cardoso dice que «...es de especial interés y bien aclarador el estudio de los mecanismos que aseguran y producen la hegemonía ideológica...»⁶.

Los símbolos de la numismática están dotados siempre de una clara organización jeroglífica, pues proceden del hecho de que esas imágenes difundidas se articulan siempre con un idioma figurado. Se trata, según de la Flor, del surgimiento de representaciones de águilas, leones, torres, cruces⁷, del Fénix, de emperadores o de personajes pertenecientes a una élite político-económica que representan la órbita de acción del poder, llegando al punto en que la numismática puede ser definida «como un monumento oficial al servicio del Estado»⁸. Como afirma Cassirer, «...en lugar de definir el hombre como un animal rationale, deberíamos definirlo como un animal symbolicum»⁹.

⁴ Junto con algunas monedas encontramos el recibo de compra, del siglo XIX (Portugal y España).

⁵ *Dicionário de Ciências Sociais*. 2A. ed. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1987, p. 1115.

⁶ C Cardoso. H. Pérez Brignoli (1979), p. 397.

⁷ F. De la Flor (1995), p. 183.

⁸ F. De la Flor (1995), p. 186.

⁹ E. Cassirer (1977) p.70.

La moneda, como documento, puede informar sobre los más variados aspectos de una sociedad. Tanto político y estatal, como jurídico, religioso, mitológico o estético.

Sin duda alguna es el terreno de las ideas políticas y la propaganda donde es más fecundo el servicio de la Numismática a la Historia... [Debemos] reflejar sobre la significación de la moneda en el mundo antiguo, en un mundo donde no existían medios de información comparables a los nuestros, donde el analfabetismo se extendía a numerosas camadas de la población. La moneda es un objeto palpable, objeto que abre todas las puertas y proporciona bien estar. En ella se puede contemplar a la efigie del soberano, mientras los reversos muestran sus virtudes y la prosperidad de la época: *Felicitas Temporum, Restitutio Orbis, Victoria e Pax Augusta*...son slogans, propaganda¹⁰.

Samaran también describe la importancia de la numismática, tanto económica y sociológica como estética. Para esto, realiza un análisis de los tipos monetarios y de la paleografía romana, destacando la originalidad de la idea de la *fortuna*¹¹, representada en el reverso de varias piezas. Los propios términos *denier*, *denaro*, *dinero*, *dinar*, *d'agent*, son derivaciones de *argentus*, moneda de plata acuñada en el vasto Imperio Romano.

Donis Dondis afirma que, para los analfabetos, el lenguaje hablado, la imagen y el símbolo continúan siendo los principales medios de comunicación. Y dentro de ellos el lenguaje visual se puede mantener en cualquier circunstancia práctica.

...eso es tan verdadero como ha sido a lo largo de la historia. En la Edad Media y en el Renacimiento, el artista servía a la Iglesia como propagandista... El comunicador visual ha servido al emperador y al comisario del pueblo...la comunicación pictórica dirigida a los grupos de bajo índice de alfabetización, se pretende ser eficaz, debe ser simple y realista...¹².

Pascal Arnaud destaca que en las monedas de la Antigüedad Clásica, griegas y romanas, el anverso es la parte más importante jerárquicamente¹³. En él está la efigie de quien ordenó su acuñación. En el caso romano, de DIVVS o AVG. Es una especie de retrato de los jefes emitido por el Estado. En materia de tipología monetaria, son consideradas como retratos todas las imágenes que pretenden representar a sus líderes o a «humanos concretos», en su calidad de personas individuales. Asumen aspectos realistas que se

¹⁰ J. Roldan Hervás (1975), p. 166.

¹¹ C. Samaran (1961), p. 328.

¹² D. Dondis (1997), p. 184.

¹³ P. Arnaud (s/d), p. 195.

corresponden a interpretaciones idealizadas o simbólicas. Tanto Arnaud como Gomes Marques las definen como retratos verdaderos, aunque no siempre es así. Por el contrario, en la Edad Media no existían preocupaciones evidentes de semejanza con las individualidades representadas.

Esos retratos monetarios nos cuentan mucho sobre las mujeres de la familia imperial. Según Orlandoni, era la forma más común de propaganda¹⁴. Consistía en escoger una imagen de mujeres de la casa imperial que fuera coincidente con el papel desempeñado en la sociedad romana por las mujeres en general, incluyendo a las emperatrices o a mujeres cercanas a ellas en los cultos de Estado. Era común que el emperador se presentase con sus esposas en las presentaciones de las acuñaciones de moneda

El culto de la virtud estaba representado por la imagen masculina. Esto merece un análisis más detallado ya que, además de las inscripciones en las monedas, puede ser rastreado en la literatura. Como instrumento de propaganda imperial, ayuda a definir la naturaleza de un determinado gobierno y a comprender la ideología del emperador como el centro de un universo organizado.

Según Mendes, con estas concepciones ideológicas se constituye una especie de derecho divino a partir del gobernante de influencia persa¹⁵. Todo lo que rodeaba los emperadores paganos como Juliano o cristianos como Constancio II, era considerado sagrado. En las monedas acuñadas en ese período, se nota en la efigie la aureola alrededor de la cabeza del gobernante. Esto es una legitimación del poder real.

Esas representaciones son comúnmente alegóricas o simbólicas y el mensaje que transmiten va, casi siempre, más allá de los rasgos visibles. Se encuentran con frecuencia en esas monedas inscripciones con nombres de ciudades, países, festivales, monumentos famosos, divinidades o miembros de una familia, que ayudan en la interpretación de su significado y sentido.

Por otro lado, están las composiciones de emblemas, como el birrete frigio que tiene el significado de libertad, la cornucopia que remite a la abundancia, y la concordia que representa la unión de los esfuerzos. En algunos casos también son representadas por manos estrechadas. Otras coberturas, como el velo, pueden indicar modestia o viudez; los birretes y yelmos indican campañas militares; y la ornamentación con la corona de laureles tiende a asimilar con la divinidad a aquellos que las llevan.

¹⁴ M. Orlandoni (1991), p.167.

¹⁵ N. Mendes (2002), p. 124.

Debemos dejar claro que cualquier sistema de símbolos es una invención o refinamiento de lo que fueron, en otros tiempos, las percepciones del objeto dentro de una mentalidad despojada de imágenes. Dondis aún añade que:

En cuanto medio de comunicación visual impregnado de información de significado universal, el símbolo no existe apenas en el lenguaje. Su uso es mucho más amplio. El símbolo debe ser simple y referirse a un grupo, idea, actividad comercial, institución o partido político...¹⁶.

La impresión iconográfica de las monedas, dejando de lado las inscripciones, revela figuras diversas: animales, vegetales, blasones, objetos edificios y emblemas más o menos estilizados. Generalmente, estas figuras se refieren al lugar de acuñación y a la respectiva autoridad, designada de un modo claro para sus contemporáneos por una figura, una actitud, o atributos cuyos significados se nos escapan.

Poder, legitimación y representación en la antigüedad tardía

Analizando las monedas del período, descubrimos una gran variedad y riqueza de informaciones en las piezas. La propia colección del Museo, aunque es poco conocida, en los estudios académicos brasileños, es un ejemplo.

La relación emisor / receptor es identificada en las acuñaciones durante el siglo IV. Diocleciano, Galerio, Constancio I, Maximiano, Severo Augusto, Maximino Daia, acuñaran monedas con representaciones semejantes: «GENIO AVGVSTI, GENIO POPVLI ROMANI, VIRTVTI EXERCITVS, CONCORDIA MILITVM, SAC MON VRB AVGG ET CAESS NN, VOT XX». Ellos defendían la salvación del Imperio volviendo al pasado y a sus divinidades. Construían una ideología a través del carácter propagandístico de las monedas.

Si analizamos los símbolos reproducidos en los reversos monetarios, como por ejemplo, la imagen femenina con la cornucopia o una cesta de frutas, están presentes tanto en las monedas republicanas brasileñas de 1926 como en las piezas de Maximiano y Constancio II, con la legenda «SALVIS AVGG ET CAESS...». África, que fue el granero del Imperio, aparece con un elefante en las acuñaciones de Maximiano (FELIX ADVENT AVGG). Y dos legionarios con dos estandartes, estaban presentes en monedas de otros emperadores (GLORIA EXERCITVS).

¹⁶ D. Dondis (1997), p. 93.

Constantino (317) fomenta las asociaciones de los símbolos paganos con los cristianos en los reversos de las monedas. Los símbolos no fueron sustituidos, pero sí asociados a una ideología imperial. Esas simbologías de las divinidades romanas están presentes en varias piezas acuñadas en siglos posteriores, por ejemplo en el Brasil del siglo xx. En un segundo momento nos encontramos con el esquema del emperador derrotando a sus enemigos, como en los *AE CENTENIONALIS*¹⁷ de Constancio II.

En un período en que las legiones romanas se preparaban para la guerra contra los persas sasánidas¹⁸, Constancio II acuñaba monedas donde un caballero, que era el propio emperador, aparecía con una aureola elíptica, que representa la radiación de la luz espiritual, derrotando al enemigo persa, que se mostraba como otro caballero con las rodillas en suelo y en posición de arrepentimiento. Según Chevitarese, la imagen del caballero armado derrotando a su enemigo es un símbolo natural de la Victoria¹⁹.

La moneda, como documento, puede informar sobre los más variados aspectos de una sociedad. Tanto político y estatal, como jurídico, religioso, mitológico o estético.

La impresión iconográfica de las monedas, dejando de lado las inscripciones, revela también figuras diversas: animales, vegetales, blasones, objetos, edificios y emblemas más o menos estilizados. Generalmente, estas figuras se refieren al lugar de acuñación y a la autoridad, designada de un modo claro para sus contemporáneos por una figura, una actitud, o atributos cuyos significados se nos escapan.



Anverso: FL IV CONSTANTIVS NOB C; busto encorazado, a la derecha. Es común en las acuñaciones con esa titulación NOB C (nobilísimo César, título exclusivo de los miembros de la familia imperial); la imagen del emperador con ropas militares (con coraza).

¹⁷ Padrón monetario que entró en circulación con Constancio II, en el Oriente, y Constante en el Occidente. Era más pesada que las monedas de Constantino, pero fue preciso devaluar su valor real.

¹⁸ La dinastía Sasánida (224 – 651), así llamado en honor a Sasán, antepasado legendario del primer rey Aldachir I, que fue un constante tormento para Roma.

¹⁹ A. Chevitarese (2003), pp. 117-135.



Reverso: GLORIA EXERCITVS; dos legionarios, armados de astas con armadura, cabezas vueltas en el centro de la pieza. Arriba del estandarte central el símbolo O. La leyenda demuestra la importancia del ejército en el Cuarto Siglo Cristiano. En el exergo o línea de tierra SCONT. Acuñada en el año de 337 en Constantinopla.

Denominación: AE 4. **Peso:** 1,96g.



Anverso: DN CONSTANTIVS PF AVG; busto diademado a la izquierda, con el manto imperial. A la izquierda, en la mano derecha, el globo, símbolo del poder real. La letra N, uno de los símbolos que identifican las acuñaciones de Constancio II, a la derecha.



Reverso: GLORIA ROMANORVM; emperador representado a caballo, de armadura, lanza, y que salta sobre un enemigo suplicante. Una vez más la letra N a la izquierda. El caballo sobre las dos patas (parecido a San Jorge) pisotea el escudo del enemigo. La aureola de la cabeza del caballero diviniza la imagen del emperador. Exergo RT. Acuñada en Roma en el año de 350.

Denominación: AE centenionalis. **Peso:** 4,53g.

Conclusión

Florenzano afirma que la moneda es la imagen reducida de una idea, que tiene sus objetivos ideológicos y políticos, no solamente económicos²⁰. Los grandes depósitos monetarios se quedaban en los templos y santuarios.

Cuando colocan el busto del soberano y sus insignias, estamos delante de una utilización directa de la imagen. El objetivo es interpretar los conflictos políticos, mostrando como ciertas fórmulas de representación pueden ser impuestas en una «pelea simbólica»²¹.

²⁰ M. Florenzano (2001), p. 59.

²¹ C. Ginzburg (1989), p. 74.

La impresión iconográfica de las monedas, dejando de lado las inscripciones, revela figuras diversas: animales, vegetales, blasones, objetos, edificios y emblemas más o menos estilizados. Generalmente, estas figuras se refieren al lugar de acuñación y a la respectiva autoridad, designada de un modo claro para sus contemporáneos por una figura, una actitud, o atributos cuyos significados hoy muchas veces se nos escapan.

Esas representaciones son comúnmente alegóricas o simbólicas y el mensaje que transmiten va, casi siempre, más allá de los rasgos visibles. Se encuentran con frecuencia, en esas monedas, nombres de ciudades, países, festivales, monumentos importantes, divinidades, miembros de una familia, que auxilian en la interpretación de su significado y sentido.

Se trata de una exposición de ideas y una composición de emblemas. Un ejemplo es el birrete frigio que tiene el significado de libertad, la cornucopia que remete a la abundancia, y la concordia que representa la unión de los esfuerzos. En algunos casos también son representadas por manos estrechadas. Otras coberturas, como el velo, puede indicar modestia o la viudez; birretes y yelmos, indican campañas militares, o la ornamentación con la corona de laureles (laureadas), que tienden a asimilar aquellos que las llevan a la divinidad, y que también son comunes en las representaciones monetarias.

Debemos dejar claro que cualquier sistema de símbolos es una invención o una representación de lo que fueron, en otros tiempos, percepciones del objeto dentro de una mentalidad despojada de imágenes, tornando el lenguaje visual universal.

Agradecimientos

Agradecemos a la Universidad de Santiago de Compostela, por la oportunidad de intercambiar ideas, y también a Pedro Paulo Abreu Funari, Jose Remesal-Rodríguez, Ciro Flamarion Santana Cardoso, Maria Beatriz Borba Florenzano, Vera Lúcia Tosttes, Rejane Maria Vieira, Eliane Rose Nery, Paula Aranha, Dionísio Pérez-Sanchés y David Hernández de la Fuente.

Mencionamos, también, el apoyo institucional de la Universidad Federal de Alfenas, FAPEMIG, CNPQ y CAPES.

La responsabilidad de las ideas es del autor.

Fuentes

- Bejarano, V., *Fontes Hispaniae Antiquae. Hispania Antigua según Pomponio Mela, Plinio el Viejo y Cláudio Ptolomeo*, 7, División y Ciencias Humanas y Sociales. Universidad de Barcelona, 1987.
- Marcelino, A., *Historia (Rerum Gestarum Libri)*, Edición de Maria Luisa Har- to Trujillo, Akal, Madrid, 2002.
- Guida, A. (ed.), *Un anonimo panegirico per l'imperatore Giuliano (Anon. Paneg. Iul. Imp.)*. Introduzione, testo critico, commento a cura di Augusto Guida, Accademia Toscana di scienze e lettere / Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1990.

Bibliografía

- Askew, G., *The Coinage of Roman Britain*, B.A. SEABY LTDA, London, 1967.
- Calico, X., *Catálogo dos Aureos Romanos. 196 A.C – 335 D.C.*, Barcelona, 2002.
- Carlan, C., *Moeda E Poder em Roma: um mundo em transformação*, Annablume, São Paulo, 2013.
- Carlan, C. y Funari O., *Numismática: a moeda e o estudo da História*, Annablume, São Paulo, 2012.
- Chevalier, J. y Gheerbrant, A., *Dicionário de Símbolos*. 8a. ed. Tradução: Vera Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Ângela Melim, Lúcia Melim, Editora José Olympio, Rio de Janeiro, 1994.
- Chevitarese, A., «Salomão e Cultura Helenística», *Fragmentos de Cultura. Revista da Pontifícia Universidade Católica de Goiânia*, n. 13, Goiás, 2003, pp. 117-135.
- Coneh, H., *Description Historique des Monnaies. Frappés Sous L'Empire Ro- main*. Communément Appelées Médailles Impériales. Deuxième Edition. Tome Septième e Huitième, Rollim e Feuardent, Éditeurs, Pa- ris, 1880-1892.
- Dentzer, J., Gauthier, J., Hackens, E., «Numismatique Antique: problemes et methods», *Actes du Colloque Organise a Nacy, du 27 septembre au 2 octobre*, Peeters, Louvain, 1975.
- Depeyrot, G., *Economie et Numismatique (284-491)*, Errance, Paris, 1987.
- Florenzano, M., «O Outro Lado da Moeda na Grécia Antiga», in *O Outro Lado da Moeda*. Livro do Seminário Internacional, Museu Histórico Nacio- nal, Rio de Janeiro, 2001.

- Funari, P., «A Renovação no Ensino de História Antiga», in *História em Sala de Aula* (Karnal Leandro org.), Contexto, São Paulo, 2003, p. 96.
- Funari, P., *Grécia e Roma: vida pública e privada*. 2ª ed., Contexto, São Paulo, 2002.
- Guerra, M., Gondonneau, A., «As Tecnologias de Fabrico das Ligas Amoeáveis e a Proveniência dos Metais Utilizados: Perspectivas Abertas pelas Novas Técnicas de Análise Elementar», *Separata das Actas do IV Congresso Nacional de Numismática*, Lisboa, 1998.
- Ginzburg, C., *Mitos, Emblemas, Sinais. Morfologia e História*, Tradução de Federico Carotti, 1ª reimpressão, Companhia das Letras, São Paulo, 1989.
- Mattingly, H., Sutherland, C. H. V., Carson, R. A. G. (eds), *Roman Imperial Coinage. V- VIII*, Spink and Sons Ltda, London, 1983.
- Remesal-Rodríguez, J., «Promoción social en el Mundo Romano a través del comercio», en *Vivir en Tierra Extraña: emigración e integración cultural en el Mundo Antiguo. Actas de la reunión realizada en Zaragoza los días 2 y 3 de junio de 2003* (F. Marco Simón, F. Pina Polo. J. Remesal-Rodríguez), Barcelona, 2004, pp. 125-136.
- Remesal-Rodríguez, J., «Military Supply During Wartime», in *The Transformation of Economic Life under the Roman Empire. Proceedings of the second workshop of the internacioanl network Impact of Empire. Roman Empire, c. 200 B.C. – A.D. 476*. (L. De Blois & J. Rich, eds.), J.C. Gieben Publisher, Amsterdam, 2002, pp. 77-92.
- Rodríguez de la Flor, F., *Emblemas: Lecturas de la imagen simbólica*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- Vieira, R., «Uma grande coleção de moedas no Museu Histórico Nacional?», *Anais do Museu Histórico Nacional*, volume 27, 1995.

La imagen del jinete del caballo blanco en el *Codex Urgellensis*: un modelo iconográfico que llega de Oriente

Manuel Aneiros Loureiro
Universidade de Santiago de Compostela

Introducción

En las miniaturas de los códices medievales no es difícil encontrar influencias estilísticas de muy distinta procedencia. Así, por ejemplo, en el *Apocalipsis* de Tréveris podemos apreciar una clara reminiscencia del arte clásico, en el beato del Burgo de Osma descubrimos la influencia de corrientes bizantinas o en el Bamberg Apocalypse identificamos la estética del arte ottoniano. Al mismo tiempo, dentro del estilo artístico generalizado de los códices, localizamos, a veces, determinados elementos que presentan ciertas particularidades, algunas ilustraciones que, aun siguiendo la línea estilística de la imaginería integral del manuscrito, denotan su propia idiosincrasia.

Un repaso al estado de la cuestión nos indica que numerosos investigadores se han preocupado por el estudio de este tipo de influencias interculturales en el mundo del arte entre Oriente y Occidente a lo largo de la Edad Media, sin embargo, pocos analizan la iconografía de los jinetes apocalípticos de una manera específica y exhaustiva. Entre los trabajos más relevantes que encontramos sobre este tema, podemos citar los de Menéndez Pidal, Sepúlveda González o Yarza Luaces, entre otros, que son los que utilizaremos como punto de partida para este trabajo.

Nuestra investigación se centrará en el análisis de una imagen en particular: el primero de los *Cuatro jinetes del Apocalipsis* del *Comentario al Apocalipsis de Beato de Liébana*, representados en el código del siglo x conocido como Beato de Urgel o *Codex Urgellensis*. Este manuscrito, que contiene gran cantidad de ilustraciones, presenta en la imagen del primer jinete del *Apocalipsis* unas características peculiares. Los objetos que porta el

jinete, los arneses del caballo y la gestualidad de ambas figuras, denotan una marcada influencia oriental¹. Estudiaremos cada uno de estos elementos y la relación que pudieran tener con otras representaciones artísticas, como las de partos y sasánidas, principalmente.

1. El Beato de Urgell o *Codex Urgellensis*



Fig. 1. Beato de Urgell o *Codex Urgellensis* (s. X), fol. 103 v.

El beato de Urgel, o *Codex Urgellensis*, es un manuscrito elaborado sobre pergamino y consta de 238 folios, entre los que se encuentran 90 miniaturas. El folio 103v corresponde a la representación de los *Cuatro Jinetes del Apocalipsis* (fig. 1).

La escritura del códice está realizada en letra minúscula visigótica y las imágenes, aunque presentan un estilo marcado por el aislamiento de los monasterios cristianos, evidencian arquetipos de otras culturas. A diferencia de otros beatos, el *Codex Urgellensis* no contiene información que nos facilite la identificación del *scriptorium*. Para su datación, los investigadores recurren al análisis estilístico de las imágenes, así como al

estudio paleográfico de la escritura, que parece situarlo a finales del siglo x. En cuanto a la iconografía de las ilustraciones, podemos apreciar que existen paralelismos evidentes con otros beatos, como los de Valcavado y San Miguel de la Escalada, aunque no se ha podido comprobar si se originaron en el mismo *scriptorium*².

¹ Se trata del jinete del caballo blanco, representado en el folio 103v del códice (Museu Diocesà d'Urgell, La Seu d'Urgell, n^o catálogo Inv. 501) [Consulta: 10/10/2015] <http://2.bp.blogspot.com/-KY-1vu2A5luo/UMRWXFNcQJI/AAAAAAAAAYc/TQGqjVvbDaw/s1600/i112.jpg>

² P. K. Klein (2002), p. 17.

La autoría de las miniaturas del *Codex Urgellensis* procede de diversos artistas. El que se considera como «maestro principal» suele reconocerse por la utilización del contraste gráfico con colores complementarios, así como por los característicos ojos almendrados. Otro ilustrador, conocido como «leonés» a causa de la similitud de ciertos rasgos con la miniatura leonesa³, parece ser el artífice de algunas imágenes. Un tercer artista localizado se destaca por su torpeza en el dibujo y la falta de atención que presta al colorido⁴.

Desde el punto de vista iconográfico, no es fácil esclarecer muchas de las incógnitas que envuelven a la miniatura medieval⁵. Sobre la diversidad de autores, recursos utilizados y la confusión que a veces presenta el análisis de la imaginería de los códices miniados medievales, el propio Neuss, en su estudio sobre las biblias catalanas, indica que las ilustraciones del Nuevo Testamento parecen contener problemas que son difíciles de dilucidar⁶.

2. El jinete del caballo blanco del *Codex Urgellensis*



Fig. 2. El jinete del caballo blanco, *Codex Urgellensis*, detalle.

La iconografía de los jinetes del *Apocalipsis* en la gran mayoría de la imaginería medieval, descansa sobre una fuente literaria: el capítulo 6, versículos 1 a 8 del libro de la Revelación o *Apocalipsis* de Juan⁷. A lo largo de la historia este pasaje bíblico ha sido representado de muy diversas formas y, aunque en la mayoría de los casos los artistas se adaptan —más o menos— a la descripción del texto, en otros, han variado, modificado, reinterpretado o tergiversado el texto original, dejando

³ Sobre la relación entre el «estilo leonés» y las miniaturas de los beatos, véase J. Williams (1987), p. 27.

⁴ J. Williams (1987), p. 29.

⁵ En relación al debate actual sobre el estudio de los beatos, véase: A. Suárez (2010), pp. 71-129.

⁶ W. Neuss (1922), p. 143.

⁷ El texto que corresponde a nuestro estudio y que hace referencia al jinete del caballo blanco es, concretamente: Ap 6, 2.

constancia gráfica del mismo mediante imágenes cuyo diseño difiere notablemente de la fuente bíblica⁸.

El autor del *Apocalipsis* describe el caballo blanco y su jinete con el siguiente texto: *Et vidi: et ecce equus albus; et, qui sedebat super illum, habebat arcum, et data est ei corona, et exivit vincens ut vinceret*, (Ap 6,2)⁹.

En la representación artística de este pasaje en el *Codex Urgellensis* (fig. 2), se aprecian ciertos elementos poco habituales en la iconografía occidental de la época. En los siguientes apartados estudiaremos esa miniatura fijándonos en el arco, la corona, la gestualidad e indumentaria del jinete y los arneses del caballo.

2.1. El arco

A la hora de representar el arco que porta el jinete, la mayoría de los códices iluminados medievales nos ofrecen pocas variantes. Salvo algunas excepciones, los modelos habituales suelen ser de dos tipos: simples o compuestos, predominando las características del primer modelo sobre las del segundo. En el caso del códice *Urgellensis*, el jinete maneja un arco compuesto, propio de las regiones asiáticas. El arco compuesto era, al mismo tiempo, el arma elegida por los arqueros a caballo, ya que su doble curvatura lo hacía más compacto para poder mantener el equilibrio sobre la montura y conseguir así un disparo más certero y con mayor poder de penetración. Este tipo de arco es habitual encontrarlo formando parte de la decoración de mercaderías, especialmente repujados, que llegaron hasta nosotros desde Oriente, como veremos más adelante¹⁰.

2.2. La corona

Las diversas representaciones de la corona, que realizan los artistas a lo largo de la Edad Media, varían de unas a otras, aunque, en la mayoría de los casos respetan las indicaciones del texto con bastante fiabilidad. Unas veces es un ángel el que entrega la corona al jinete: en mano (*Apocalipsis de Tréveris*, ca. 800) o colocándola sobre su cabeza (*Codex Urgellensis*, s. x). En otras figuraciones, una *Dextera Dei* aparece entre las nubes con una corona (*Apocalipsis Douce*, ca. 1270), y todavía existen algunas variantes

⁸ Como sucede, por ejemplo, en el códice de *Lorvão*, donde el miniaturista mantiene únicamente su relación con el texto en lo que concierne a la representación de los dos primeros jinetes. Véase, Peter K. Klein (2004), p. 74.

⁹ El texto que tomamos como referente se encuentra en la página Web oficial del Vaticano, en su apartado correspondiente: APOCALYPSIS IOANNIS [Consulta: 11/10/2015]

http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova_vulgata_nt_apocalypsis-ioannis_lt.html#6

¹⁰ A. Grabar (1980), p. 679 y ss.



Fig. 3. Combate entre Shapur I y Valeriano (camafeo, 240-270 d. C.). El monarca sasánida, aparece coronado por un extraño tocado.

en las que podemos ver al jinete simplemente coronado, como es el caso del *Apocalipsis de Angers* (ca. 1382).

La mayoría de las ilustraciones presentan un típico modelo de corona occidental, como estamos habituados a ver en muchas pinturas y miniaturas medievales, aunque su aspecto puede variar de unas representaciones a otras. Sin embargo, en el

Codex Urgellensis resulta extraña la imagen de la corona que el ángel coloca sobre la cabeza del jinete. No se encuentra en Occidente un tocado semejante¹¹. Sobre esta cuestión, Menéndez Pidal nos ofrece un interesante apunte, cuando relaciona este curioso objeto con motivos orientales:

choca ver cómo al primer jinete le están colocando sobre la cabeza un extraño objeto formado por dos esferas doradas [...] ¿De dónde proceden tales formas de coronas o diademas? [...] Saltemos a Persia, al Hamadan, y en los relieves rupestres de Taq-i-Bostan veremos toda una estirpe de reyes coronados por la refulgente bola mazdeísta con que seguirán apareciendo sus efigies en monedas y platos repujados¹².



Fig. 4. Varanes I (273 d. C.), coronado con el *Korymbos* sasánida.

Profundizando en el análisis de este adorno que Menéndez Pidal identifica con modelos arquetípicos utilizados por reyes sasánidas (fig. 3), podemos afirmar, desde nuestra perspectiva, que su origen estaría relacionado, en concreto, con el *korymbos*, un tradicional tocado compuesto por un gorro o mechón de cabello levantado sobre la cabeza y envuelto en un paño de seda, que era utilizado habitualmente por los jerarcas orientales (fig. 4).

2.3. La gestualidad e indumentaria del jinete

Al estudiar la gestualidad de la figura, observamos que el jinete-arquero se gira y dirige su atención al segundo caballo, hacia el cual apunta la

¹¹ J. G. Beckwith (1980), p. 59.

¹² G. Menéndez Pidal (1958), p. 33.

flecha de su arco. Sobre esta actitud, Sepúlveda González indica que «es par-ta la postura del jinete disparando el arco hacia atrás, cosa que sólo hacían los partos, que dominaban el caballo»¹³.

Efectivamente, los partos adquirieron fama por practicar este estilo de lucha. El conocido como «disparo parto» consiste en que el jinete hace el amago de huir del rival, inmediatamente se gira sobre la montura y dispara el arco hacia atrás, lo que provoca la sorpresa y desconcierto de su enemigo. Sin embargo, este tipo de lucha posiblemente no fuera exclusivo de los arqueros partos. Se han encontrado estatuillas en idéntica posición en algunas tumbas etruscas, en imágenes de jinetes mongoles e incluso en Extremo Oriente, donde los jinetes-arqueros de la dinastía Cheu, en China, o los del reino Koguryo en la lejana Manchuria, manejaban el arco sobre la cabalgadura de una forma semejante¹⁴. No resulta extraño descubrir paralelismos entre los guerreros arqueros de Oriente Medio y de Extremo Oriente, si consideramos que la *Ruta de la Seda* fue un elemento de conexión importantísimo entre Oriente y Occidente desde tiempo inmemorial.

Esta postura del jinete, presente en algunos beatos, ha dado lugar a numerosas interpretaciones —como la propuesta por Sepúlveda González de la que hemos hablado, que identifica al jinete del caballo blanco con los guerreros partos—, aunque en realidad, este modelo iconográfico solamente

se presenta en contadas ocasiones. En la gran mayoría de los *Apocalipsis* iluminados medievales la actitud del arquero no se corresponde con el estilo del «disparo parto». No obstante, esta posición del jinete en el *Codex Urgellensis* indica la influencia oriental señalada, que podemos corroborar con imágenes semejantes aparecidas en platos y bandejas sasánidas (fig. 5).

Al mismo tiempo, la indumentaria del jinete denota un



Fig. 5. Plato sasánida con arquero al estilo parto (s. V), Museo Arqueológico, Teherán.

¹³ M^a de los Á. Sepúlveda González (1987), p. 1227.

¹⁴ K. Sue-Hee (1996), p. 370.

vestuario propio de personajes bizantinos u orientales¹⁵. El armamento y atuendo de los caballeros cristianos era, en esta época, robusto y pesado, en cambio, el de los guerreros islámicos se presentaba más ligero, dando la impresión de que no estaban bien armados ni protegidos.

2.4. Los arneses del caballo

Los arneses de los cuatro caballos que nos muestra la composición iconográfica del folio 103v del *Codex Urgellensis* son semejantes (exceptuando el cuarto en el que se aprecian las riendas) y se componen de los mismos elementos: silla —sin cincha— bocado, pechera y grupera, elementos propios de los caballos de montar. Sin embargo, todos ellos presentan una particularidad: no utilizan estribo. Esta postura de los jinetes sobre las monturas, es semejante a la de otras figuras orientales que montaban habitualmente «a la jineta», a diferencia de las caballerías medievales europeas donde era común el montaje «a la brida».

En relación a la utilización del estribo en las caballerías, sabemos que los partos montaban sin estribo. Los jinetes hunos introdujeron este elemento en Persia en el siglo iv y en Europa en el siglo v. En su estudio sobre la batalla de Adrianópolis (378 d. C.), Alessandro Barbero advierte que la utilización del estribo por la caballería goda fue determinante para que alcanzaran la victoria, ya que los romanos no conocían ese apoyo fundamental para el jinete¹⁶.

Sobre la importancia de incluir en el análisis iconográfico pormenores como este, Yarza Luaces señala, refiriéndose a la iconografía de los beatos, que los elementos de las cabalgaduras —arneses y adornos— en la representación de caballos es relevante, ya que puede denotar influencias orientales o de otro tipo¹⁷.

3. Paralelismo con imágenes de otros códices

Una iconografía semejante a la que presenta la figura del primer jinete del *Apocalipsis* en el *Codex Urgellensis*, la encontramos, asimismo, en los beatos de Valladolid (970) y de Fernando I y doña Sancha (1047). La relación que existía entre los diversos monasterios del norte de la península ibérica y los desplazamientos de monjes y artistas —habituales entre ellos—, tuvieron

¹⁵ C. R. Dodwell (1995), p. 321 y ss.

¹⁶ A. Barbero (2007), p. 147.

¹⁷ J. Yarza Luaces (1998), p. 168.

como consecuencia que algunos arquetipos iconográficos se repitieran en distintos códices iluminados¹⁸. Así, por ejemplo, el primer jinete del *Apocalipsis* del Beato de la Universidad de Valladolid guarda estrecha relación con el modelo del *Urgellensis*, aunque, a diferencia de este último, el caballo aparece pinto y provisto de riendas. La imitación queda patente, no solo en el estilo del jinete, el ángel, la corona y el arco, sino también en su indumentaria.

Lo mismo podemos decir del Beato de Fernando I y doña Sancha, el cual posiblemente sea una imitación del de Valladolid, ya que presenta más similitud con este último que con el *Urgellensis*, especialmente en lo que se refiere a las manchas pintas del pelaje del caballo y a las riendas. La imagen del jinete del caballo blanco en el resto de los beatos —aunque en algunos de ellos el arquero mantiene el estilo del disparo parto—, difieren sensiblemente de la iconografía del *Urgellensis*; seguramente los miniaturistas recurrieron a distintas fuentes.

Conclusión

Como hemos venido sugiriendo a lo largo de este trabajo, el propósito de remedar diferentes patrones en la historia del arte no es nada nuevo y no deja de ser inherente al trabajo del propio artífice. Ante el artista pueden concurrir arquetipos de procedencia muy dispar, el cual los enmenda, reelabora o simplemente copia, consiguiendo con ello crear un nuevo modelo iconográfico. En el caso que nos ocupa, la figura del primer jinete del *Apocalipsis* del *Códex Urgellensis* sorprende por su inusitada y original iconografía.

Partiendo de esta conjetura, y después de analizar las diferentes partes de la imagen y de otras figuras del mismo códice, podemos concluir que es factible la concurrencia de elementos orientales en los recursos que utilizó el miniaturista. Al mismo tiempo, consideramos la posibilidad de que el artista tuviera también conocimiento de otros modelos de la misma procedencia, que llegarían a sus manos de muy diversas formas.

Entre los objetos portadores de esos prototipos iconográficos, consideramos que se trataría de imágenes repujadas en bandejas y platos —especialmente sasánidas— o en pinturas sobre telas en las que solían venir envueltas las reliquias. Este tipo de objetos fueron —entre otros— importantes fuentes para los miniaturistas medievales cuya intención no era la de

¹⁸ J. González Echegaray et alii (1995), p. XVII y ss.

realizar un trabajo eminentemente original, sino la de recrear una acción descrita en un texto por medio de ciertos elementos exóticos, que en aquel momento tenían fácilmente a su alcance.

Bibliografía

- Barbero, A., *El día de los bárbaros. La batalla de Adrianópolis, 9 de agosto de 378*, Editorial Ariel, Barcelona, 2007.
- Beckwith, J. G., «Islamic influences on Beatus Apocalypse Manuscripts», en *Actas del simposio para el estudio de los códices del «Comentario al Apocalipsis» de Beato de Liébana I* (Grupo de Estudio Beato de Liébana), Joyas bibliográficas, Madrid, 1980, pp. 55-63.
- Dodwell, C. R., *Artes pictóricas en occidente 800-1200*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1995.
- González Echegaray et alii, J., *Obras completas de Beato de Liébana*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995.
- Grabar, A., *L'art du moyen âge en Occident. Influences byzantines et orientales*, Variorum Reprints, London, 1980.
- Klein, P. K., *Beato de Liébana, La ilustración de los manuscritos de Beato y el Apocalipsis de Lorrão*, Patrimonio, Valencia, 2004.
- Klein, P. K., *Beatus de Liébana, Codex Urgellensis*, Testimonio Compañía Editorial, Madrid, 2002.
- Menéndez Pidal, G., *Sobre miniatura española en la alta Edad Media, corrientes culturales que revela. Discurso leído ante la Real Academia de la Historia, 29 de junio de 1958*, Espasa-Calpe, Madrid, 1958.
- Neuss, W., *Die katalanische Bibelillustration um die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei*, Verlag Kurt Schroeder, Bonn und Leipzig, 1922.
- Oates, D., «Apogeo y decadencia del Irán sasánida» en *La Alta Edad Media, hacia la formación de Europa* (D. Talbot Rice, Dir.), Labor, Barcelona, 1971.
- Sepúlveda González, M. de los A., *La Iconografía del Beato de Fernando I: aproximación al estudio iconográfico de los beatos, II*, tesis doctoral, sección de Historia del Arte, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense, Madrid, 1987.
- Suárez González, A., «Beatos, la historia interminable» en *Seis estudios sobre beatos medievales* (M. Pérez, Coord.), Universidad de León, 2010, pp. 71-129.

- Sue-Hee, K., «El arte de Corea y Japón», en *Historia del Arte*, 2. *La Edad Media*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- Williams, J., *La miniatura española en la Alta Edad Media*, Editorial Casariego, Madrid, 1987.
- Yarza Luaces, J., *Beato de Liébana, manuscritos iluminados*, M. Moleiro D. L., Barcelona, 1998.

Fuentes de las imágenes:

- Figs. 1 y 2:** Beato de Urgell o *Codex Urgellensis* (s. x), fol. 103 v, extraído de [consulta 17/10/2015]: <http://mgiribetshistoria.blogspot.com.es/2013/06/beato-de-liebana-beato-de-liebana-y-su.html>
- Fig. 3:** Combate entre Shapur I y Valeriano (camefeo, 240-270 d. C.), extraído de [consulta 15/10/2015]: http://realhistoryww.com/world_history/ancient/Misc/Common/Common.htm
- Fig. 4:** Varanes I (273 d. C.), extraído de: D. Oates (1971), p. 33.
- Fig. 5:** Plato sasánida con arquero al estilo parto (s. V), Museo Arqueológico, Teherán, extraído de [consulta 15/10/2015]: <http://manuhistori.blogspot.com.es/2014/04/el-temible-disparo-parto-los-jinetes.html>

Trobadores de corte en corte: visualización dos centros culturais ibéricos tardomedievais

Helena Bermúdez Sabel

Universidade de Santiago de Compostela

A dinámica dos intercambios políticos, dos conflitos sociais e das relacións de poder na sociedade é inseparable dos produtos culturais da mesma. A tradición lírica galego-portuguesa é un fenómeno cultural especialmente interesante para analizar o impulso e forza dos centros culturais e como estes se van transformando durante o período medieval. Consideramos que esta análise pode ser abordado a través do estudo das relacións de patrocinio. Ofrecemos, pois, unha proposta de análise espacial e social co fin de plasmar o contexto sociocultural no que se orixina e desenvolve o fenómeno trovadoresco.

1. O fenómeno cultural lírico

O fenómeno lírico galego-portugués xorde e florece nun contexto histórico moi determinado, marcado polas transformacións socioeconómicas que impulsan unha rexeneración do campo cultural². A bibliografía que contextualiza desde o punto de vista historiográfico o movemento artístico obxecto de estudo é moi extensa³, e non é a nosa intención aportar novos datos a este respecto: a nosa proposta limítase á elaboración de materiais que, dunha maneira didáctica, axuden na comprensión das dinámicas políticas que condicionan a devandita produción literaria.

¹ Este traballo foi realizado no marco do Programa de Formación del Profesorado Universitario (AP2012-4518) do Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, e grazas á financiación da Fundación Pedro Barrié de la Maza e o seu programa de Bolsas de Posgrao no Estranxeiro (convocatoria 2014). Forma parte das actividades levadas a cabo no marco do Proxecto de investigación Paleografía, Lingüística y Filoloxía. Laboratorio online de la lírica gallego-portuguesa (FFI2015-68451-P), financiado polo MEC con fondos FEDER.

² A respecto do que se coñece como o Renacemento do Século XII, véxase, por exemplo, C. H. Haskins (2013).

³ Por citar algúns exemplos, destacamos os traballos monográficos de A. R. de Oliveira (1994, 1995, 2002), C. Alvar (1977) e Y. F. (1999).

Para este fin, situamos as cortes señoriais e rexias como axentes esenciais do campo cultural trobadoresco. Son espazos en que se concentran os elementos de poder⁴ que dan abeiro ao desenvolvemento literario, artístico e científico. Así, a través da análise das relacións que a crítica estableceu entre as cortes e os trobadores e xograres, podemos deseñar material visual que permita observar cales son os centros máis activos e verificar as mudanzas que van xurdindo durante o período en que se desenvolveu a «escola» literaria galego-portuguesa.

Para proceder con este estudo, levantamos a información biográfica dos trobadores e xograres contida na base de datos *MedDB* do Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, que completamos coa base de datos *Cantigas Medievais Galego Portuguesas* e coa bibliografía específica que viu a luz nos últimos anos, entre a que cómpre destacar a publicada do Dr. Souto Cabo⁵.

Porén, debemos advertir de que o noso corpus está condicionado polas limitacións materiais: ás acefalias dos cancioneiros, debemos acrecentar a escaseza de fontes documentais, unha escaseza que se fai especialmente notábel canto máis baixa for a condición social dos poetas. Como ben sabemos, nin todas as referencias documentais que se encontran poden terse en conta, pois as frecuentes homonimias e mesmo a falsificación de documentos son factores que complican esta tarefa.

Tras o baleirado bibliográfico, fomos capaces de elaborar a ficha biográfica completa de 102 autores. Porén, consideramos que se trata dun corpus significativo, pois, dos 187 autores dos que se conservan textos, eliminamos os poetas cuxa identificación era máis dubidosa, así como os autores serodios introducidos na tradición manuscrita a través de interpolacións tardías efectuadas ao longo do século xv no modelo dos cancioneiros italianos⁶. Pola súa contra, acrecentamos esa primeira xeración de autores dos que apenas temos referencias indirectas (*cfr. Tavola colocciana*), a pesar de que non se conserven cantigas da súa autoría debido ás lacunas iniciais dos cancioneiros⁷.

⁴ Tanto aqueles relacionados co capital material como os que fan parte do capital simbólico. Véxase P. Bourdieu (2012), pp. 25-45. Véxanse tamén as definicións de «axente», «campo» e «capital» en C. Chrauviré, O. Fontaine (2003), pp. 11-24.

⁵ *Base de datos da Lírica Profana Galego-Portuguesa (MedDB)*, H. Monteagudo (2008, 2013, 2014), A. R. de Oliveira (1994, 1995), J. A. Souto Cabo (2012), G. L. Videira *et. al.* (2011-), Y. F. Vieira *et. al.* (2015).

⁶ A. R. de Oliveira (1994), pp. 38-39.

⁷ A. R. de Oliveira (1994) e J. A. Souto Cabo (2012).

De maneira esquemática, recollemos todos os datos referidos á orixe xeográfica dos compositores e aos lazos familiares inmediatos que os vinculan con cortes nobres. Interpretamos as relacións de padroado nun sentido amplo, incluíndo como ligazóns de protección e favor aquelas en que a bibliografía consultada mencionaba que un trovador estaba «ao servizo de» alguén, aínda que este servizo non tivese que estar estritamente relacionado coa súa condición de poeta. Ademais, introducimos as ligazóns existentes entre os autores utilizando a súa propia produción literaria como fonte: elementos intertextuais que demostran a existencia destes contactos, dedicatorias, cantigas dialogadas, etc. Tamén incluímos información cronolóxica dividindo o noso corpus en períodos, seguindo o criterio presente na *Med-DB*: un primeiro período que vai de ca. 1170 a 1220, un período posterior que iría de 1220 a 1240, unha terceira etapa de 1300 a 1350 e, finalmente, o período máis recente que incluímos abrangue desde o ano 1300 ao 1350.

2. Proposta cartográfica

Unha vez compilada a información, a materialización visual máis «evidente» implicaba a elaboración de mapas que permitisen rastrexar en que cortes se concentraba o maior número de autores.

A principal vantaxe deste deseño é que posibilita incluír os datos referidos á cronoloxía, alén de podermos analizar a procedencia xeográfica dos compositores. A principal desvantaxe, porén, vén dada polas dificultades con que nos deparamos á hora de localizar xeograficamente as cortes, especialmente as rexias.

O concepto de capital non é aplicábel aos reinos ibéricos medievais nos que, a diferenza doutros modelos de monarquía, a realeza puxo en práctica un modelo itinerante de corte⁸. Tendo en conta que traballamos na súa maioría con datas aproximadas, son poucos os autores dos que poderíamos deseñar a súa traxectoria vital coa suficiente precisión como para ser capaces de cruzar estes datos coas crónicas reais. Condicionada pola comodidade expositiva, decidimos escoller unha única localización xeográfica para cada corte, aínda sendo conscientes de que non obedece á realidade da época. A pesar de que este criterio cuestiona a veracidade do mapa, fai que sexa posíbel facer un exercicio de abstracción que nos permita deducir cal é o

⁸ Segundo avanza o período medieval, é posíbel percibir unha tendencia para un menor número de deslacements e unha duración máis limitada dos mesmos. Véxase A. I. Carrasco Manchado (2009).

«patrocinador» máis relevante, é dicir, cal é a corte en que se concentran máis trobadores, pois sabemos que non haberá máis do que unha icona no mapa para representar ao mesmo individuo. Polo tanto, non importa o número de asentamentos diferentes en que Afonso X estableceu a súa corte, xa que no noso mapa só un deles será representado, mais recollerá toda a información relativa a este monarca.

Co gallo de ilustrar o tipo de información que esta clase de estudo materializa, incluímos dúas capturas, a Figura 1, na que se cartografaron os autores pertencentes ao primeiro e segundo períodos, e a Figura 2, centrada nos trobadores da terceira etapa. Para poder identificar con facilidade as casas señoriais fronte as cortes reais, utilizamos iconas diferentes: concretamente, unha torre para os padroados nobres e unha coroa para os reais. As estrelas sinalan o lugar de orixe de cada trobador; se esta tiver unha tonalidade máis clara, significa que o lugar de nacemento indicado é dubidoso.

Na versión *online* do mapa⁹ podemos escoller libremente a periodización que queremos consultar, circunstancia que permitiría, por exemplo, visualizar simultaneamente só o primeiro e o cuarto período co obxectivo de ver as diferenzas entre as primeiras e as últimas décadas da escola. Outra das vantaxes que permite o formato dixital é a de poder consultar todos os puntos do mapa e coñecer así a quen fai referencia cada un deles.

Pese ás limitacións das capturas, estas ofrecen igualmente a oportunidade de facer unha interpretación do mapa. Podemos constatar con rapidez a importancia das cortes señoriais, confirmando como nos inicios da escola poética as casas nobres galegas ocupan, xunto ao poder real, unha posición de centralidade, sen obviar, evidentemente, a importancia das cortes rexias.

Durante o período de esplendor do fenómeno trobadoresco representado na Figura 2 as cortes reais constitúen os principais focos da actividade poética. Malia que os trobadores seguen a ter unha procedencia maioritariamente galega e portuguesa, podemos identificar con facilidade a diversificación da procedencia dos axentes poéticos, pois ademais de documentar individuos casteláns, aparecen tamén trobadores doutras rexións europeas, dando lugar ao que poderíamos denominar como a «internacionalización» da escola trobadoresca.

A pesar dos inconvenientes que provoca a simplificación de fenómenos tan complexos, a nosa proposta cartográfica permite que un público non

⁹ Pódese acceder a ela desde a ligazón en www.usc.es/athene/map.html

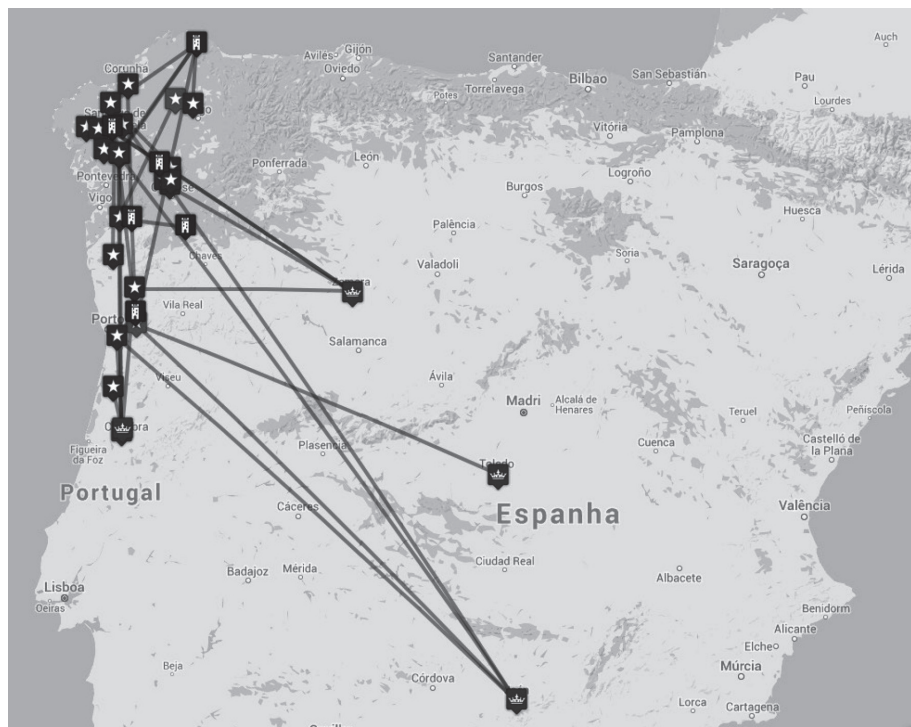


Figura 1. Mapa do primeiro e segundo períodos (ca. 1170-1240) que une a orixe do trovador coas cortes coas que se relaciona

especializado constate dunha maneira accesíbel o papel de certas casas nobres galegas como «precursoras» da tradición lírica galego-portuguesa, ademais de servir como material de apoio co que confirmar unha das vertentes da afirmación do poder rexio, que se consolida durante os séculos XII e XIII.

Tendo en conta que, como xa dixemos nas liñas introdutorias, o noso principal obxectivo é o de identificar que persoas exercen unha maior influencia no campo literario a través do estudo das relacións de padroado existentes entre os trovadores e os individuos que lles outorgaban o seu favor e apoio, cobra sentido focalizar a nosa análise nas relacións propiamente ditas, deixando a un lado as referencias xeográficas e, por tanto, as incongruencias xurdidas ao cartografar as cortes.

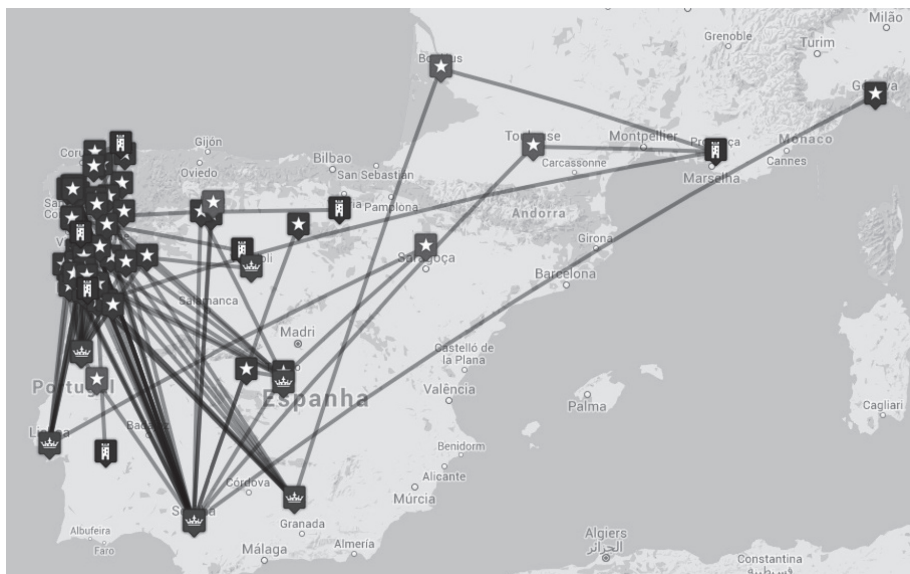


Figura 2. Mapa do terceiro período (ca. 1240-1300)

3. A análise das redes sociais do fenómeno trobadoresco

As redes son estruturas de vínculos e interaccións, e a través do seu estudo intentamos organizar relacións de acordo á proximidade ou distancia existente entre determinados puntos, así como a súa importancia dentro do conxunto da estrutura. As redes analízanse mediante a teoría dos grafos, cuxo precursor foi o célebre matemático Leonhard Euler¹⁰ cun estudo sobre o denominado «problema das pontes de Königsberg», que procuraba atopar un camiño que percorrese as sete pontes do río Pregel na cidade de Königsberg sen repetir ningunha¹¹. A aplicación da teoría dos grafos ten unha longa traxectoria nas ciencias sociais e mais recentemente nos estudos literarios¹².

Utilizando os datos biográficos compilados para a elaboración do mapa, creamos diferentes gráficos de redes sociais. Non é o noso obxectivo debater aspectos teóricos da análise de redes, pois consideramos que unhas poucas indicacións deben ser suficientes para interpretar a información que queremos difundir. As gráficas de redes son, na súa esencia, diagramas dese-

¹⁰ L. Euler (1976).

¹¹ Véxase N. L. Biggs *et al.* (1986), pp. 1-11.

¹² Véxase F. Moretti (2013), pp. 211-240 e a súa utilización das redes para crear un *modelo* de abstracción válido para a análise literaria.

ñados para axudar ao público (especializado ou non) a visualizar relacións dunha maneira abstracta e simplificada, facilitando a lectura e comprensión das relacións existentes¹³.

Os trobadores e mecenas son transformados nos nós da rede, é dicir, nos puntos entre os que existe unha relación. O tipo de relación é determinada segundo a información biográfica das nosas fichas. Así, os vínculos que se establecen entre os distintos nós poden ser de mecenado, familiares ou literarios (por exemplo, entre os autores dunha *tençon* existe un vínculo literario). O número de vínculos de cada nó determina o seu grao e este adoita ser o aspecto que máis se resalta visualmente, pois, por regra xeral, é habitual que queiramos destacar cales son os nós mellor conectados.

A principal vantaxe deste método é que nos fai posible plasmar información variada dunha maneira lexíbel, mesmo incluíndo a materialización visual dos resultados de cálculos matemáticos avanzados. A complexidade de datos que poden ser incorporados permite que cun único gráfico se poida responder a cuestións diversas.

O obxectivo da utilización deste tipo de gráficos non é só o de ofrecer resposta ás preguntas máis «evidentes», aínda que debe informar de quen é o trobador máis patrocinado e cal é a casa nobre ou rexia con máis artistas baixo o seu mecenado. Tamén debe procurar chamar a atención para outro tipo de dinámicas máis sutís. Comentaremos brevemente, por exemplo, como podemos identificar que relacións teñen unha maior centralidade, é dicir, de cales dependen as vinculacións entre dúas ou máis cortes, pois son a fonte que nos permite constatar os intercambios culturais entre eses centros¹⁴.

A Figura 3 é unha das posíbeis visualizacións dos nosos datos. Por desgraza, a calidade dunha captura en branco e negro non pode compararse á versión «ao vivo» dela, versión en que o usuario/a podería achegarse ou afastarse a cada un dos nós e mesmo movelos e navegar polo gráfico¹⁵. Pese a estas circunstancias, pode observarse con facilidade a diferenza de tamaños dos puntos, o que nos informa da cantidade de vínculos directos que teñen,

¹³ E. Beshero-Bondar (2015), s. pax.

¹⁴ Este concepto é o que se coñece na teoría de grafos como intermediación (*betweenness centrality* en inglés). Exactamente, mide a frecuencia ou o número de veces que un nó funciona como ponte ao longo do traxecto máis curto entre dous nós. Por exemplo, de querermos chegar desde o nó de Afonso IX ao de Afonso III, o traxecto máis curto sería a través do trobador Roi Gómez de Briteiros, sendo este o único trobador en común que relaciona ambas as cortes. Isto significa que o grao de intermediación destes dous vínculos do trobador é alto.

¹⁵ Para visualizar os gráficos en cor cunha maior resolución, visítese www.usc.es/athene/network.html

e os diferentes grosores das liñas, que nos transmiten a importancia desa ligazón para a sustentación da rede. Ademais, para suplir a información codificada a través de diferentes cores no orixinal, utilizamos diferentes tipos de trazos para diferenciar os períodos.



Figura 3. Rede social atendendo aos períodos

A centralidade da rede, o nó mellor conectado, é claramente Afonso X. As súas conexións están maioritariamente deseñadas con liñas de puntos, trazo co que se representa o período de esplendor. As liñas descontinuas, que equivalen á primeira e segunda xeración de trovadores, concéntranse na esquina superior dereita e nela pode observarse como a familia Trava (ou Traba) constitúe o nó máis importante dese período. O cuarto período está representado a través do uso de liñas continuas, cuxa maior densidade se encontra na esquina inferior dereita sendo o nó de Don Denis o punto máis relevante.

Unha das maneiras que temos de explorar os nosos datos é a de elaborar unha rede a partir dun único nó seleccionando as súas ligazóns inmediatas. Nas Figuras 4 e 5 podemos observar os resultados da extracción do núcleo da corte dos Trava (Figura 4) e de Afonso X (Figura 5).

A distribución dos nós non é casual e son moitos os algoritmos que están á nosa disposición para procurar a visualización que máis se adecúe aos

nosos datos. Para as Figuras 3, 4 e 5 escollemos grafos baseados nas forzas (*forced-directed layout*) que concentra os nós mellor conectados e afastan os que teñen un grao de centralidade menor.

Os elementos máis destacábeis da Figura 4 atinxen ao grosor de certas conexións, especialmente a de Munio de Rodeiro e Maior Peres con Pero Garcia d' Ambroa e a de Rodrigo Gómez e Dona Maior coa familia Trava, por unha banda, e con Johan Baveca como trovador ao seu servizo.

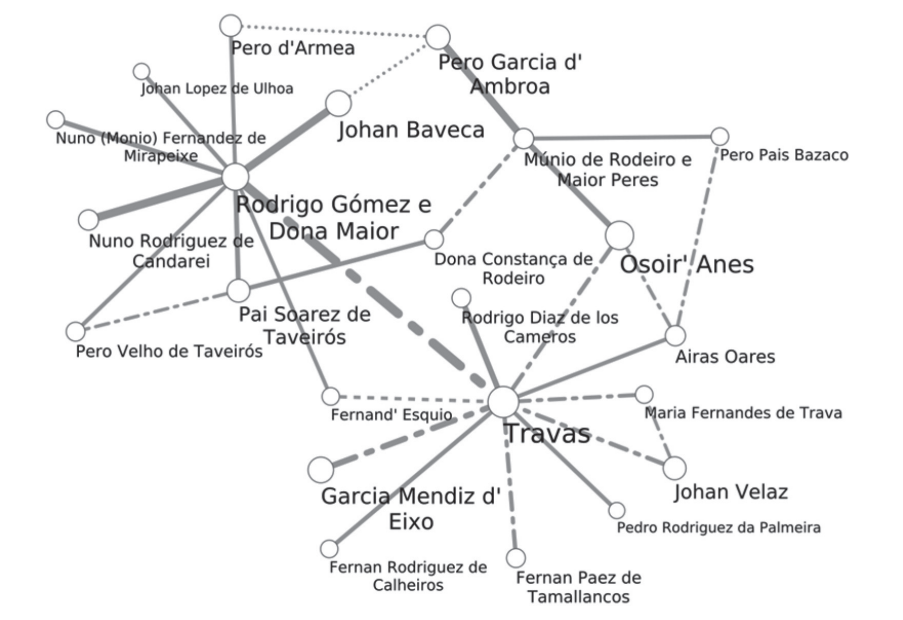


Figura 4. Nó dos Trava e vínculos inmediatos

Nestes grafos (Figuras 4 e 5) os diferentes deseños dos vínculos responden ao tipo de relación existente entre os nós. As liñas discontinuas irregulares son ligazóns familiares, as continuas representan o patrocinio existente entre unha casa nobre ou rexia e un poeta e as liñas de puntos establecen vínculos literarios. Como podemos observar, estas últimas adoitan ser máis finas porque dan unha información complementaria e os nós aos que afectan estarían dentro da rede igualmente por outro tipo de vinculacións. Tamén incluímos unha cuarta tipoloxía de relación, «outros vínculos sociopolíticos», pouco habitual mais observábel na Figura 5 a través dunha liña discontinua regular en que se relaciona a Pai da Cana con Roi Fernandez de Santiago, pois ambos os dous eran clérigos en Compostela.

Como nos informa *MedDB*, Johan Baveca foi un xograr de orixe galega ao servizo de D. Rodrigo Gómez de Trastámara. Debido a que a Figura 4 só inclúe os vínculos dos Trava, debemos ir ao gráfico completo para ver que este xograr mantivo relacións de tipo literario con Airas Perez Vuitoron, Gonçal' Eanes do Vinhal, Pedr' Amigo de Sevilha e Pero Garcia d' Ambroa. Johan Baveca desenvolveu a súa actividade trobadoresca durante o segundo terzo do século XIII e tería participado nas campañas de Murcia (1242-1243) e Sevilla (1248) durante as que establecería as relacións mencionadas. É precisamente esta actividade dentro do séquito do infante Afonso (futuro Afonso X) a que xustifica a importancia do vínculo entre este trobador e o casal de D. Rodrigo e Dona Maior, pois é este xograr o único que liga a estes coa corte do rei castelán.

No caso de Pero Garcia d' Ambroa¹⁶ a xustificación da importancia do seu vínculo é similar: é o nexos de unión entre o magnate galego D. Munio Fernandez de Rodeiro, figura central na fase inicial do movemento trobadoresco na Galiza, e a corte afonsí, información tamén extrapolábel polo grosor do seu trazo na Figura 5.

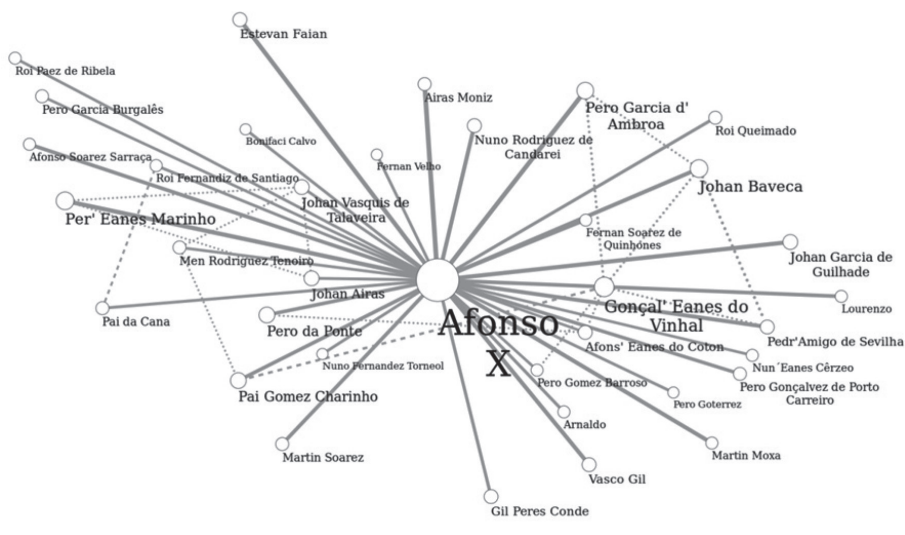


Figura 5. Nó de Afonso X e vínculos inmediatos

¹⁶ Cómpre advertir que Pero Garcia d' Ambroa é un deses autores que divide a crítica no que respecta á súa identificación. A nosa ficha foi realizada seguindo os resultados de J. A. Souto Cabo (2006). Confróntese a súa hipótese coa de A. R. de Oliveira (1994), pp. 410-411, 415-416.

4. Observacións finais

Un dos labores máis importantes que se levan a cabo desde a investigación filolóxica que atinxe á Idade Media é a de ofrecer as ferramentas que permitan reducir a distancia espazo-temporal e mental entre os produtos culturais que conservamos dese período e a sociedade actual. Con este obxectivo, xorde a necesidade de ofrecer as coordenadas espaciais xunto coa contextualización histórica de cada un deses elementos culturais, o que non sempre é unha tarefa fácil.

Un dos principais obstáculos que hai que superar é encontrar ese equilibrio entre a rigorosidade científica e a divulgación, e consideramos que o material visual xoga neste sentido un papel moi importante.

A cartografía presenta a gran vantaxe de ser unha representación gráfica convencional coa que estamos moi familiarizados, o que facilita a súa lectura e comprensión. Os problemas de veracidade que presentamos en §2. poderían resolverse cunha división anual dos datos, evitando o emprego de marcos temporais máis extensos. Mesmo así, aínda que moitas das representacións que fariamos serían aproximativas, a «dúbida» tamén pode ser codificada e representada (véxanse as diferentes iconas que usamos nas Figuras 1 e 2 para representar a orixe dubidosa dalgúns trobadores).

Pola súa banda, a análise de redes ofrécenos numerosas posibilidades para a investigación. Alén de ser unha ferramenta auxiliar, unha proposta para materializar visualmente un conxunto de datos, permítenos extraer información descoñecida deses datos, é dicir, crea coñecemento novo. Soporta diferentes niveis de complexidade, o que implica unha gran flexibilidade á hora de ilustrar a información, mais non todas as posibilidades contan co mesmo grao de lexibilidade. Talvez sexa este o principal inconveniente das redes, pois a súa lectura non sempre é inmediata e para conseguir a súa interpretación total é necesario ensinar a lelas.

Con todo, consideramos que o público non especializado que visite as versións *online* dos mapas e redes sociais que fomos referenciando ao longo deste traballo poderá verificar con facilidade información sociohistórica relevante para o estudo da lírica galego-portuguesa.

Bibliografía

- Alvar, C., *La poesía trovadoresca en España y Portugal*, Cupsa, Madrid, 1977.
- Base de datos da Lírica Profana Galego-Portuguesa (MedDB), versión 2.3.3, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades [Consulta: 07/05/2015]. <http://www.cirp.es>
- Beshero-Bondar, E., «An Introduction to Network Analysis and Cytoscape for XML Coders», *Digital Thalaba*, University of Pittsburgh, 2015 [Consulta: 08/10/2015]. <http://ebeshero.github.io/thalaba/cytosc.html>
- Biggs, N. L., Lloyd, E. K., Wilson, R. J., *Graph Theory 1736-1936*, Clarendon Press, Oxford, 1976.
- Bourdieu, P., *Intelectuales, política y poder*, Clave Intelectual, Eudeba, Madrid, 2012.
- Chrauviré, C., Fontaine, O., *El vocabulario de Bourdieu*, Atuel, Buenos Aires, 2008.
- Carrasco Manchado, A. I., «Desplazamientos e intentos de estabilización: la corte de los Trastámara», *e-Spania*, 8, 2009 [Consulta: 10/10/2015]. <http://e-spania.revues.org/18876>; DOI: 10.4000/e-spania.18876.
- Euler, L., «Solutio problematis ad geometriam situs pertinentis», *Commentarii Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae*, 8, 1736, pp. 128-140.
- Hanneman, R. A., Riddle, M., *Introduction to social network methods*, University of California, Riverside, California, 2005 (versión electrónica publicada en <http://faculty.ucr.edu/~hanneman/>) [Consulta: 08/10/2015].
- Haskins, C. H., *El renacimiento del siglo XII*, Ático de los Libros, Barcelona, 2013.
- Monteagudo, H., *Letras primeiras. O foral do Burgo de Caldelas, os primordios da lírica trovadoresca e a emerxencia do galego escrito*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, A Coruña, 2008.
- Monteagudo, H., «A personalidade histórica do trovador Johan Soayrez Somesso», en *Ao sabor do texto. Estudos dedicados a Ivo Castro* (R. Álvarez, A. M. Martins, H. Monteagudo, M. A. Ramos, ed.), Instituto da Lingua Galega-USC, Santiago de Compostela, 2013, pp. 421-452.
- Monteagudo, H., *A nobreza miñota e a lírica trovadoresca na Galicia da primeira metade do século XIII. A personalidade histórica do trovador Johan Soayrez Somesso. Os trovadores Afonso Soarez Sarraça e Estevan Fayán*, Toxosoutos, Noia, 2014.

- Moretti, F., *Distant reading*, Verso, London, New York, 2005.
- Oliveira, A. R de, *Depois do Espectáculo trovadoresco. A estrutura dos cancioneiros peninsulares e as recolhas dos séculos XIII e XIV*, Ed. Colibri, Lisboa, 1994.
- Oliveira, A. R de, *Trobadores e xogares. Contexto histórico*, Xerais, Vigo, 1995.
- Oliveira, A. R de, *O trovador galego-português e o seu mundo*, Ed. Notícias, Lisboa, 2001.
- Souto Cabo, J. A., «Pero Garcia de Ambroa e Pero de Ambroa», *Revista de Literatura Medieval*, XVIII, 2006, pp. 225-248.
- Souto Cabo, J. A., *Os cavaleiros que fizeram as cantigas. Aproximação às origens socioculturais da lírica galego-portuguesa*. Editora da Universidade, Niterói, 2012.
- Videira, G. L., Ferreira, M. P. et al., *Cantigas Medievais Galego Portuguesas [base de dados online]*, Instituto de Estudos Medievais, FCSH/NOVA, Lisboa, 2011- [Consulta: 08/05/2015]. <http://cantigas.fcsh.unl.pt>
- Vieira, Y. F., *En cas dona Maior. Os trovadores e a corte senhorial galega no século XIII*, Laiovento, Santiago de Compostela, 1999.
- Vieira, Y. F., Morán Cabanas, M. I., Souto Cabo, J. A., *O caminho poético de Santiago*. Lírica galego-portuguesa, Cosac Naify, São Paulo, 2015.

Viajando en la Edad Media: cuando Compostela y Belén se encuentran en un mismo camino

María Novoa Fernández

Universidad de Santiago de Compostela

La Epifanía y sus múltiples representaciones constituyen una de las imágenes por antonomasia del arte religioso occidental. En este caso, y centrándonos en el período medieval, se puede realizar un recorrido paralelo al de los Reyes Magos a través de varios ejemplos escultóricos del Camino de Santiago Francés, con la catedral compostelana como meta final.

Es frecuente asociar la Epifanía con el episodio concreto de la Adoración de los Magos, dejando a un lado el resto de escenas que forman el ciclo completo. Si bien es cierto que en la gran mayoría de los ejemplos se encuentra simplemente la Adoración de los Magos, los ejemplos del ciclo completo —o cuasi completo— no son excepcionales pero sí menos usuales.

El desarrollo de este ciclo no aparece dentro del arte paleocristiano, que se limita al tema de la Adoración, sino que se forma y desarrolla a lo largo de la Edad Media con la escena del viaje a caballo, el encuentro de los tres Magos en el camino, el sueño de los Magos o el regreso —en los casos más excepcionales en barco— a su país¹. ¿Por lo tanto, con qué se puede relacionar la gran difusión que adquiere esta temática en este espacio concreto? El hecho de que se encuentren ejemplos del ciclo en distintas iglesias a lo largo de todo el Camino y la gran proliferación de la propia escena de la Adoración de los Magos, enlaza con la conocida teoría de la metáfora del peregrino; de este modo, los tres Reyes Magos se convierten en una prefiguración del peregrino al destacarse precisamente su faceta de caminantes en busca del Mesías anunciado. Esta teoría ha sido defendida por autores como Karina Ruiz, que ve en ambos casos varios puntos comunes: un viaje de peregrinación con distinta meta, los Magos peregrinan desde Oriente

¹ J. I. González Montañés (2001), p.308.

a su Occidente (Palestina) y siglos después miles de peregrinos se dirigen a Santiago, procedentes de Oriente al punto más occidental conocido; en ambos casos inician un camino espiritual siendo guiados por un fenómeno astronómico como la Vía Láctea y los Magos por la estrella².

Con la particularidad de recoger el ciclo completo —o gran parte— se pone de relieve en mayor medida la noción de viaje que llevan implícitas las vías de peregrinación, y esto es algo que se marca en varios ejemplos del Camino.

Por otra parte, es necesario señalar que esta iconografía no se reduce a las vías de peregrinación ni es exclusiva de ellas. Lejos de esto, se puede encontrar en diversos soportes, modelos y lugares que distan de guardar algún tipo de relación con rutas de peregrinación. La Epifanía constituye una de las temáticas más difundidas y reiteradas en época medieval, apareciendo masivamente en territorios de Reino Unido, Alemania, Francia o Italia entre otros, y en menor medida en Portugal.

A través de una selección de ejemplos de distintos puntos del Camino se puede avanzar por la ruta de peregrinación a la par del propio desplazamiento visual de los Reyes Magos. El primer ejemplo seleccionado es el de la portada occidental de la **iglesia del Salvador de Luesia** (Zaragoza), fechada en la segunda mitad del siglo XII. Los capiteles recogen una parte del ciclo de la vida del Salvador, desde el nacimiento hasta el aviso de un ángel a los Reyes Magos para que no adviertan a Herodes, con la excepción de uno



Fig. 1. Adoración de los Magos, Salvador de Luesia

que representa el pecado original (el más interior del lado norte). De este modo se incide en el mensaje de Cristo redentor que viene al mundo para salvarnos del pecado original³. Como es habitual en las representaciones de este ciclo, solo aparece representado uno de los viajes de los Magos a caballo, normalmente el inicial. En otro capitel la visita de estos a Herodes, quien tiene tras él a un soldado con una espada; muchos autores señalan aquí la fusión de este episodio con el de la Matanza de los Inocentes. A continuación encontramos la

² K. Ruíz Cuevas (2009), p.450.

³ J. Andrés Navarro (2010), pp. 393- 402.

Adoración de los Magos (Fig.1), con estos situados en distintos planos; el primero aparece completamente arrodillado mientras los otros dos se disponen detrás con los presentes. La Virgen se sitúa en el ángulo del capitel con el Niño en brazos y tras ella aparece san José, sedente, con bastón e inclinando la cabeza para descansarla sobre una mano⁴. Finalmente, se cierra el ciclo con la representación del sueño de los Magos siguiendo un modelo muy conocido y difundido: los tres se disponen unos sobre otros en el mismo lecho, tapados con una única manta y con el ángel que los alerta del peligro en un lateral. El tema del ángel no aparece en el evangelio de san Mateo, donde simplemente se alude a la advertencia de peligro, no al mensajero. Réau menciona como prefiguración de esta advertencia en el Antiguo Testamento el episodio de la Huida de Lot, a quien un ángel recomienda no volver la vista hacia Sodoma en llamas⁵. Sin embargo, en cuanto al tema de la posible inspiración podría relacionarse con los pasajes de La Leyenda Dorada de Santiago de Vorágine o el evangelio Árabe de la Infancia, donde la estrella aparece en forma de ángel. Posteriormente este tema será condenado por falta de nobleza, y desaparece con la Reforma y la Contrarreforma⁶.

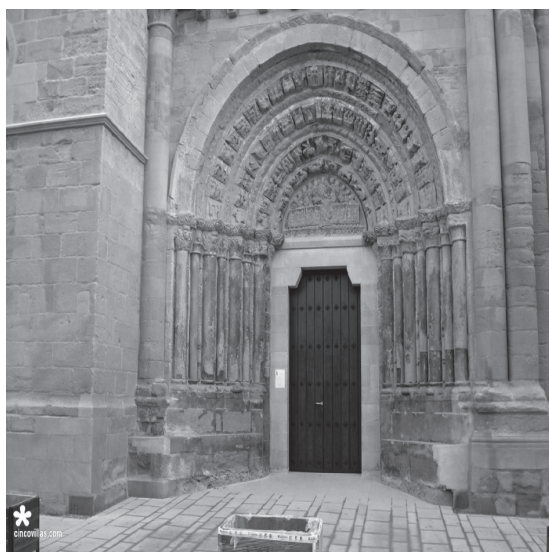


Fig. 2. San Salvador de Ejea de los Caballeros

El siguiente ejemplo es la portada norte de la iglesia de **San Salvador de Ejea de los Caballeros** en Navarra (Fig.2), que ha sufrido un acelerado proceso de degradación en los últimos cuarenta años. Las partes más antiguas del templo se ajustan a la fecha de 1174, si bien la consagración se realizó a finales del siglo XIII. Se atribuye la escultura al «maestro de San Juan de la Peña» o

⁴ El gesto de llevarse una mano a la mejilla se encuentra entre las posturas de carácter contenido más frecuentes de la plástica medieval para la expresión del dolor, la congoja y la pesadumbre internas, en A. Miguélez Caveró (2008), pp. 3-4.

⁵ L. Réau (1996), p. 264.

⁶ Ibídem, p.265.

«maestro de Agüero», al que también se atribuye la portada anterior del Salvador; el diseño de los laterales es similar, al igual que la decoración de sus molduras. La temática del Nuevo Testamento se sitúa en el tímpano y en las arquivoltas segunda, tercera y cuarta desde el interior. Aparecen escenas de la vida de Cristo desde el nacimiento a la Crucifixión, incluyendo la Última Cena, que se encuentra en el tímpano. La lectura de las escenas en las dovelas de las arquivoltas es en bustrófedon y las escenas del ciclo de los Reyes Magos que nos interesan se encuentran en la segunda arquivolta⁷. La primera escena es el viaje de los Magos en sus caballos, situados en dovelas individuales —a diferencia de lo que sucedía en el ejemplo anterior— y sobre ellos la estrella. En una escena diferente está la entrevista de los Magos con Herodes, en tres dovelas que están muy gastadas. Los Magos se encuentran frente al monarca entronizado, respaldado por un soldado con espada al hombro y tres astrólogos que consultan sus tablas. En este caso, además de la posible unión de la Matanza de los Inocentes, aparece también la consulta de Herodes a los escribas y adivinos⁸. Este curioso episodio aparece muy desarrollado en el primer texto conocido de la literatura dramática castellana, el *Auto de los Reyes Magos*, datado en torno al siglo *xiii* y principios del *xiii*⁹. A continuación, la escena de la Adoración con uno de los Reyes Magos completamente arrodillado y los otros dos erguidos; ofrecen sus presentes ante la Virgen y el Niño y al otro lado aparece san José, con bastón, pero sin el gesto pensativo. Todos están coronados y la composición del grupo de los Magos en distintos planos parece más avanzada. Seguidamente, el sueño de los Magos, con la misma disposición que ya hemos tratado. Lo más curioso es la presencia de la siguiente escena, el regreso de los Magos a su país, cuya representación es muy poco frecuente debido a su carácter repetitivo. Como fórmula habitual suele quedar incluida en la representación del viaje de ida. Lo que nos encontramos en esta última dovela de la segunda arquivolta es la representación de dos Magos a caballo, cabalgando en sentido radial al tímpano, hacia el exterior de la portada; esto se complementa con el tercer rey a caballo que guía a los otros dos, situado en la primera dovela que inicia la tercera arquivolta (recordatorio de la lectura en bustrófedon). Es la representación más completa que hemos encontrado en una portada del camino. Bien es cierto que aquí se desarrolla el ciclo completo de la vida de Cristo y no una simple selección de escenas de la Epifanía, como sí ocurre en alguno de los ejemplos tratados.

⁷ J. L. García Lloret (2010), p. 276.

⁸ L. Réau (1996), p. 257.

⁹ D. Hook y A. Deyermund (1983), pp. 270-272.

Por último, el ejemplo especialmente significativo del siglo XII es el de la puerta del Perdón de la iglesia de Santiago de Villafranca de Bierzo, donde aparece uno de los ciclos más completos de la Epifanía. Es Juan Uría quien recoge una tradición local de origen desconocido según la cual «tenía aquel templo el privilegio de sustituir al compostelano a los efectos de la peregrinación, cuando algún motivo fundado impedía a los romeros llegar hasta él»¹⁰. Son los capiteles del lado izquierdo los que se encuentran historiados en su totalidad y que recogen el ciclo narrativo de la Epifanía, a excepción de uno con la Crucifixión. La primera de las escenas se encuentra en el lado externo del capitel izquierdo y representa a los tres Magos, coronados y con largas túnicas, cabalgando hacia el palacio de Herodes; este último aparece sedente con túnica y corona al modo de los reyes de la antigüedad. La conexión entre los personajes se establece mediante la disposición en perfil del primer Mago, en contraste con los otros dos representados en tres cuartos. Debido al hecho de que los Magos todavía no han abandonado sus cabalgaduras, Begoña Fernández plantea la posible unión de dos momentos distintos: el viaje de los Magos a Judea y la entrevista con Herodes¹¹. No es una iconografía novedosa aunque sí escasa, y se observa en varios ejemplos como un capitel del claustro de San Pedro de la Rua de Estella o en el capitel del parteluz de la portada Norte de la Catedral de Tarragona. Siguiendo el orden cronológico de la historia, el capitel más próximo a la puerta representa la Adoración de los Magos (Fig.3) y a sus monturas. Los tres Magos



Fig. 3. Puerta del Perdón, Villafranca del Bierzo

¹⁰ L. Vázquez De Parga, J. M. Lacarra y J. Uría Riu (1992), p.301.

¹¹ B. Fernández Rodríguez (2002), p.126.

dispuestos en el lado derecho ofrecen los presentes al Niño situado en el regazo de María; esta se dispone de forma angular, mientras san José —en la otra cara del capitel— apoya la cabeza en una mano como ya se ha visto en algún ejemplo anterior. Los Magos portan sus ofrendas y solo el primero inicia un gesto de genuflexión ante el Niño y la Virgen, marcando el acto de ofrenda pero al mismo tiempo el de adoración. Se establece comunicación a través del Niño que gira ligeramente su cuerpo hacia el primero de los Magos e inicia un gesto de bendición, al mismo tiempo que la Virgen dispone su mano sobre la ofrenda. A continuación, aparece el sueño de los Magos, pero entre ambas escenas hay una puerta de arco de medio punto (Fig.3) que Vaamonde Romero señala como el Portal de Belén¹². Los tres aparecen dormidos, unos sobre otros, tapados con una única colcha (sin embargo, la almohada se divide en tres) y sobre ellos el ángel con las alas extendidas que los avisa del peligro de volver a visitar a Herodes en el camino de regreso.

En el siguiente capitel aparecen los tres Magos en sus caballos durante el viaje de regreso a su lugar de origen (Fig.3), algo habitual en el arte del románico occidental, puesto que el camello es visto como un animal de bestiarío; este episodio también se recogía de manera excepcional en Ejea de los Caballeros. Con este capítulo finaliza el ciclo de la Epifanía, cuyo mensaje para Cosmen Alonso sería la llamada de los gentiles a la revelación de Evangelio; es, al mismo tiempo, la primera aparición pública del Mesías en la que se le reconoce como Salvador y que en esta portada se complementa con la última aparición pública de la vida de Cristo, la Crucifixión del último capitel¹³. Con la Epifanía se iniciaría el mensaje de salvación dirigido hacia todos los pueblos, de ahí la representación de los Magos, y se culminaría con la Redención gracias al sacrificio de Cristo en la cruz. Si la Crucifixión simboliza la plasmación del sacrificio de Cristo para la salvación de toda la humanidad, la Epifanía constituye el reconocimiento de la divinidad de Cristo por parte de los gentiles, identificados con los tres Magos¹⁴.

No es frecuente que aparezca desarrollado tal número de escenas que componen la conocida historia de los Reyes Magos como ocurre en estos ejemplos que se han tratado. Además, sorprende la gran similitud que guardan algunos ejemplos en cuanto a la disposición, elección de escenas, selección de modelos representativos e incluso en el detallismo que encontramos

¹² J. M. Vaamonde Romero (1967), p. 10.

¹³ M^a. C. Cosmen Alonso (1989), p.173.

¹⁴ B. Fernández Rodríguez (2002), p.134-135.

en las figuras. En estas representaciones escultóricas el desplazamiento físico de los personajes se proyecta sobre el caminar del peregrino

El peregrino se encuentra a lo largo de la ruta una y otra vez esta misma iconografía hasta llegar a la meta del camino, donde se redunda en el tema mediante la abundancia de ejemplos de la sede apostólica. El mensaje estaría presente para el peregrino desde el primer momento de entrada en la ciudad en numerosos tímpanos: Santa María do Camiño, San Fiz de Solovio o San Benito do Campo. En la propia basílica se representa en la portada de Platerías, en el tímpano de la capilla de la Corticela y en el desaparecido coro pétreo del maestro Mateo. Siguiendo la reconstrucción teórica que realizaron Yzquierdo Perrín y Otero Túñez, la Epifanía ocuparía un lugar destacado sobre la puerta de entrada, en la parte central del trascoro. Como ya se ha dicho, la escena es el reconocimiento por los gentiles, que serían los Magos, de la divinidad de Cristo, dando inicio a la fe cristiana; además, son extranjeros, por lo que reflejan la universalidad de la Iglesia; así, al igual que sucede con estos, los peregrinos extranjeros siempre serán bien acogidos en el seno de la Iglesia y en Compostela. Por otro lado, se encuentra en ella un mensaje de salvación mediante el cumplimiento de la promesa de redención; esta redención es el motivo principal que mueve al peregrino a la tumba del apóstol¹⁵. Muestra por tanto el significado clásico de la Epifanía y un mensaje al peregrino de que su largo camino será recompensado con la redención de los pecados¹⁶.



Fig. 4. Tímpano de Santa María de Uncastillo

¹⁵ K. Ruiz Cuevas (2009), p.458.

¹⁶ *Ibíd.*, p.462.

Finalmente, cabe señalar que existe alguna representación en la que los Magos aparecen con uno de los atributos del peregrino: el bastón del caminante, como es el caso de la de Santa María de Uncastillo (Fig.4). Sin embargo, no tengo constancia por el momento de la existencia de otros ejemplos como este dentro de la propia ruta jacobea. Algunos autores han encontrado otros ejemplos que se han puesto en relación directa con este como posibles modelos de partida, pero se encuentran en Francia o Reino Unido¹⁷. Por tanto, cabría preguntarse hasta qué punto puede hablarse de una identificación de esta iconografía con la metáfora del peregrino. ¿Si existen ejemplos como estos, donde la asociación con la peregrinación aparece de forma tan clara, porque no ocurre lo mismo en otros? ¿Por qué un elemento clave de la identificación del peregrino no se emplea si lo que se pretende es hacer una asociación con este? ¿Hasta qué punto podría generalizarse esta metáfora del peregrino con los ejemplos de la Epifanía que se encuentran en el Camino? Estas son algunas de las cuestiones que no están claras y en las que se pretenderá indagar en futuros estudios.

Bibliografía

- Andrés Navarro, J., «Iglesia del Salvador de Luesia» en *Enciclopedia del románico en Zaragoza*, vol. 1 y 2, Fundación Santa María la Real, Centro de Estudios del Románico, Aguilar de Campoo, 2010, pp. 393- 402. [Consulta: 13/09/2015]<http://www.romanicodigital.com/detalle-Pdf.aspx?archivo=Luesia&localidad=ZARAGOZA>
- Cosmen Alonso, M^a. C., *El arte románico en León. Diócesis de Astorga*, Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, León, 1989.
- Fernández Rodríguez, B., «La Puerta del Perdón de la Iglesia de Santiago de Villafranca del Bierzo: una aproximación al ciclo de los Reyes Magos» en *Estudios sobre patrimonio artístico: homenaje del Departamento de Historia del Arte y de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Santiago de Compostela a la Prof. Dra. M^a del Socorro Ortega Romero*, (M^a.D. Barral Rivadulla y J.M. López Vázquez, Coord.) Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2002, pp. 119-137.
- García Lloret, J. L., «Iglesia de San Salvador de Ejea de los caballeros» en *Enciclopedia del románico en Zaragoza*, vol. 1 y 2, Fundación Santa

¹⁷ Algunos de los ejemplos referidos son una vidriera de la catedral de Chartres y un relieve en hueso ballena del museo Victoria & Albert, en D. M. Ocón Alonso y P. Escudero Sánchez (1989), p. 97.

- María la Real, Centro de Estudios del Románico, Aguilar de Campoo, 2010, pp. 270- 285. [Consulta: 13/09/2015] <http://www.romanicodigital.com/detalle-Pdf.aspx?archivo=Ejea%20de%20los%20Caballeros&localidad=ZARAGOZA>
- Grau-Dieckmann, P., «Una iconografía polémica: los magos de Oriente» en *Mirabilia: Revista Eletrónica de História Antiga e Medieval*, nº 2, pp. 102-123. [Consulta
- González Montañés, J. I., *Drama e iconografía en el arte medieval peninsular (siglos XI-XV)*, Tesis Doctoral, edita UNED, Vigo, 2001.
- Hook, D. y Deyermund, A., «La terminación del *Auto de los Reyes Magos*», *Anuario de Estudios Medievales*, vol. 13, 1883, pp. 269-78.
- Miguélez Caverio, A., «La expresión del dolor en el arte y la literatura románicos» en *Congreso Internacional Imagen y Apariencia*, Murcia, 19-21 de noviembre de 2008. Ed. Universidad de Murcia, Servicio de publicaciones, 2009 [Consulta: 02/10/2015] <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2927251>
- Ocón Alonso, D. M. y Escudero Sánchez, P., «Los Magos de Oriente, santos patronos y peregrinos a través de una portada de Santa María de Uncastillo (Zaragoza)» en *Los caminos y el arte: IV congreso Español de Historia del Arte*, Santiago de Compostela, 16-20 de junio, Universidad de Santiago de Compostela, 1989, t.III, pp.95-104.
- Réau, L., *Iconografía del arte cristiano. El Nuevo Testamento*, t. II, Ediciones del Serval, Barcelona, 1996
- Rodríguez Montañés, J. M., «Iglesia de Santiago Apóstol, Villafranca del Bierzo» en *Enciclopedia del románico en Castilla y León: León*, vol.5, Fundación Santa María la Real, Centro de Estudios del Románico, Aguilar de Campoo, 2002, pp. 414-422.
- Ruiz Cuevas, K., «La Adoración de los reyes magos como prefiguración del peregrino en el Camino Jacobeo: influencia del antiguo coro pétreo del Maestro Mateo en la difusión de este tema en la Galicia Medieval», *La Natividad: Arte, religiosidad y tradiciones populares* (F.J. Campos y Fernández de Sevilla, Coord.), Ediciones Escorialenses, Madrid, 2009, pp.450-467.
- Vaamonde Romero, J. M., *La Iglesia de Santiago de Villafranca del Bierzo. Ensayo arqueológico sobre la puerta del perdón*. Ponferrada, 1967.
- Vázquez de Parga, L., Lacarra, J. M. y Uría Riu, J., *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Departamento de Educación y Cultura, Navarra, t. I, 1992.

Imágenes

Imagen 1, Luesia:

http://www.claustro.com/Portadas/Imagenes/Zaragoza/Portadas_Luesia_O_cSo3_o2.jpg

Imagen 2, Ejea de los caballeros:

<http://www.cincovillas.com/restauracion-en-la-iglesia-del-salvadorejea-de-los-caballeros/>

Imagen 3, Villafranca del Bierzo: Foto del autor

Imagen 4, Uncastillo:

http://aragondocumenta.com/wp-content/uploads/2014/12/Ruta_belenes_Uncastillo1.jpg

El viaje de imágenes por mar y la legitimación de su culto: el caso del Santo Cristo de Ourense

Sara Carreño López
Universidade de Santiago de Compostela

1. Introducción

Analizar la percepción de la realidad de las mujeres y hombres medievales supone atender a una serie de elementos imaginarios, a toda una serie de cuestiones complementarias que se componen de diversas creaciones maravillosas. En este sentido, Le Goff establecía la categoría de «lo maravilloso cristiano»¹, dentro de la cual se encontraría lo sobrenatural y lo milagroso. Milagro y creaciones legendarias mantienen una gran atracción para el pueblo, cuestión que explica su gran perduración en el tiempo, incluso hasta la actualidad.

El presente trabajo llevará a cabo una aproximación al Santo Cristo de Ourense y las leyendas que se asociaron a su origen. Para ello, primero se tratarán los propios orígenes míticos del linaje de los Mariño, casa a la que pertenece el obispo al que se asocia la llegada del Cristo a la catedral aurienense, para luego pasar a hablar de la famosa imagen asociada a su persona. La cuestión de los orígenes legendarios será tratada aquí fundamentalmente en relación con un caso del territorio gallego, aunque sería extrapolable a todo el occidente medieval, habituado a la utilización de este tipo de recursos legitimadores.

2. Los Mariño, un linaje gallego que proviene del mar.

Dentro de las categorías de «leyenda» o «mito» destaca el desarrollo a lo largo de los siglos medievales de un conjunto de orígenes míticos que pueden

¹ J. Le Goff (1996), p. 13.

ser asociados tanto al mundo secular como al religioso. Este tipo de construcciones hablan de un pasado glorioso que establece una diferenciación entre iguales, pues debe entenderse como un recurso de singularización frente al resto².

Para elaborar estos orígenes míticos o legendarios se recurre a una serie de tópicos de forma habitual; en este caso nos interesa el agua, especialmente el mar. Dicho elemento mostraba ya una extraordinaria importancia para muchas de las culturas de la Antigüedad, pues fue considerada algo sagrado, siendo utilizada en numerosos ritos religiosos principalmente asociados a la purificación, la curación y la renovación³.

En Galicia encontramos un linaje que inaugura la construcción de la imagen de su casa con unos orígenes míticos asociados al agua: los Mariño⁴. Este linaje procede de la Isla de Sálvora (Ría de Arousa) aunque luego mostrará una expansión considerable por otros territorios tanto gallegos como portugueses.

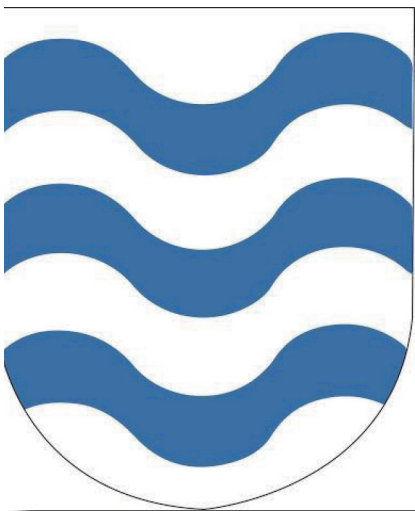


Fig. 1. Escudo de los Mariño (autoría propia).

Los orígenes atribuidos al linaje gallego aparecen narrados en el *Livro de Linhagens* de D. Pedro, Conde de Barcelos (ca. 1340-1344), donde se cuenta que «o primeiro foi u cavaleiro boo que houve nome dom Froiam». Dom Froiam, este noble aficionado a la caza, en uno de sus paseos a caballo por la costa «achou a molher marinha jazer dormindo na ribeira». Cuando se acercó a esta mujer que dormía en la orilla observó que no era una mujer normal, sino una sirena. Esta intentó escaparse hacia el agua, pero Dom Froiam la subió a su caballo para llevarla con él. Posteriormente la sirena

fue bautizada con el nombre de Marinha «porque saíra do mar». La descendencia de Dom Froiam y Dona Marinha originó el linaje de los Mariño⁵.

² P. Picoito (1998), pp. 123-148.

³ M. Alberro (2002), pp. 11-14.

⁴ Del latín *marinus*, que significa "propio de, o relativo al mar". A. Blázquez Fraile (1960), p. 1021.

Este tipo de leyenda protagonizada por una mujer sobrenatural mitad animal deriva de los famosos orígenes de la casa de Lusignan, quienes provienen de la figura de Melusina, una mujer mitad serpiente. Esta tradición se expandirá por Europa entre finales del siglo XII y principios del XIII desarrollándose una serie de leyendas de tipo melusiniano. Los gustos cortesanos de la época por un tipo de literatura lleno de historias heroicas y legendarias, así como la búsqueda de modelos en las tradiciones orales y populares, trajeron como consecuencia la reiteración de modelos por todo el Occidente medieval⁶. Durante la Baja Edad Media, el avance de la secularización de la cultura favorece la recuperación de antiguas tradiciones orales populares con abundantes elementos e historias maravillosas, permitiéndonos el conocimiento indirecto de la realidad del pueblo, a la vez que dificulta el establecimiento de unos orígenes reales⁷.

En muchos casos, la creación de este tipo de orígenes constituye un modo de prestigiarse ante una mala consideración social, convirtiéndose en un recurso por medio del cual alcanzar la glorificación. Esta búsqueda de un pasado que dote a la casa de prestigio, muy común desde el siglo XII, se lleva a cabo por medio de la historización de figuras míticas o la mitificación de héroes históricos⁸, buscando la obtención de un mayor prestigio a partir del supuesto origen en la Antigüedad. De este modo, la cualidad mágica ligada al nacimiento primaría sobre el poder político o la riqueza del linaje⁹, los cuales en un primer momento podrían parecer los aspectos primordiales.

Partiendo de la premisa de que las leyendas tienen una base real, estas se convierten en historia transformada, en leyenda. De este modo, el conocimiento de tradiciones será utilizado para fundamentar este tipo de historias¹⁰. En el caso de los Mariño, su escudo compuesto por olas azur sobre fondo plata (Figura 1), su procedencia relacionada con la Isla de Sálvora, así como el propio nombre del linaje, serían el inicio de una leyenda asociada al mar y a la figura mítica de la sirena¹¹. El vínculo con este ser mitológico, que remitiría tanto a la Antigüedad clásica como a la tradición celta y germánica, provocaría la modificación de las leyendas de tipo melusiniano que

⁵ *Livro de Linhagens*, LXXIII – A1, 169.

⁶ M.P. Paredes Miras (2002), p. 109.

⁷ M.P. Paredes Miras (2002), p. 119.

⁸ J. Paredes Núñez (1995), p. 54.

⁹ Cendón Fernández, M. y Chao Castro, D. (2018), pp.195-228.

¹⁰ M.P. Paredes Miras (2002), p. 113.

¹¹ En muchos casos este tipo de orígenes se crean partiendo de la propia heráldica de las familias así como de su identificación onomástica, los Mariño serían un buen ejemplo de ello.

normalmente situaban estos encuentros en el bosque reinterpretándose en un contexto marítimo, más próximo al linaje gallego¹².

3. La milagrosa llegada de esculturas a través del mar

Descendiente del linaje de los Mariño, en relación con el presente estudio, interesa destacar la figura de D. Vasco Pérez, quien nace en Fisterra y se convierte luego en obispo de Ourense (1333-1343). Este prelado será recordado por ser el donante de la imagen *milagreira* de Cristo crucificado a la catedral auriense (Figura 2). La llegada de esta imagen a Ourense en relación con Vasco Pérez Mariño aparece reflejada en el *Nobiliario del Reyno de Galicia* de Baltasar Porreño (ca. 1570)¹³, cuando afirma que «es certísimo haberle traído a esta Yglesia el Obispo de ella don Vasco Mariño, que está sepultado junto a la Capilla del Santo Crucifixo»¹⁴. Podría pensarse que la devoción de este obispo al Cristo que veneraba en su tierra natal, el Santo Cristo de Santa María das Areas de Fisterra¹⁵, habría sido la razón por la que llevaría a Ourense una obra semejante¹⁶, a lo que debe sumarse el prestigio que daría a su sede (y a sí mismo) este tipo de imagen¹⁷. Enrique Flórez afirma en su *España Sagrada* que «distinguióse este Prelado en virtud, y en particular devoción de la milagrosa Imagen de Christo Crucificado, famosa con el nombre de Santo Christo de Orense, à que concurre la devoción no solo de Galicia, y Reynos confinantes, sino innumerables peregrinos de todas las Naciones»¹⁸. Esta pieza se convirtió pronto en una de las devociones más populares en la geografía gallega, desplazando el anterior culto a las reliquias de santa Eufemia y san Martiño existentes en la catedral¹⁹. Esto se percibe en la temprana instauración de una cofradía dedicada a él²⁰, así como en las peregrinaciones

¹² M.P. Paredes Miras (2002), p. 123.

¹³ Aunque la fuente citada sea ya del siglo XVI puede ser entendida como indicador de una tradición que existía con anterioridad a su plasmación escrita. Mis agradecimientos a los profesores Ermelindo Portela Silva e Israel Sanmartín Barros de la Universidad de Santiago de Compostela por su desinteresado consejo en esta cuestión.

¹⁴ B. Porreño (1997), p. 146.

¹⁵ Esta imagen recibió un importante culto desde antiguo y se convirtió en protectora de los *marineiros*, una de las actividades profesionales más desarrolladas de Fisterra, y de Galicia.

¹⁶ M. A. González García (1996), p. 14.

¹⁷ Además de las leyendas y milagros que se le asocian a esta imagen, destacan de esta pieza sus brazos articulados (característica que comparte con su homóloga fisterrá) que llevan a pensar que sería utilizada en representaciones paralitúrgicas. Debido al límite de espacio será imposible tratar este tema en el presente artículo, pero será considerado en trabajos posteriores.

¹⁸ E. Flórez (1763), *XVII, trat. 57, cap. 6*, p. 124.

¹⁹ M. A. González García (1996), p. 14.

²⁰ J. Ferro Couselo y J. Lorenzo Fernández (1988), p. 31.

para implorar su misericordia que se habrían generado desde su aparición, pues su llegada debió causar un enorme impacto. Porreño en su obra deja ver la enorme devoción que recibía la imagen en el siglo xvi, constituyéndose como «una de las estaciones que los Peregrinos que van a Santiago de Galicia hacen», a lo que debe sumarse el hecho de que los Pontífices romanos concedían indulgencias a quienes visitaran este Cristo²¹.

Vinculada con el linaje de los Mariño y con la zona fisterrá, la imagen del Santo Cristo fue asociada a unos orígenes míticos que aseguraron su autenticidad²². En la Edad Media, es habitual que las imágenes con gran intensidad de culto, se asocien a una leyenda que legitime dicha devoción. De este modo, se convierten en algo excepcional a los ojos de las mujeres y hombres, tal y como pasaba con los linajes nobiliarios y el poder, derivado al ámbito de la imagen y la devoción. En el caso de los orígenes de esta imagen la leyenda cuenta que es «obra de Nicodemus; y se dice aportó aquí en una caxa que venía por la mar»²³. Así, esta escultura es relacionada de forma directa con el hombre que se encargó del cuerpo de Cristo en el Descendimiento (Jn 19, 39), dotando a esta imagen sagrada, o imagen de culto, del carácter tanto de documento como de reliquia, pues aseguraba la existencia histórica de un culto rendido a un cuerpo ausente.

Desde el punto de vista de la leyenda, este crucifijo habría sido custodiado desde los tiempos apostólicos a través de las generaciones hasta que finalmente llega a Fisterra sobre las aguas, momento en el que habría sido recogida por los Mariño²⁴. En la *Leyenda Dorada* (1264) de Jacopo della Voragine se recoge una leyenda, citada textualmente por primera vez en el siglo ix, sobre una imagen de Cristo llevada a cabo por Nicodemo²⁵. En esta se cuenta que tras comprobar los milagros que la imagen propiciaba, le preguntan a su dueño quien es el autor; este responde: «Esta imagen del Señor fue hecha por Nicodemo»²⁶. Puede que esta obra hagiográfica, que disfrutó durante la Baja Edad Media de una enorme difusión, diese el impulso a esta consideración de Nicodemo escultor y supusiese el arranque para

²¹ B. Porreño (1997), p. 146.

²² El Santo Cristo de Santa Marías das Areas (Fisterra) también fue asociado por la tradición a una serie de construcciones legendarias similares a las de la imagen auriense. Porreño cita cuando habla del Cristo auriense en su *Nobiliario* que «es tradición ser compañero de otro que hay en Finisterre, obra de Nicodemus». B. Porreño (1997), p. 146.

²³ B. Porreño (1997), p. 146.

²⁴ No debe resultar extraña esta transmisión a través de los siglos de una escultura de madera si tenemos en cuenta la falta de una cronología discursiva para la mentalidad medieval. J. Le Goff (1996), p. 158.

²⁵ Para los orígenes de esta consideración de Nicodemo escultor véase: C. Schleif, (1993), p. 607.

²⁶ J. de Voragine (1982), *CXXXVII*, p. 588 (para la historia completa: pp. 588-589).

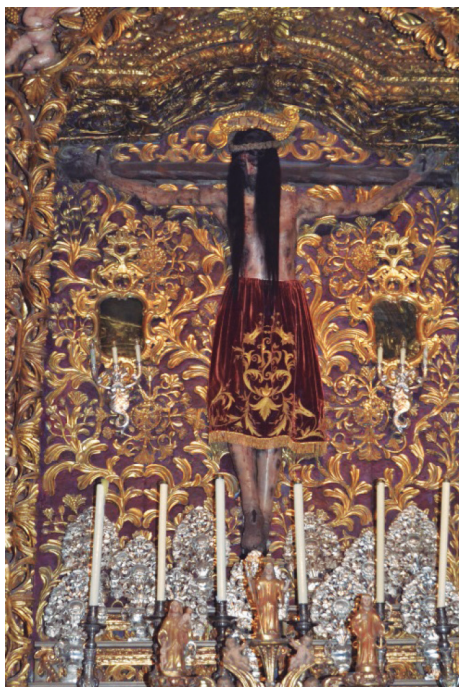


Fig. 2: Santo Cristo de la Catedral de Ourense (Autora: Marta Cendón)

un mayor desarrollo de este tipo de orígenes asociados a las imágenes, pues a Nicodemo se le han atribuido numerosas de las imágenes medievales de Cristo de mayor devoción²⁷, ligadas habitualmente también a una arribada por mar²⁸.

Además del Santo Cristo de Ourense, en Galicia se conservan asociados a una aparición en relación al agua el Cristo de Santa María das Areas y el Cristo de las Aguas de Santo Domingo de Tui, este último supuestamente hallado por unos pescadores en el río Miño, en el puerto inmediato a la iglesia²⁹. Cercano al crucificado auriense, por su forma y origen, debe ser citado el Santo Cristo de Burgos³⁰, cuya

procedencia es narrada de diferentes formas dependiendo de la fuente, pero la más difundida fue la que parte del Capítulo General de la Orden de los Ermitaños de San Agustín (Mantua, 1473) y es recogida por Flórez en su *España Sagrada*, donde nos cuenta que un mercader de Burgos en su vuelta desde Flandes encontró en el mar un cajón que contenía la imagen del crucifijo³¹.

Para Singul, esta tradición popular que asocia la aparición de imágenes con el agua es la reinterpretación de la llegada por medio del comercio de importación, pues este sería «evocado y reinterpretado por la tradición popular en forma de marífica aparición sobre las olas, o en las playas»³².

²⁷ Buen ejemplo de ello supone el Volto Santo de Lucca (Italia), que habría sido de las primeras imágenes en ser asociadas a la figura de Nicodemo. Véase: C. Baracchini y M. T. Filieri (1982); M. Bacci, (2003).

²⁸ Para otros ejemplos peninsulares asociados al mar (aunque el número es bastante más elevado) véase: R. J. Ríos Delgado (2011), pp. 278-287; A. Franco Mata (1984), p. 212; J. García Prado (1946), p. 85; M. Castro (1982), p. 57; M. Pérez Vidal (2010), p. 199; M. A. Alves do Valle (2008), p. 63.

²⁹ C. Manso Porto (2012), p. 141.

³⁰ Asociado también a la figura de Nicodemo. M. J. Martínez Martínez (2003-2004), p. 209.

³¹ E. Flórez (1824), *T. XXVII, Cap. VIII*, p. 249.

³² F. Singul Lorenzo (2011), p. 108.

Siguiendo a Bernardo Aldrete, en el diario de su Viaje a Santiago a principios del XVII, afirma sobre la obra auriense que «se traxo de Alemania»³³, abriendo la hipótesis de la importación para la talla gallega³⁴, lo cual no sería extraño pues su estética es de tendencia nortea³⁵.

No debe olvidarse que en Galicia ya existía una importante tradición en relación con el culto y la llegada por el mar: la *translatio* de los restos del Apóstol Santiago. En este caso, dice la leyenda que tras el martirio del apóstol se le negó la sepultura a su cuerpo, que sería recogido por sus discípulos. Estos lo llevaron a la orilla del mar donde encontraron una embarcación, aparejada y sin tripulación, a la que subieron los restos. Lo maravilloso de esta historia es que no tendrían que hacer faena de marineros pues la barca navegó «manu domini gobernante» hasta que finalmente llegó al puerto de Iria desde Jerusalén³⁶. Tal y como sucede en la historia del Apóstol, para construir una relación bíblica sería fundamental que el punto de partida de estas traslaciones sea Jerusalén³⁷. Esto es importante a la hora de plantearse la relación entre las imágenes milagrosas que se asocian a Nicodemo y su correspondencia con el pasado evangélico, pues para que dicha relación funcionase debe creerse que estas imágenes llegan a través del agua desde Jerusalén, siguiendo la tradición planteada en la *Leyenda Dorada*.

El hecho de ligar el origen de este tipo de imágenes a los propios pasajes evangélicos fue una forma de darles prestigio y justificar una devoción especial, tal y como pasaba en el mundo secular con las familias nobles y regias. La historia de este tipo más conocida en el mundo medieval sería la de los iconos de la Virgen atribuidos al evangelista san Lucas, para los que la propia Virgen habría posado en vida³⁸. En este caso, así como en el de las imágenes de Cristo asociadas a Nicodemo, estas imágenes serían consideradas retratos «originales» vinculados a los tiempos apostólicos³⁹, que adquirirían casi la categoría de reliquias, pues componen el recuerdo de aquellos que no dejaron rastros corpóreos en la tierra.

³³ J. Rubio Lapaz (1993), p. 375.

³⁴ Hipótesis aplicable también al Santo Cristo de Fisterra debido a su gran similitud formal.

³⁵ R. Sánchez Ameijeiras (1997), p. 313.

³⁶ Síntesis de las diferentes versiones de la *translatio*. L. Vázquez de Parga (1993), pp. 181-191.

³⁷ M.C. Díaz y Díaz (2008), p. 165.

³⁸ A. Niedźwiedź (2010), p. 8.

³⁹ De este modo las imágenes se convierten en coetáneas a los propios evangelios. Este tipo de leyendas fueron impulsadas por los iconómulos en su búsqueda de legitimación del culto y uso de las imágenes dentro del contexto de la querrela iconoclasta. P. Brown (1982), p. 262; C. Schleif (1993); p. 607-608.

Estas leyendas dotan a las imágenes, un producto terrenal, de una entidad sobrenatural que provoca que dichos objetos trasciendan su propia materialidad, llevando a la práctica eliminación de la diferencia existente entre el representado y su representación⁴⁰. Este tipo de imágenes son asociadas a una presencia activa que posee un poder de actuar materializado en la ejecución de milagros, quedando asociadas a la esperanza en la salvación, que es transmitida de una forma más cercana al creyente. Este tipo de imágenes se aseguraban una existencia diferenciada, siendo incluso tratadas como si fuesen personas y no objetos⁴¹, debido a que adquirirían la categoría de agente de la persona representada⁴². Estas piezas serán las que reciban una veneración más apasionada, creándose un vínculo sincero y especial entre ellas y el pueblo, que acude personalmente a pedir su misericordia, tal y como se ha comentado en líneas anteriores en relación a la imagen gallega.

En el caso de la imagen del Crucificado, resulta especialmente interesante que su factura se asocie a testigos y protagonistas de los episodios evangélicos. Dicha vinculación, así como la propia iconografía, configura un recuerdo con «carácter retrospectivo y prospectivo»⁴³, pues estas imágenes permiten recordar los hechos sucedidos, remitiendo al pasado evangélico, a la vez que se deposita en ellas la esperanza en el futuro prometido.

4. Conclusiones

A lo largo de este artículo se ha comprobado cómo tanto en el mundo político como en el religioso se acude al mismo tipo de recursos imaginarios como medio legitimador que justifique la singularidad. En el caso de las imágenes religiosas, este tipo de construcciones legendarias justifican el enorme culto que reciben algunas obras frente al resto. En un primer momento, situar al artífice de las imágenes en los tiempos apostólicos por medio de estas leyendas respaldaría un culto no asentado ni del todo aprobado todavía. Asimismo la pretensión de una mayor antigüedad persigue siempre rememorar un tiempo pasado, el del cristianismo primitivo, en el que se asientan los modelos de vida⁴⁴.

⁴⁰ H. Belting (2009), p. 70.

⁴¹ Freedberg cita una serie prácticas, como el lavado o coronado, como síntomas de una relación especial entre el espectador y la imagen consagrada que muestran este tratamiento de la imagen más allá de su entidad material. D. Freedberg (1992), p. 117.

⁴² H. Belting (2009), p. 13.

⁴³ H. Belting (2009), p. 20.

⁴⁴ M.P. Paredes Miras (2002), p. 112.

Por otro lado, hay que tener presente que estas construcciones míticas o legendarias están basadas, en la mayoría de los casos, en hechos reales que luego son desarrollados y reinterpretados desde el mundo de la imaginación, convirtiéndose en componentes de esa doble realidad. Cuando no es así, esa mentalidad bajomedieval acostumbrada al gusto cortesano, recurrirá a creencias populares para iniciar este tipo de construcciones. Esto nos permite conocer el imaginario propio del pueblo, es decir, que el conocimiento de este tipo de construcciones asociadas a las élites sociales o a las imágenes nos permiten aproximarnos a la mentalidad y a la realidad del pueblo medieval, de aquellos hombres y mujeres que fueron durante mucho tiempo olvidados por la historiografía.

Analizar este tipo de construcciones de orígenes míticos, entendida como una utilización política de lo maravilloso⁴⁵, nos permite comprobar la difusa frontera que existía entre lo político y lo religioso en el mundo medieval, pues ambos mundos recurren al mismo tipo de estrategias y recursos. Habría que plantearse las motivaciones que podrían existir tras la asociación de la imagen auriense a sus orígenes legendarios, pues remitir a estos convierte a la imagen regalada por el nuevo obispo de la Catedral en algo excepcional, consiguiendo un prestigio indirecto en su persona. No debe olvidarse que un miembro de la familia de los Mariño, linaje que proviene del agua, consigue también a través del mar una imagen excepcional que atraerá un gran número de peregrinos a su catedral, y con ellos donaciones. Este tipo de cuestiones que podríamos enmarcar dentro de «lo político religioso» deben ser tenidas en cuenta a la hora de analizar imágenes, que no siempre pueden ser explicadas solo desde el punto de vista teológico, aunque estén fuertemente vinculadas a la espiritualidad y las creencias de un momento.

Finalmente, es preciso resaltar que a la hora de hacer historia del arte de producciones creadas antes de que existiera el arte como tal, debe tenerse en cuenta que se trata de imágenes que trascienden su propia materialidad y que muestran un valor antropológico.

⁴⁵ J. Le Goff (1996), p. 23.

Bibliografía

- Alberro, M., «El agua, los árboles, los montes y las piedras en el culto, creencias y mitología de Galicia y las regiones célticas del noroeste atlántico europeo», *Anuario Brigantino*, n^o 25, Casa Consistorial, Betanzos, 2002, pp. 11-38.
- Alves do Valle, M. A., «Origens do Cristo Crucificado em Portugal: Bom Jesus de Matosinhos», *Labor & Engenho. Vol. 2, n^o 1*, Campinas (Brasil), 2008, pp. 62-75.
- Baracchini, C. y Filieri, M. T. (ed.), *Il volto santo: Storia e culto*, M. Pacini Fazzi, Lucca, 1982.
- Bacci, M., «Ad ipsius Christi effigiem: il Volto Santo come ritratto autentico del Salvatore», *La Santa Croce di Lucca. Il Volto Santo. Storia, Tradizioni, Immagini. Atti del Convegno*, Editori dell'Acero, 2003.
- Belting, H., *Imagen y culto: Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*, Akal, Madrid, 2009.
- Blánquez Fraile, A., *Diccionario latino-español*, Ramón Sopena, Barcelona, 1960.
- Brown, P., *Society and the Holy in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley, 1982.
- Castro, M. de, *El Real Monasterio de Santa Clara de Palencia y los Enríquez, Almirantes de Castilla*, Institución Tello Téllez de Meneses, Palencia, 1982.
- Cendón Fernández, M. y Chao Castro, D., «Les origines des lignages royaux et nobiliaires (Castille, XIIIe-XVe siècle) », Ghislaine Fournès et Frédéric Prot (dir.): *Idées reçues et stéréotypes dans l'Espagne médiévale et moderne*, Honoré Champion, Paris, 2018, pp.195-228.
- Díaz y Díaz, M. C., «La Carta del Papa León acerca de la traslación de los restos del apóstol Santiago desde Jerusalén a Compostela», *XXVI Ruta cicloturística del Románico internacional*, Fundación cultural Rutas del Románico, Pontevedra, 2008, pp. 165-166.
- Ferro Couselo J. y Lorenzo Fernández, J., «La capilla y santuario del Santísimo Cristo de la Catedral de Ourense», *Boletín Auriense, anexo 12*, Museo Arqueológico Provincial, Ourense, 1988.
- Flórez, E., *España sagrada, teatro geographico-historico de la Iglesia de España. T. XVII, Trat. 57, Cap. 6*. Madrid, 1763.

- Flórez, E., *España sagrada, teatro geographico-historico de la Iglesia de España*. T. XXVII, Cap. VIII, Madrid, 1824.
- Franco Mata, A., «El Devot Crucifix de Perpignan y sus derivaciones en España e Italia», *Mélanges de la casa de Velázquez*, vol. 20, Editions E. de Boccard, París, 1984, pp. 189-215.
- Freedberg, D., *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Cátedra, Madrid, 1992.
- González García, M. A., «O Santo Cristo de Ourense. A historia, o culto e a dádiva», *A capela do Santo Cristo de Ourense, Catedral de Ourense*, Dirección Xeral do Patrimonio Histórico e documental, Santiago de Compostela, 1996, pp. 13-34.
- García Prado, J., «El Santo Ecce-Homo y el Santo Cristo de las Aguas de la abadía de Santa María la Real de Nájera», *Berceo*, nº 1, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1946, pp. 81-90.
- Le Goff, J., *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa, Barcelona, 1996.
- Manso Porto, C., «El convento de Santo Domingo de Tui en la España Sagrada de Enrique Flórez: un dibujo inédito del relieve fundacional», *Archivo Dominicano*, XXXIII, Ed. San Esteban, Salamanca, 2012, pp. 131-169.
- Martínez Martínez, M. J., «El Santo Cristo de Burgos. Contribución al estudio de los Crucifijos articulados españoles», *Boletín del Seminario de Estudios del Arte y Arqueología: BSAA*, t. 69-70, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2003-2004, pp. 207-246.
- Mattoso, J. (ed.), *Livro de linhagens do Conde D. Pedro*, Academia das Ciencias, Lisboa, 1980.
- Niedzwiedz, A., *The image and the figure. Our Lady of Czestochowa in Polish Culture and Popular Religion*, Jagiellonian University Press, Cracovia, 2010.
- Paredes Miras, M. P., *Mentalidade nobiliaria e nobreza galega: ideal e realidade na Baixa Idade Media*, Toxosoutos, Noia, 2002.
- Paredes Núñez, J., *Las narraciones de los Livros de Linhagens*, Servicio de Publicaciones de la Universidad, Granada, 1995.
- Pérez Vidal, M., «Devociones, prácticas espirituales y liturgia en torno a la imagen de Cristo crucificado en los monasterios de dominicas en la Edad Media», *Los crucificados, religiosidad, cofradías y arte*, Real centro universitario Escorial-María Cristina, Madrid, 2010, pp. 195-212.

- Picoito, P., «O sonho de Jacob: Sacralidade e legitimação política nos livros de linhagens», *Lusitania Sacra*, 2^o S., 10, Centro de Estudos de História Religiosa, Lisboa, 1998, pp. 123-148.
- Porreño, B., *Nobiliario del Reyno de Galicia*, Ediciones Boreal, A Coruña, 1997.
- Ríos Delgado, R. J., «Imágenes de Cristo advocadas de las aguas», *Boletín de las Cofradías de Sevilla*, n^o 626, Consejo general de hermandades y cofradías de la Ciudad de Sevilla, Sevilla, 2011, pp. 278-287.
- Rubio Lapaz, J., «El diario del viaje a Santiago de Bernardo de Aldrete. Estudio y edición», *Compostellanum*, vol. XXXVIII, n^o 3-4, Centro de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela, 1993, pp. 363-393.
- Sánchez Ameijeiras, R., «A importación de obras de arte na Galicia tardomedieval», *Galicia románica e gótica*, Consellería de Cultura e Comunicación Social, Santiago de Compostela, 1997, pp. 304-309.
- Schleif, C., «Nicodemus and Sculptors: Self-Reflexivity in Works by Adam Kraft and Tilman Riemenschneider», *The Art Bulletin*, vol. LXXV, n^o 4, 1993, pp. 599-626.
- Singul Lorenzo, F., «Una obra maestra de la escultura gótica italiana: el crucificado de Santa María de Muros», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, n^o 124, Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos, Santiago de Compostela, 2011, pp. 99-110.
- Vázquez de Parga, L., *La peregrinaciones a Santiago de Compostela*, tomo 1, Departamento de Educación y Cultura, Pamplona, 1993.
- Voragine, J. de, *La Leyenda Dorada* (trad. Fray José Manuel Macias), Alianza, Madrid, 1982.

La representación del tocado de cornes, del Ducado de Borgoña a Galicia

Monica Rey Cabezudo

Universidade de Santiago de Compostela

1. Introducción

En la historia de la humanidad el vestir ha sido siempre una necesidad básica, pero con el paso del tiempo y la aparición de las élites de poder, la ropa también se convirtió en un símbolo de estatus, capaz de establecer diferencias visuales e inmediatas entre las distintas clases sociales.

Durante los siglos XIV y XV fundamentalmente, la corte del Ducado de Borgoña (dentro de cuyo ámbito de influencia política hay que incluir Picardía y los Países Bajos) destaca por su elegancia y refinamiento, exhibiendo ante la sociedad europea un estilo que será deseado y copiado. El auge del comercio, las relaciones políticas y sociales entre las distintas cortes, los matrimonios concertados, etc... son vías de comunicación que permitieron a lo largo de estos siglos el viaje y expansión de las tendencias franco-borgoñonas, las cuales triunfan en las distintas cortes europeas, que se encontraban en los momentos previos de la gestación del estado moderno, a mediados del siglo XV, lo cual en muchas ocasiones incluía la creación de una moda propia que los diferenciara culturalmente.

Uno de los elementos más llamativos de la moda bajomedieval es el *tocado de cornes*, el cual gozó de cierta aceptación en la Península Ibérica, pero todavía hay que esclarecer la vía por la cual esta prenda llega a España. Entre las pinturas góticas de la iglesia lucense de Vilar de Donas se destacan los bustos de tres personajes femeninos con este tipo de accesorio y constituyen hasta el momento las únicas representaciones de este peculiar tocado en Galicia.

Este trabajo pretende indagar sobre el momento de su llegada, las circunstancias y causa de su gran aceptación y los motivos de su implantación.

2. La moda en los reinos hispanos en el siglo xv y la influencia franco-borgoñona

Este siglo supone un período de expansión territorial para el ducado borgoñón, cuyo dominio se extenderá por Flandes, Artois, Brabante, Holanda, Luxemburgo, etc...; destaca especialmente por su influencia en la moda europea bajo los gobiernos de Felipe II de Borgoña (1364-1404), Juan I «sin miedo» (1404-1419), Felipe III «el bueno» (1419-1467) y Carlos I «el temerario» (1467-1477). El lujo y la suntuosidad borgoñona se refleja y emula en cortes extranjeras, como la inglesa y la castellana a lo largo de todo el siglo.

En el reino castellano esta influencia destaca especialmente en el traje masculino y en los tocados, buscando siluetas rígidas y alargadas que responden al ideal gótico del momento y las siluetas esbeltas propias del ducado franco-borgoñón¹.

La moda femenina demuestra esta vinculación de manera especial en los tocados. Era costumbre que las mujeres llevaran siempre la cabeza cubierta independientemente de su clase social, en señal de humildad y obediencia a Dios, tal y como indica san Pablo en la Primera Epístola a los Corintios²; únicamente las doncellas podían llevar el cabello al descubierto, en ello radica la importancia de los tocados femeninos, los cuales serán enormemente variados en el siglo xv³. Por una parte, se mantendrán modelos más comunes y tradicionales como la toca, la cofia y el velo, otros tocados, debido a la cercanía del mundo árabe, se dejarán influenciar por esta cultura, como es el caso de alharemes y almaizares⁴ y por supuesto también habrá tendencias puramente españolas como el tranzado⁵.

¹ C. Sigüenza Perlada (2000), p. 147.

² «...más quiero también que sepáis que Cristo es el jefe y cabeza de todo hombre como el hombre es cabeza de la mujer y Dios lo es de Cristo. Todo hombre que ora o que profetiza, teniendo la cabeza cubierta, deshonra su cabeza. Al contrario mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta, deshonra su cabeza, siendo lo mismo si se rapase. Por donde si una mujer no se cubre con un velo la cabeza, que se la rape también. Que si es cosa fea a una mujer cortarse el pelo o raparse, cubra por lo mismo su cabeza.» (I Corintios 11, 3-6).

³ López Soler, M., «Manifestaciones de la discriminación social de la mujer a través de la indumentaria: la revelación y la división de géneros en la Edad Media», en L. Taillefer de Haya, coor, *Avanzando hacia la igualdad en las Humanidades*, 2007, pp.137-146. Vid. pp. 2-7.

⁴ Los alharemes y los almaizares estaban constituidos por una única y larga franja de tela enrollada sobre la cabeza o en un rodete encajado en ella. La única diferencia entre los alharemes y los almaizares

2.1. Los tocados de origen franco-borgoñón: hennin, bourrelet y corns

Se puede constatar el predominio de tres tipos de tocado de origen francés durante el siglo xv, los bonetes, los rollos y los cuernos.

Los *bonetes*, o *hennins* en el resto de Europa, fue un tipo de tocado que hasta el siglo xv solo había sido utilizado por hombres⁶. Estaban formados por una copa sin ala de estructura apuntada o troncónica que se forraba con telas, generalmente raso o terciopelo⁷.

El *rollo*, o *bourrelet*, fue un tipo de tocado muy usado por las mujeres francesas y flamencas por ser enormemente versátil, puesto que se podía combinar con crespinas, cofias, *trufas*... e incluso era posible complementarlo con bonetes, creando estructuras muy llamativas. Estaban formados por una banda de tela, rellena de juncos o lana, que admitía todo tipo de decoración (distintas telas, piedras preciosas, bordados,...), pudiendo variar de tamaño, grosor e incluso forma⁸.

A principios del siglo xv se colocaba y ajustaba horizontalmente sobre la cofia, amoldándose a la línea del cabello, pero a medida que transcurre el siglo, comienza a adoptar formas más sinuosas, alargándose y elevándose hasta formar tocados como el denominado *pain fendu* hacia 1450⁹, un tipo de rollo que no triunfó en Castilla, aunque a simple vista guarda ciertas similitudes con algunos tipos de *cornes*.

El tocado de *cornes*, o cuernos, fue introducido en Francia, según «leyendas» populares por la reina consorte Isabel de Baviera, quien podría haber llevado este tipo de tocado a su entrada en la ciudad de París en el año 1385 y el cual rápidamente fue imitado por las mujeres de la corte¹⁰. Sin embargo, el origen de este tocado parece claramente franco-borgoñón y no parisino, a pesar de la posibilidad de que se usara en París desde finales del siglo xiv, no se popularizó hasta el xv, centuria en la que evolucionó.

era el tipo de tela usado en su confección; para el primero se usaba lino blanco o amarillento, mientras que para el segundo seda de distintos colores. C. Bernís (1978), pp. 51-53.

⁵ Es un tocado típicamente español, formado por una cofia con una larga cola que envuelve el pelo recogido en una trenza, de ahí su nombre. Idem, pp. 42-43.

⁶ También se denominó *bonete* al sombrero sin ala masculino. En su origen esta palabra hacía referencia a uno de los tipos de tela empleados para confeccionar tocados, más tarde comenzó a identificarse con las prendas hechas con este tejido en particular. Es en el siglo xv cuando el término adquiere un significado más general, identificando a este tipo de tocados independientemente del material empleado. C. Bernís (1948), p. 22.

⁷ C. Bernís (1978), p. 17.

⁸ En la primera mitad del siglo XV este tipo de tocado se denominó *garlanda*, el nombre de *rollo* no se popularizó hasta 1450. F. Sousa Congosto (2007), p. 97.

⁹ M. Beaulieu (1956), p. 86.

¹⁰ M. N. Fresneda González (2013), p. 543.

El término *cornes* parece ser despectivo, ya que es nombrado de este modo en las numerosas críticas y sátiras escritas en referencia a este tocado, como es el caso de la realizada por Juvenal des Ursins en 1417, dónde ya aparece esta denominación, al comentar las dificultades que creaba a las mujeres a la hora de atravesar las puertas¹¹. El el Chevalier de la Tour Landry, menciona la presencia de diablillos que saltan de cuerno en cuerno¹². Sin embargo esto no impidió que los *cornes* continuaran en uso, al contrario, su popularidad aumentó, como parece ser habitual siempre que una moda es criticada o censurada.

Este tocado se combinaba con un tipo de corte de pelo, empleado en el ducado borgoñón desde 1380-1390. En el caso femenino consistía en recoger el pelo sobre las orejas, dejándolas despejadas y escondiendo el cabello bajo una cofia, mientras que las sienes y la nuca eran perfectamente rasuradas, ampliando así la frente¹³. Sobre esta cofia se colocaría la estructura de los cuernos que se recubriría con telas.

Su origen es incierto si bien se han planteado dos teorías diferentes acerca de su aparición en la moda borgoñona. Por un lado, siguiendo lo postulado por Violet-le-Duc¹⁴, se entiende que este tipo de tocados derivan de los *bourrelets*, también llamados «tocados cojín» o *scoffion*¹⁵, aunque no se han encontrado referencias de estos términos en la literatura crítica reciente sobre moda franco-borgoñona. La comparación con otras tipologías tampoco proporciona resultados. El cotejo de la estructura de los primeros tocados de cuernos con los tocados de rollos de la misma época demuestra que no existen similitudes entre ellos ni indicios que demuestran la derivación de los primeros hacia los segundos, puesto que hasta mediados del siglo xv ambos tocados no empiezan a usarse conjuntamente.

2.2. Origen y expansión del tocado de cornes

Michele Beaulieu, retomando la teoría propuesta por Camille Enlart¹⁶, indica un posible origen oriental propiciado por los contactos existentes entre la corte ducal de Borgoña y territorios como Chipre o Alejandría a finales del siglo xiv. En relación a esto, quizás la vía de llegada más probable de

¹¹ C. Bernis (1978), pp.32-33. (Referencia indirecta)

¹² “[...] sailloient sur leurs cornes, sur leurs riches atours et sur leurs cointises, aussi comme petiz niselez, qui saillent de branche en branche”, C. Enlart (1916), p. 204.

¹³ M. Beaulieu (1956), p. 82.

¹⁴ E.E. Violet-le-Duc (1873), pp. 88-89.

¹⁵ M.N. Fresneda González (2013), p. 543.

¹⁶ C. Enlart (1916), pp. 205-206. M. Beaulieu (1956), pp. 82-86.

este tocado a Europa sería el viaje del monarca Pedro I de Chipre en el año 1363, en busca de apoyos para emprender una nueva cruzada y donde fue recibido con gran pompa por las distintas cortes europeas que visitó; Enlart apunta la posibilidad de que los chipriotas usaran este tipo de vestimenta, ante la existencia de una representación del tocado de cuernos, portado por una bailarina, en un canecillo de la puerta del Castillo de San Hilarion (Chipre), de cronología desconocida y que sería llevado por una bailarina¹⁷. El desgaste actual de la pieza hace prácticamente imposible discernir realmente el tipo de tocado que porta esta mujer, aunque sí parece llevar sobre la cabeza unos cuernos de tamaño desproporcionado.

Sin embargo, este posible origen oriental se contradice con la afirmación de M. Beaulieu acerca de la presencia de este tocado en representaciones francesas fechadas a finales del siglo XIII, aunque no indica cuales son estas obras y no ha sido posible rastrear ninguna de ellas.

En torno al año 1400 se pueden encontrar dos tendencias en lo que se refiere al uso del tocado de cuernos; en ambos casos la silueta tiende a una forma triangular, con los cuernos abriéndose verticalmente y sobrepasando el ancho de la frente. El tocado más sencillo consiste en cubrir la cofia bajo la que se recogía la cabellera y la estructura de los cuernos afilados con un velo que los ocultaría por completo y que caería sobre los hombros.

También pueden encontrarse ejemplos ligeramente más complejos, que combinan los cuernos con un tipo de cofia específica que forma lóbulos en los laterales de la cabeza, sobre las orejas; este tipo de cofia suele estar confeccionada con crespina, un tipo de redecilla, en ocasiones decorada con perlas o piedras preciosas. La cofia combinada con los cuernos recibe el nombre de *trufas*, tendiendo en estos momentos a la horizontalidad, con un tamaño más bien reducido y de forma redondeada, cubiertas por un velo que dejaría las trufas al descubierto y caería sobre los hombros (fig.1).

Esta última modalidad alcanza mayor prestigio y su uso se prolonga a lo largo del siglo, destacando especialmente hasta 1450. Durante este periodo también es posible ver otros tipos de tocados de cuernos, carentes de velo y que recubren su estructura con telas, como muselina drapeada; sin embargo estos ejemplos parecen ser más escasos¹⁸.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.



Fig. 1. Salomé bailando ante Herodes (pintura catalana, mediados s. xv, Museo Metropolitano de Nueva York)

La tendencia más llamativa será la derivada de la combinación de las trufas, con el tocado de *corns* y los *bourrelets* hacia el año 1440, extendiéndose su uso hasta la década de los 60. Este tipo de tocado es de mayores dimensiones y tiende a la verticalidad; está compuesto por trufas que recogen el cabello sobre la coronilla, en forma de cuernos y sobre ellas se dispone un rollo que sigue la línea sinuosa marcada por la cofia. En algunos casos, puede colocarse un velo enganchado tras el *bourrelet*, que cae sobre los hombros.

La estructura de esta combinación es parecida a la del *pain fendu*, sin embargo, en este caso los cuernos se definen de modo claro, aunque de puntas redondeadas, y mucho más abiertos en una estructura claramente triangular.

A partir de este momento en la corte borgoñona se suceden los más exagerados tocados de cuernos, pudiendo adquirir múltiples formas y combinaciones, hasta que su uso desaparezca de la vida cortesana hacia 1480.

Fuera de Francia, donde alcanzan mayor éxito es Inglaterra. Allí abundan los ejemplos, especialmente en la escultura funeraria durante el siglo xv y bajo la denominación de *horns*. Comienzan a usarse bajo el reinado

de Enrique V (1413-1422) y su uso se prolonga durante el gobierno de su hijo, Enrique VI (1422-1471), aunque el periodo de mayor auge tendrá lugar hacia 1450, con alguno de los ejemplos más exagerados de toda Europa, aunque a diferencia de lo que ocurrirá en Francia, los *horns* tienden más a la horizontalidad, con grandes trufas decoradas con crespinas que sujetan marcadas estructuras cornudas cubiertas por un velo (fig. 2).

En el territorio hispano, su uso es desigual; mientras que en Castilla y Cataluña adquieren una cierta popularidad desde principio de siglo y destaca su uso entre 1450 y 1460, apenas se pueden rastrear ejemplos en Navarra y Aragón, siendo nula su presencia en la zona de Valencia y contando con un único ejemplo en Galicia. En su mayoría se trata de representaciones pictóricas, siendo más escasa su presencia en la escultura.

Los primeros tocados de cuernos en los reinos hispanos datan de hacia 1415 y se corresponden con estructuras formadas por trufas de pequeñas dimensiones, que conforman cuernos no demasiado elevados, habiendo ejemplos tanto ligeramente redondeados como afilados, cubiertos por un velo que cae ligeramente desde la frente hasta los hombros. Este tipo de



Fig. 2. Busto situado a la izquierda del Varón de Dolores, posible María de Aragón (iglesia de Vilar de Donas, Lugo)

tocados se usarán fundamentalmente hasta 1430 y no es muy común su representación a partir de esta fecha.

Al igual que sucede en Francia, entre 1430 y 1460, los tocados de cuernos tienden a elevarse y a estar formados por estructuras más elaboradas, con trufas más vistosas y de mayores dimensiones. Hacia 1450 aparecen las primeras representaciones en las que estos tocados se combinan con rollos y velos, una moda duradera y que convivirá al mismo tiempo con tocados de cuernos muy exagerados y de gran riqueza decorativa hacia 1460.

Tras los excesos de décadas anteriores, hacia los años 70, el tamaño de los cuernos comienza a disminuir, se reducen de modo considerable, y a veces son meramente anecdóticos, hasta que al igual que sus homólogos franceses e ingleses desaparecen de la escena cortesana en 1480.

3. El tocado de cornes en Galicia: la iglesia de Vilar de Donas

La representación de este tipo de tocado no es demasiado abundante en los reinos hispanos, pero aún más escasa en el territorio gallego; únicamente se conocen tres ejemplos, aunque situados en la misma iglesia; se trata de las pinturas murales góticas de Vilar de Donas (Palas de Rey, Lugo).

Esta iglesia monástica fue en su origen un cenobio familiar fundado por los Arias de Monterroso, en torno a una pequeña capilla dedicada a San Lorenzo, aunque se desconoce la fecha de su fundación, es probable que se realizara en torno a mediados del siglo XII. El hecho de que se refieran a este espacio como «Vilar de Donas» lleva a pensar en que la primera ocupación de este cenobio fuera femenina. Se desconoce la Orden de estas religiosas pero se ha planteado una posible filiación cisterciense, dependiente de Clairvaux. A finales del siglo XII, es donado a la Orden de Santiago por los hijos y nietos de Arias Pérez de Monterroso, fundador del mismo conjuntamente con su esposa, convirtiéndose en un centro masculino¹⁹.

Actualmente tan solo se conserva la iglesia románica, en lo que se refiere a las antiguas dependencias monásticas medievales, ya que el claustro y demás estructuras fueron remodeladas con posterioridad y hoy se encuentran en estado de ruina.

La primitiva capilla probablemente se construyó a mediados del siglo XII y fue la única fábrica del monasterio durante un tiempo, hasta la construcción de las dependencias monásticas²⁰.

¹⁹ J.L. Novo Gazón (1986), pp. 37-41.

²⁰ J.L. Novo Gazón (1986), p. 175.

La actual fábrica románica data de la primera mitad del siglo XIII, aunque hay ciertos elementos que pueden asociarse ya al estilo gótico, como es el caso de la portada o los arcos ojivales del atrio. La planta tiene forma de cruz latina, con una única nave y transepto al que se abren tres ábsides semicirculares, siendo el central de mayor tamaño, destacando tanto en planta como en alzado; se cubre con una bóveda de cascarón, al igual que los laterales, y está precedido por un tramo recto con bóveda de cañón. Es en este espacio donde se concentran las pinturas murales de estilo gótico internacional.

3.1. Pinturas góticas en la capilla mayor: un acercamiento a su programa iconográfico

La pintura al temple recubre la práctica totalidad de los paramentos del presbiterio e incluso del arco del triunfo. Las representaciones situadas en el cascarón de la bóveda son las más deterioradas, aunque se puede vislumbrar la presencia de Cristo en majestad mostrando las llagas en el interior de una mandorla sostenida por ángeles.

En cuanto al resto de las representaciones, la Anunciación ocupa un lugar privilegiado en el centro del ábside, alternándose la Virgen y San Gabriel entre las saetas. Bajo ambos se encuentran las representaciones de los bustos de dos varones, uno dormido y otro despierto, de significado incierto.

En los dos contrafuertes también se disponen figuras, en el lado del Evangelio se sitúa Santa Catalina de Alejandría y en la Epístola, Santa Bárbara; bajo cada una de ellas se sitúa un busto, uno femenino y otro masculino, los cuales podrían estar formando pareja y según A. Sicart se corresponderían con los fundadores del monasterio, Arias Pérez de Monterroso y su esposa, ya que parecen de un tamaño inferior a los demás y están orientados hacia la Virgen y San Gabriel²¹.

En las escenas de la Infancia de Cristo, aparecen otros personajes situados en los derrames de las saetas, como Simeón y la profetisa Ana (reconocibles gracias a sus cartelas) a la izquierda, los profetas Zacarías y Habacuc en el centro y otros dos personajes no identificables a la derecha. Más bustos se sitúan en la parte superior del paramento, de derecha a izquierda, donde estarían representados el profeta Daniel (sobre santa Bárbara), el profeta Jeremías (sobre la imagen de la Virgen), el rey David (sobre san Gabriel) y una mujer desconocida debido al deterioro de la cartela situada a su lado,

²¹ A. Sicart Giménez (1987), p. 594.

aunque sus ropas y tocado de cuernos son habituales en una dama de la corte; podría ser una sibila ya que no era raro que los pintores góticos las plasmaran con ropas contemporáneas²².

Las representaciones continúan bajo la línea de billeteado situada en la parte inferior del cuerpo de luces; entre cortinajes simulados de color rojo se encuentra en el centro el Varón de Dolores saliendo del sepulcro, rodeado de los instrumentos de la Pasión (la lanza, dos látigos y tres clavos) y un epígrafe que le identifica como Cristo (*IHS de Nazare*). A la izquierda de esta imagen aparece la representación de dos bustos, enmarcados en un rectángulo, uno masculino y otro femenino (fig. 2), flanqueando un ramo de flores situado en el medio; ambos portan tocados claramente de influencia franco-borgoñona, así como las vestiduras. Formando pareja con estos dos bustos se encuentra un tercero, situado a la derecha de Cristo, un hombre que lleva ropas y tocado semejantes al anterior, y que se orienta hacia el Varón de Dolores.

En el tramo recto del ábside se sitúan en el lado del Evangelio dos figuras de gran tamaño y cuerpo entero, bajo arcos de medio punto y tracería; parecen tener una actitud dialogante, pero no han sido identificados; en el lado opuesto se sitúan las imágenes de san Pedro y san Pablo, bajo los cuales se encuentra el escudo de Castilla y el de la Orden de Santiago. Sobre todos ellos, en la bóveda de cañón se conservan restos pictóricos, pero no se puede distinguir el tipo de representación debido al deterioro.

Las pinturas continúan en las columnas adosadas y el arco triunfal, en su mayoría es decoración de tipo vegetal o se encuentra demasiado deteriorada como para poder vislumbrarla, pero destacan tres bustos en el lado de la Epístola que presumiblemente contarían con sus homólogos en el lado del Evangelio, donde se conservan restos pictóricos de lo que podrían ser tocados. Se trata de un busto claramente masculino y otro femenino (con tocado de cuernos), mientras que el situado entre ambos parece ofrecer más dudas, puesto que aunque el tocado, a pesar del deterioro, parece masculino, la posición del rostro, mirando hacia abajo, se corresponde con el de las demás representaciones femeninas del presbiterio.

3.2. Peculiaridades del tocado de cuernos en Vilar de Donas

El tocado de cuernos es representado en tres ocasiones en el ábside central de la iglesia de Vilar de Donas, la primera se sitúa a la izquierda del

²² J.L. Novo Gazón (1986), p. 185.



Fig. 3. Busto situado en el lado de la Epístola, en el intradós del arco triunfal (iglesia de Vilar de Donas, Lugo)

Varón de Dolores en el centro del ábside, las segunda en el lado de la Epístola, en el intradós del arco triunfal, y la última sobre santa Catalina.

Las tres imágenes presentan características formales similares en el tocado, variando únicamente los colores. En lo que atañe al primer y segundo ejemplo, los rostros de ambas mujeres, de expresiones delicadas, muestran la cabeza ligeramente inclinada y dirigen la vista hacia abajo. Ambas presentan cejas finas y arqueadas, un rasgo habitual del mundo franco-borgoñón que tendía a depilarlas, y frentes más bien amplias. Probablemente las imágenes responden a la moda de la época que rasuraba la línea del cabello, especialmente las sienes (fig. 3).

Aunque mantiene las mismas características en pelo y cejas, la última mujer se diferencia por un rostro más redondeado, que muestra alzado, y ojos que miran al frente. Esta diversidad podría ser intencionada, relacionada con la identificación de estas mujeres. Se tiende a considerar a las dos primeras como damas de corte, la tercera de ellas es, posiblemente, una sibila (fig. 4).

En lo que a los tocados se refiere, todos ellos están configurados de la misma manera. Se trata de un tocado compuesto por dos trufas de perfil apuntado cubiertas por crespina de color ambarino, dentro de la cual se recogería el pelo; en los tres casos se distingue perfectamente el patrón en rejilla que caracteriza este tejido. Sobre la estructura de los cuernos recubiertos por las trufas, siguiendo la línea sinuosa de estas, se coloca un rollo de sección circular, que acentúa el perfil apuntado del tocado; este tipo de rollos solía realizarse con tejidos como el terciopelo y se usaban colores vivos, en este caso tonos dentro de la gama cromática del granate o rojo y el azul oscuro.



Fig. 4. Busto situado en el lado del Evangelio, bajo el arranque de la bóveda del ábside, posible sibila (iglesia de Vilar de Donas, Lugo)

La única diferencia entre los tres tocados se encuentra en la posición y longitud del velo; en el caso de las dos damas de la nobleza, es largo y cae por encima de uno de los hombros cubriendo parcialmente el pecho, sin embargo, en un caso el velo se recoge en la parte posterior del rollo, sobre la coronilla, mientras que en el otro, se engancha sobre él, pudiéndose ver desde la parte delantera. Los colores

también difieren, combinando uno el tono rojizo del rollo con un velo blanco, mientras que el otro contrasta el azul oscuro con un velo granate.

El tocado de la supuesta sibila no cuenta con unos cuernos tan marcados ni verticales, cuestión que probablemente se explique por el lugar donde está ubicada su imagen, ya que el arranque de la bóveda de cascarón limita el espacio disponible. A pesar de ello, la única diferencia con los peinados de las otras dos mujeres es la ausencia de velo en este caso.

3.3. Conclusiones

La identificación de estas mujeres es incierta, si bien es verdad que la interpretación de A. Sicart parece ser la más acertada. Para este autor los bustos que flanquean al Varón de Dolores representarían por un lado al monarca Juan II de Castilla (1406-1454) y su esposa María de Aragón, los cuales formarían pareja con el busto de su hijo, el futuro Enrique IV. El resto



Fig. 5. Historia de los 7 sacramentos (ca.1430-1450, origen flamenco, Museo Metropolitano de Nueva York)

de los personajes situados en el tramo recto del ábside, la columna adosada y el intradós del arco triunfal, entre los cuales estaría la representación de una dama con tocado de cuernos, se corresponderían con la representación de los miembros de la corte de estos monarcas²³.

Esta teoría estaría respaldada por las inscripciones situadas en este espacio, «armas del rey Don Iohan q. reinava en la era de mil cccc xxx iii anos» y «el rey Don Iohan q. reinava en la era de mil cccc xxx iii anos», en la parte inferior de los paramentos del tramo recto del presbiterio²⁴. Si bien no hay ninguna otra documentación que indique una labor de mecenazgo por parte de Juan II al monasterio de Vilar de Donas²⁵, parece probable que

²³ A. Sicart Giménez (1987), pp. 598-599.

²⁴ El uso del término «era» podría responder a la costumbre del uso de este término y no se referiría al año 1396, puesto que las pinturas no se corresponden con esta fecha. La sustitución del cómputo de la era por el año fue además ordenado por el monarca Juan I en el año 1383. En diversas obras el término ERA pervive por inercia pero bajo la significación del nuevo cómputo.

²⁵ Aunque hay que señalar que el monarca Juan I, abuelo de Juan II, coloca el monasterio bajo su protección. A. Sicart Giménez (1987), p. 599.

se trate de la representación de una corte o al menos un conjunto de nobles, vestidos impecablemente a la moda imperante hacia mediados del siglo xv y de marcada influencia franco-borgoñona.

La presencia de ropas de estilo borgoñón en la corte de Juan II no es extraña dada la gran expansión de la moda francesa en el siglo xv. Asimismo el tocado de cuernos de procedencia anglosajona se explica por las relaciones familiares existentes entre la monarquía de Castilla y la monarquía inglesa, puesto que Juan II era hijo de Catalina de Lancaster, nieta de Eduardo III y hermana de Enrique IV de Inglaterra, donde este tipo de tocado gozó de un enorme éxito y desarrollo. Así mismo, Enrique III de Castilla pertenecía a la casa Trastámara, la cual era una rama menor de la propia casa de Borgoña²⁶. Por tanto, las relaciones familiares, así como las políticas y comerciales entre las cortes de Castilla, Borgoña e Inglaterra, debieron favorecer la llegada de la moda franco-borgoñona a España.

Es posible que el propio Juan II contara con obras de arte de origen borgoñón en las que se representaría el tocado de cuernos; en concreto un tapiz con la representación de los siete sacramentos, inventariado entre las posesiones de Isabel la Católica en el Alcázar de Segovia en el año 1503 y que pudo formar parte de la colección de Juan II (fig.5). En la representación del bautizo, la dama situada a la derecha luce un llamativo tocado de cuernos y rollo, compuesto por grandes trufas de perfil más bien redondeado, perfiladas por un rollo realizado con brocado y un velo del mismo tejido. La altura y tamaño de los cuernos, facilitó la datación de este tapiz entre 1435 y 1450, puesto que con anterioridad a estas fechas los cuernos eran de tamaño considerablemente inferior y con posterioridad se hacen más elevados²⁷.

De tomarse como válida la cronología indicada por A. Sicart, que data las pinturas de Vilar de Donas hacia el año 1434, se trataría de la representación más temprana del tocado de cuernos en combinación con rollos hallada en España hasta el momento, puesto que el resto de obras en las que aparece este tipo de tocado datan de entre 1450 y 1460. La década de los años 30 parece una fecha demasiado temprana para la representación de este tipo de tocado en Castilla, puesto que su auge en el mundo borgoñón no comienza hasta 1440 aproximadamente, como se puede apreciar en las

²⁶ La rama de los Trastámara estaría emparentada con los Condes de Borgoña a través del matrimonio de la infanta Urraca (1081-1126) con Raimundo de Borgoña (1070-1107) en el año 1095. La propia Urraca sería nieta del duque Roberto I de Borgoña.

²⁷ A.S. Cavallo (1993), pp. 165-171.

obras pictóricas en las cuales aparece este tipo de tocado. A pesar de ello, la horquilla temporal más adecuada para datar estas pinturas se situaría entre 1435 y 1450.

Bibliografía

- Beaulieu, M, *Le costume en Bourgogne de Philippe le Hardi à Charles le Téméraire*, Presses Universitaires de France, París, 1956.
- Bernís, C., *Trajes y modas en la España de los Reyes Católicos. Las mujeres*, Instituto Diego Velázquez, Madrid, 1978.
- Bernís, C., «El tocado masculino en Castilla durante el último cuarto del siglo xv: los bonetes», *Archivo Español de Arte*, t.81, 1948, pp. 20-42.
- Cavallo, A. S., *Medieval tapestries in the Metropolitan Museum of Art*, Metropolitan Museum of Art, Nueva York, 1993.
- Enlart, C., *Manuel d'archéologie française : le costume*, (Vol. III) Editor Auguste Picard, París, 1916.
- Fresneda González, M. N., *Atuendo, aderezos, pócimas y ungüentos femeninos en la Corona de Castilla (siglos XIII y XIV)*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2013.
- López Soler, M., «Manifestaciones de la discriminación social de la mujer a través de la indumentaria, velación y división de géneros en la Edad Media», en: L. Taillefer de Haya, coor., *Avanzando hacia la igualdad en las Humanidades*, 2007, pp. 137-146.
- Novo Gazón, J. L., *El priorato santiaguista de Vilar de Donas en la Edad Media (1194-1500)*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, A Coruña, 1986.
- Sicart Giménez, Á., «Aspectos iconográficos de las pinturas de Vilar de Donas», en: *Jubilatio: Homenaje de la facultad de Geografía e Historia a los profesores D. Manuel Lucas Álvarez y D. Ángel Rodríguez González*, USC, Santiago de Compostela, 1987, pp. 593-599.
- Sigüenza Perlada, C., *La moda en el vestir en la pintura gótica aragonesa*, Institución Fernando el Católico (C.S.I.C.), Zaragoza, 2000.
- Sousa Congosto, F., *Introducción a la historia de la indumentaria en España*, Itsmo, Madrid, 2007.
- Violet-le-Duc, E. E., *Dictionnaire raisonné du mobilier française de l'époque Carlovingienne a la Renaissance*, Tomo IV, París, 1873.

El alabastro de La Trinidad de Vilanova de Arousa

Alicia Padín Buceta

Universidade de Santiago de Compostela

En Vilanova de Arousa se ha conservado un alabastro inglés cuya única evidencia documental es de 1543. A través de este estudio se pretende rastrear los posibles orígenes de esta obra, explicando cuál pudo ser su camino hasta Galicia, el uso de la imagen, y el aspecto que pudo tener originalmente, utilizando como referencia el resto de las obras conservadas en museos nacionales y extranjeros.

En Vilanova de Arousa existió un monasterio del que hoy no quedan más que vagos recuerdos en fotografías y dibujos. La iglesia románica de san Cibrán de Cálago conservó su ábside hasta principios del siglo xx y diversas piezas decorativas de su fábrica, como canecillos, placas de baldaquino o soportes de tejero se encuentran hoy embutidas en varias casas del pueblo, reutilizadas tras la ruina de la iglesia. Es probable que en el subsuelo de la iglesia, hoy cementerio, se encuentren todavía más restos de la iglesia románica.

Precisamente en este lugar se encontró el alabastro de la Trinidad, hoy en el baptisterio de la iglesia parroquial de Vilanova de Arousa, y que ha sido catalogada como procedente de algún taller inglés. Este tipo de piezas son denominadas de manera genérica como «Alabastros de Nottingham», ya que las canteras y talleres de este lugar, y posteriormente las de Londres, serán los centros que elaboren mayor número de piezas a exportar¹. Su especialidad eran las imágenes de devoción y los retablos², siendo en estos la iconografía más habitual la Pasión de Cristo y Vida de la Virgen, donde suele aparecer la imagen de la Trinidad generalmente ocupando el panel central³.

¹ O. Pérez Monzón (2012), p. 91

² R. Sánchez Ameijeiras (1997), p. 312 para nota

³ F. W. Cheetham (1984), p. 17

Un retablo de este tipo se componía de diversas placas dispuestas en una armazón trabajada en madera. En algunos casos se trataba de un friso horizontal, con las placas engastadas en la madera, pero en otros ejemplos se conformaban a modo de trípticos, dispuestas tres en la placa central y las dos en los laterales; en ocasiones se acompañan de imágenes de santos a modo de cierre⁴.

Los trabajos en alabastro no solo se destinan a retablos, sino que también se realizan imágenes devocionales, siendo las más comunes las de la Virgen con el Niño y la Trinidad. Estas imágenes se guardaban en pequeños armarios o cajas de madera con puertas cuyos interiores solían estar ricamente ornamentados, y se hallaban en oratorios o capillas⁵. Estas imágenes normalmente tenían una función devocional particular, encargadas por personas de alto poder adquisitivo.

La iconografía se acomodó a este cliente que adquiría las imágenes para su casa, pero acorde a las devociones tardogóticas. Las iconografías más abundantes dentro de estas estatuas son las cabezas cortadas de san Juan, imágenes de san Cristóbal, o la Trinidad, gran predilecta dentro de esta manifestación artística. Además, eran colocadas en recipientes o soportes apropiados, platos para la cabeza de San Juan Bautista por ejemplo, en materiales como la madera, alabastro o incluso plata⁶.

El alabastro tiene grandes cualidades para su utilización en labras, y su calidad para ser soporte de policromía no es menor. El paso del tiempo y los daños sufridos por estas piezas impiden valorar su aspecto original. En ocasiones conservan parte del color pero el tiempo ha oscurecido los tonos⁷. Por este motivo, en piezas en las que se ha conservado la policromía, debe valorarse una pintura en origen con tonos más vivos y brillantes, sobre todo de verdes, rojizos y dorados.

La extraordinaria fama de estas piezas británicas llevó a una producción en serie, con una consecuente pérdida de calidad y la reiteración de modelos, encontrándose obras de esta procedencia por toda Europa⁸. Además, el alabastro es un material fácil de trabajar, de bajo coste y buena estética que, junto con los colores fuertes disimulando los pequeños fallos, permite esta producción masiva⁹.

⁴ F. W. Cheetham (1984), pp. 21-22

⁵ F. W. Cheetham (1984), p. 28-29

⁶ O. Pérez Monzón (2012), pp. 92-93

⁷ F. W. Cheetham (1984), p. 26

⁸ R. Sánchez Ameijeiras (1997), p. 312

⁹ O. Pérez Monzón (2012), p. 92

La exportación de estas piezas aumentó a finales del siglo *xiv*, tanto al norte de Europa como al Mediterráneo, aunque los testimonios que se han conservado se corresponden sobre todo con el siglo *xv*. En la Edad Media el comercio de las obras de arte, es un fenómeno bien conocido y estudiado, como señala Pérez Monzón al mencionar el encargo de una devota a un monje que peregrina a Jerusalén, siendo retratado en las Cantigas de Santa María en un puesto ambulante de venta de cuadros¹⁰. También es el caso del Retablo de Santiago el Mayor donado por el peregrino John Goodyear a la Catedral compostelana en el año 1456, y que posiblemente fue exportado desde Southampton o Bristol, puertos de embarque de peregrinos ingleses a Santiago¹¹. Según Cheetham, es probable que el elevado número de alabastros ingleses en España se deba a su bajo coste comparado con los grandes retablos de madera¹².

En un primer momento, la exportación de alabastros fue masiva a toda Europa, distribuyéndose como mercancía artística¹³. La llegada de las obras a la Península Ibérica se produciría, sobre todo, por la cornisa cantábrica, ya que es la zona más próxima a las Islas Británicas, pero desde ahí se extendería por todo el territorio¹⁴. Muchas de estas piezas llegaron a Galicia a través del tráfico marítimo entre distintos puertos del sur de Inglaterra y A Coruña. Muchos de estos viajes se programaban en Años Santos, saliendo diversos buques desde Dartmouth, Plymouth o Southampton, haciendo la travesía juntos¹⁵. Según Sánchez Ameijeiras, la falta de documentación sobre el traslado de estas piezas hace pensar que podrían venir ocultas entre el equipaje de los peregrinos a Compostela, quienes las utilizarían para costear su viaje por Galicia¹⁶.

En un segundo momento, la Reforma de la Iglesia Anglicana (siglo *xvi*) afectó a la producción de escultura de alabastro, exceptuando la realización de tumbas. Algunas localidades conocidas por el trabajo de este material cesaron por completo la producción, como el caso de Nottingham.

¹⁰ La miniatura mencionada pertenece a la Cantiga 9 (Códice Rico, ca. 1280-1284, Ms. T-I-1, Real Biblioteca de El Escorial, fol. 17r, viñeta 3). O. Pérez Monzón (2012), p. 90

¹¹ Se compone de cinco paneles de alabastro en una montura de madera. El tema central es la «Predicación Jacobea». Los temas representados son: Vocación de Santiago y Juan, Misión Evangélica, Santiago predicando a la multitud, Martirio de Santiago y Traslación del cuerpo a Santiago de Compostela. J. C. Valle Pérez (1992), pp. 209-210, n.º 99

¹² F. W. Cheetham (1984), p. 48

¹³ O. Pérez Monzón (2012), p. 92

¹⁴ F. Pérez Suescun (2014), p. 422

¹⁵ E. Ferreira Priegue, (1988), p. 579

¹⁶ R. Sánchez Ameijeiras (1997), p. 312

Estos hechos alteraron el sistema de importación de alabastros. Enrique VIII ordenó por ley la supresión de monasterios, y Eduardo VI en 1550 mandó destruir las de imágenes, sobre todo las de alabastro. Aunque María Tudor (1553-1558) restauró el uso de imágenes, la iconoclastia promulgada por Isabel I (1558-1603) redujo el mercado de este tipo de piezas hasta su práctica desaparición. Las obras que circularon por Europa en estos momentos provenían de los monasterios e iglesias de Inglaterra, llegando hasta España¹⁷.

Las piezas entraban a Galicia de la misma forma que los peregrinos, mayoritariamente a través de las rutas marítimas del norte con Inglaterra, o por la zona del Ulla. Pero no deben olvidarse los contactos que se establecieron más al sur de Galicia.

Cabe señalar que todas las piezas localizadas en Galicia pertenecen al grupo de las realizadas en serie¹⁸. Por lo tanto, son fruto de un comercio de oferta y demanda, no del encargo, a excepción del ya mencionado Retablo de Goodyear de la Catedral de Santiago.

De las tres provincias costeras de Galicia, en Pontevedra solo se conserva el ejemplar de Vilanova de Arousa. La imagen se encuentra custodiada en el baptisterio de la actual parroquial y proviene de la antigua iglesia de Cálago. Fue encontrada, presumiblemente a finales del *xix* y de manera casual, en el cementerio de Vilanova, donde se ubicaba la iglesia¹⁹. Un ejemplo similar que ilustra el porqué de esta circunstancia se encuentra en la iglesia parroquial de Cambados, donde al sustituir varias esculturas se enterraron las antiguas tallas porque dado su carácter no podían ser destruidas. Hoy se exponen en su sacristía²⁰.

El alabastro de la Trinidad presenta tres figuras siendo la dominante Dios Padre. La Cruz se superpone a Este, pero sin mantener una relación con el Padre y la representación del Espíritu Santo en forma de paloma, añadido en los últimos años en el lugar que ocuparía la figura original, en el ápice de la cruz²¹.

¹⁷ A. Franco Mata, (1999), pp. 46-47

¹⁸ J. Yarza Luaces (1992), pp. 610-612

¹⁹ El Padre Nolasco escribe bajo su dibujo: «Imagen de alabastro existente en la pila bautismal de Villanueva de Arosa. La Santísima Trinidad pertenecía a la antigua iglesia que fue recogida del cementerio». P. N. Gaité Sancho, Pedro Nolasco (1991), Cuaderno II, p.18

²⁰ M. D. Barral Rivadulla (2015), comunicación oral

²¹ Cuando Valle Pérez estudia esta obra carece de dicha representación, la Cruz presentaba un orificio donde se encaja la pieza. J. C. Valle Pérez, (1990), p. 378

Franco Mata afirma que en origen pudo presidir un retablo de temática desconocida²² y se trataría de una Trinidad de tipo Eucarístico, que solía acompañar el ciclo de la vida de la Virgen, de la Pasión y Resurrección²³. Como ya se ha mencionado, las piezas de alabastro también podían ser imágenes devocionales y la Trinidad vilanovesa se englobaría probablemente en esta segunda categoría, ya que en la visita más antigua conservada a la iglesia de San Cibrán de Cálago, en 1543, se menciona que don Gaspar Davalos, arzobispo de Santiago <<visitó la Capilla Sanctis Spiritus que tiene altar de piedra consagrado tiene un retablo de la Trinidad el alabastro en una caxa de madera>>²⁴. Además, las dimensiones de esta pieza, 78 x 30 cm, inducen a pensar en una imagen única, y las figuras son de bulto redondo, apenas unido a la placa base por el trono, la cual estaría pegada a la pared. Asimismo carece de las marcas que indicarían ser parte de un retablo o un friso escultórico.

Cheetham ha establecido cuatro tipos iconográficos para las representaciones de Trinidad en alabastro. El tipo A es el más sencillo, compuesto por la figura de Dios Padre anciano y entronizado, barbado y coronado, sosteniendo la cruz de su Hijo delante de Él, apoyada en la base entre los pies. La representación del Espíritu Santo como paloma se sitúa en lo alto de la cruz, insertada en un agujero, pero la falta de esta representación en algunos de los alabastros hace pensar que pudo pintarse en algunas figuras²⁵.

El tipo B es similar al A, pero en el lugar que ocuparía la paloma se representa un paño sostenido por Dios Padre que contiene pequeñas figuras simbolizando las almas salvadas. El tipo C añade a la Trinidad distintas figuras que pueden identificarse como ángeles o santos, siendo habitualmente cuatro o seis. La paloma vuelve a obviarse, pero suele encontrarse un agujero igualmente en la cima de la cruz. Finalmente, el tipo D representa la Trinidad de forma individual, siendo la representación menos usual, aunque algo más común cuando se combina con la Anunciación²⁶.

El ejemplo vilanovés se enmarcaría en el Tipo A (Imagen1): diseño muy sencillo de Dios Padre sentado, barbado y coronado, sosteniendo a su Hijo crucificado y la figura del Espíritu Santo podía estar insertada en un

²² A. Franco Mata (1999), p. 224

²³ A. Franco Mata (1999), p. 78

²⁴ AHDS, Fondo Parroquial. Vilanova de Arousa. Admón. Parroquial. Libro de Visitas (1543-1594), fol. 132v

²⁵ F. W. Cheetham (1984), p. 296

²⁶ F. W. Cheetham (1984), p. 296



Imagen 1.



Imagen 2.

agujero en la parte superior de la cruz, como es el caso del alabastro de Vilanova, o directamente pintada²⁷. Destaca el tamaño de la labra, sobre todo por su altura, de setenta y ocho centímetros, y treinta de ancho²⁸.

El rostro alargado de Dios Padre es simétrico, con ojos rasgados, nariz larga y estrecha y boca fina, que estaría sin policromar (Imagen 2). Sin embargo, cabe mencionar como elemento distintivo las ligeras incisiones que marcan el iris y puede que también la pupila, un rasgo para nada habitual en estas labras y que demuestran una especial sensibilidad por parte del artista²⁹.

Un tratamiento particular lo presenta también el cabello. Tanto la melena como la barba partida, de acusados mechones ondulados rematados en punta y cabellos muy caligráficos. Es probable que, siguiendo la costumbre en la policromía de los alabastros, los cabellos fuesen castaños o negros,

²⁷ F. W. Cheetham (1984), p. 296

²⁸ J. C. Valle Pérez (1990), 378

²⁹ F. W. Cheetham (1984), p. 27



Imagen 3.

pero hoy solo se aprecian toques rojizos, al igual que en la corona, posiblemente rastro de la capa base que se le aplicaba a la figura antes de policromarla³⁰. La imagen del Padre lleva una gran corona muy trabajada, incluso horadada entre los siete florones que la decoraron, aunque al ser una pieza pensada para estar adosada a una pared la corona no está completa.

Las manos del Padre cobran un gran protagonismo, ya que el tamaño es desmesurado para la figura. Enseña las palmas: abierta la izquierda, de largos y aristados dedos, y la derecha presenta actitud de bendecir.

Bajo la túnica, que presenta indicios de policromía verde, asoman los pies, de dedos largos y finos, desgastados en los remates ya que sobresalen de la base de la pieza.

Dios Padre se sienta sobre un trono apenas perceptible en el lateral, vestido con una túnica roja de pliegues aristados y pesados. La policromía de las vestiduras se corresponde completamente con la habitual de los alabastros ingleses: los bordes se rematan en dorado, los ropajes suelen dejarse sin colorear y se tiñen de azules o rojos los pliegues interiores³¹. Así es en el alabastro vilanovés: una línea dorada a modo de ribete, se cubre con un manto con tonos en los recovecos de las caídas y de nuevo ribete dorado rematándolo.

En medio de Dios Padre se ubica la cruz, con un largo pie rematado en un basamento con una semiesfera, dañada en el brazo derecho y afectando a los dedos de la mano (Imagen 3). Cristo aparece clavado en ella, con cabeza

³⁰ F. W. Cheetham (1984), p. 26

³¹ F. W. Cheetham (1984), p. 26



Imagen 4.

nimbada y corona de espigas, cabello que cae en mechones sobre el hombro y presenta barba aristada. La anatomía es muy tosca, con brazos poco detallistas y grandes manos. El torso resulta anatómicamente artificioso con las costillas muy marcadas, el *perizonium* de pliegues aristados y planos que se pegan al cuerpo, y largas piernas con los pies en posición poco orgánica y demasiado desarrollados, quizá para tener espacio

para pintar las llagas en las extremidades. La imagen de Cristo conserva también restos de policromía en el cabello, que sería castaño, con restos de la base, el nimbo en rojizos y corona en verde, aunque el color puede estar nuevamente distorsionado. El grupo se apoya en una base que parece haber sido policromado en verde³², aunque las evidencias de policromía son pocas.

En el catálogo de alabastros del Victoria and Albert Museum hay una pieza que sobresale por su similitud con el alabastro de Vilanova³³. Coinciden en múltiples aspectos: la corona es muy similar, pero no se horada; además, cabellos y barba del mismo estilo. El alabastro británico ha perdido la mano derecha y la izquierda tiene dañados los dedos, pero se aprecia que el canon alargado de la mano se repite (Imagen 4). Los pies no sobresalen tanto pero tienen la misma disposición. Las vestiduras se asemejan, pero en la figura del museo se presentan más pesados y aristados. La anatomía de Cristo está muy descompensada, la cabeza resulta demasiado grande para el cuerpo, aunque en este caso la colocación de los pies es correcta. La cruz se apoya en una semiesfera, en este caso identificada con un orbe. Al igual que en Vilanova, la cruz se horada para insertar la paloma. Conserva igualmente restos de policromía verde oscurecida y trazos de pintura roja y

³² F. W. Cheetham (1984), p. 26

³³ Figura 224. 30,5x13 cm. F. W. Cheetham (1984), p. 298



Imagen 5.

dorada tanto en la figura como el orbe (Imagen 5).

Debido a estas similitudes es posible datar la pieza de Vilanova en el siglo xv³⁴. Es difícil establecer las circunstancias, el cuándo y el cómo llega esta pieza a Vilanova de Arousa.

Bibliografía

- Barral Rivadulla, M. D., «San Francisco de Cambados ou a presenza da espiritualidade franciscana no Salnés» en *Curso de Verano de la USC. Arte, historia, xeografía e cultura na Comarca do Salnés: Camiños de Espiritualidade*, Vilanova de Arousa, 20-23 de xullo de 2015.
- Cheetham, F. W., *English medieval alabasters: with a catalogue of the collection in the Victoria and Albert Museum*, Oxford, Phaidon-Christies, 1984.
- Ferreira Priegue, E., *Galicia en el comercio marítimo medieval*, A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1988, pp. 579.
- Franco Mata, A., *El Retablo gótico de Cartagena y los alabastros ingleses en España*, Murcia, Caja Murcia, Obra Social y Cultural, 1999.
- Gaite Sancho, P. N., *Monumentos de Galicia: cuadernos de dibujo (biblioteca del Monasterio de Poio)*, La Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, D.L. 1991.

³⁴ Desde luego no se parece al modelo iconográfico de Trinidad realizada en torno al 1400, pero tampoco al habitual de principios del siglo xvi. La primera pieza es la catalogada con el número 223 y la segunda es la 225. F. W. Cheetham (1984), pp. 297 y 299

- Pérez Monzón, O., «Producción artística en la Baja Edad Media. Originalidad y/o copia», en *Anales de Historia del Arte*, 2012, vol. 22, Especial, pp. 85-121.
- Pérez Suescun, F., «Los alabastros medievales ingleses y la iconografía jacobea: algunas piezas singulares», en *Anales de Historia del Arte*, 2014, vol. 24, Nº Especial Noviembre, pp. 421-438.
- Sánchez Ameijeiras, R., «A Importación de obras de arte na Galicia tardomedieval», en *Galicia románica e gótica*, Santiago de Compostela, Consellería de Cultura e Comunicación Social, D.L. 1997, pp. 310-314.
- Valle Pérez, J. C., «Un alabastro inglés en Vilanova de Arousa», en *Museo de Pontevedra*, 44, 1990, pp. 375-387.
- Valle Pérez, J. C., «Retablillo inglés de John Goodyear», en *Catálogo de la exposición Galicia no Tempo*, Santiago de Compostela, Consellería de Cultura e Xuventude, D.L., 1992, pp. 209-210.
- Yarza Luaces, J., «Alabastros esculpidos y comercio Inglaterra-Corona de Castilla en la Baja Edad Media», en VV.AA.: *Homenaje al profesor Hernández Perera*. Madrid, Departamento de Historia del Arte II (Moderno), Universidad Complutense de Madrid, 1992, pp. 605-617.

Revisitando la catedral medieval de Lugo

M. Dolores Barral Rivadulla

*Universidade de Santiago de Compostela**

Dentro del panorama del arte medieval gallego, y en concreto en el mundo de las catedrales, existen ejemplos de algunas «olvidadas». No por ello desconocidas, pero sí necesitadas en cualquier caso de una lectura en profundidad desde las fuentes, los archivos e incluso la imagen.

En este contexto es cierto que la propuesta y proyecto de la catedral de Santiago «ensombrece» en buena medida el resto de las fábricas catedralicias. Entendidas muchas veces como mero eco del proyecto compostelano (rastros que se busca en capiteles, motivos decorativos o tipologías...) con la idea de revalorizar a través de su modelo aquella a la que se considera sede menor. Este carácter secundario ha afectado en buena medida al tratamiento historiográfico de nuestras catedrales medievales, algunas en fase de «revisita» como la de Ourense y su pórtico del Paraíso¹ o la de Tui en su momento de la mano de Cendón Fernández².

Sin embargo, el caso de la catedral de Lugo parece estancando. Desde las monografías base y bien delimitadas donde se expresan con claridad fases de la obra, formas y principales hitos artísticos, falta sin embargo una profundización desde las fuentes, el acontecer de la iglesia en los momentos finales de los siglos medievales, su topografía devocional y funeraria, su escultura, sus promotores e incluso su imbricación y condicionamiento del urbanismo lucense....

Estos y otros aspectos pueden ser revisados gracias a distintos trabajos que desde los campos de las fuentes, la historia y la historia del arte gallego y del lucense permiten ampliar el encajonado protagonismo que a lo medieval se ha dado en esta catedral.

* A la ejemplaridad de una vida... por ti Fran Otero.

¹ N. Conde Cid (2016).

² M. Cendón Fernández (1995). Revisada y ampliada en: I. Seara Morales (2015), pp. 83-105.

No se trata de hacer en este caso un recuento de la bibliografía ni siquiera en una valoración historiográfica enumerar todos aquellos trabajos que han tratado de la catedral desde el *Argos Divina* del año 1700³ hasta el genérico estado de la cuestión publicado en 2005 por YzquierdoPerrín⁴. Se trata más bien de una puesta al día, con el objetivo de evidenciar hasta dónde debe aún profundizarse en el conocimiento de esta fábrica.

Un fotografiado exhaustivo del templo junto con la publicación de nuevas series de fuentes⁵, estudios históricos⁶, varias intervenciones arqueológicas⁷, estudios de arquitectura⁸, de la topografía catedralicia⁹ y nuevas aproximaciones al urbanismo lucense¹⁰, han permitido el primer paso que aquí se presenta y que no pretende más que poner un poco de orden en un entramado difícil que aún tendrá un recorrido largo.

Es cierto que la lectura de la catedral, y más en el caso del análisis medieval, se hace en la distancia y el buscar el estilo inalterado no es factible, como todo edificio vivo a lo largo de los siglos ha sufrido reconstrucciones y restauraciones, documentadas o no, por motivos estéticos, simbólicos o económicos y esa premisa es precisamente la que impide encajar datos pero de la cual se debe siempre partir.

La fábrica medieval de la catedral de Lugo

Si se intenta una aproximación a la fábrica del templo lucense —evitando la controvertida Alta Edad Media, donde la existencia de una arquitectura está al menos demostrada¹¹— la planificación de la obra del templo románico plantea problemas; y así los estudios arqueológicos efectuados en la Capilla del Pilar en el año 2007 permiten afirmar que hubo una primera obra de transición románica entre la altomedieval y la datada tradicionalmente hacia el año 1129¹². Cronología adecuada históricamente puesto que coincide

³ J. Pallares y Gayoso (1988).

⁴ R. YzquierdoPerrín (2005), pp. 105-139.

⁵ M.J. Portela Silva (2007). V. Cañizares del Rey (2012); V. Cañizares del Rey (2014).

⁶ A. de Abel Vilela (2009).

⁷ I. A. Álvarez Merayo, 2007.

⁸ B. Castro Fernández (2007), pp. 410-411. B. Ces Fernández, volumen 2 (2015), pp. 29-66.

⁹ E. Carrero Santamaría realiza una revisión exhaustiva del entramado catedralicio, no solo a nivel de funcionamiento institucional sino también de la imbricación de la basílica y de los espacios catedralicios y episcopales en la topografía urbana. Para la catedral de Lugo, E. Carrero Santamaría (2005), 83-136.

¹⁰ M.C. Sánchez Milao y J. Reboledo Pazos (2010), pp. 86-114. A. Rodríguez Colmenero (2015), pp. 38-98.

¹¹ E. Carrero Santamaría (2005), pp. 88-90.

¹² «O dato máis salientábel que puidemos tirar do traballo agora exposto, foi que confirmamos a intención de adaptar, a comezos do S. XII, unha igrexa prerrománica a unha nova concepción románica

con un momento de bonanza de la sede episcopal de la mano de un renacer económico y que por otra parte se detecta en prácticamente todas las diócesis gallegas.

El edificio románico se plantea, según algunos historiadores del arte, como una cruz latina con tres naves, un transepto simple y una cabecera triple. Los ábsides estarían dedicados a la Virgen María, a san Martín (lado del Evangelio) y a san Miguel (lado de la Epístola)¹³.

A este respecto Carrero Santamaría plantea nuevas propuestas para la organización y despliegue de esta primera fábrica: para este autor es posible que «en el proyecto original de cabecera existieran dos capillas en los extremos del transepto —una de ellas la de san Nicolás, que se corresponderían con las hoy visibles torre Norte y del Gallo, respectivamente, a la manera de las existentes en las románicas catedrales de Ourense, Tarragona y Tui —ábsides en batería— o en las más tardías situadas a ambos lados de las girolas de Ávila o santo Domingo de la Calzada»¹⁴.

En cuanto al encargado de la obra, descartada la filiación monfortina del primer maestro de la obra, al que Pallares no duda en identificar con Guillermo o como Raimundo de Monforte (Monfort para otros lo que llevaría a tierras francesas)¹⁵ la mayor parte de los autores identifican varias etapas constructivas sin coincidir entre ellos y convirtiendo la catedral en un puzzle de etapas de diferente resolución, desde los planteamientos formales

cando, estando en proceso, muda a idea e se plantexa unha obra completamente nova, para o que tiraron practicamente toda a obra orixinal, a odoariana e parte da obra de actualización románica e, con lixeiras modificacións sobre a traza orixinal, crean unha nova Catedral, para o que, sen que teñamos explicación algunha, levantan considerabelmente a cota de uso en relación á etapa inmediatamente anterior. Esta teoría que acabamos de expor pode ter un reflexo na zona do actual cruceiro; nas trazas e relacións entre ambas as dúas naves románicas da catedral, a xirala gótica, e o muro E dos dous brazos do cruceiro románico, é dicir, no medio da catedral, fora da Capela do Pilar. A saber: Se nos paramos a observar a ambos os dous lados da xirala gótica, nos lenzos E dos dous brazos do cruceiro, apreciamos como, anulados dentro da súa obra románica e nunha disposición simétrica, se perfila o que foron dous arcos, un a cada lado, dos que unicamente resta a metade exterior de cadanseu grupo de doelas. Se proxectamos a liña perpendicular das esquinas destes arcos cegados, cara as actuais naves, cara W, comprobamos como esta queda fora da actual planta románica do edificio, é dicir, o replanteo é distinto ao actual, mentres que as beiras exteriores da xirala gótica, encaixarían perfectamente co replanteo das naves románicas actuais. A esto temos que engadir o feito de que, se no canto de tomar o alíñamento dos arcos cegados coas naves actuais, empregáramos os muros da etapa odoariana/románica constatados na escavación, teríamos concordancia». I. A. Álvarez Merayo (2007), pp. 24-25.

¹³ De estos ábsides laterales quedarían rastros visibles de sus arcos de ingreso en el muro oriental del crucero «más arriba de los retablos de San Antonio y de San Juan Nepomuceno, respectivamente en sus brazos norte y sur». Al hacerse la girola fue necesario derribarlos porque estaban desplazados con respecto a las naves laterales, lo que impidió, como en las catedrales de Ourense y Mondoñedo, que se utilizaran como accesos al deambulatorio». Yzquierdo Perrín (2005), p. 108.

¹⁴ E. Carrero Santamaría (2005), p. 97 nota nº 92

¹⁵ J. Pallares y Gayoso (1988), p. 375

de Vilaboa¹⁶ hasta la articulación que propone ya en 1990 Yzquierdo Perrín en la que deja muy claro que quedan muchas lagunas por cubrir¹⁷ y que matiza en la publicación ya mencionada del 2005¹⁸ pasando por las cuatro fases propuestas por Abel Vilela en 2009¹⁹.

Es cierto que la filiación de estilística de algunas de las piezas conservadas llevaría al año 1129²⁰ y documentos posteriores permiten confirmar la ejecución de la obra en ese año que anunciaba Pallares pero cuya prueba documental ha desaparecido²¹. Esta cronología parece también corroborada por el hecho de que en el 1132 el obispo don Pedro permute unas casas que habían sido hospital de peregrinos por otras para prolongar las paredes de la iglesia y ensanchar el atrio²². En otro documento del mismo año se aportan más datos sobre la topografía eclesiástica románica al citar en una donación de Munio Peláez al obispo Pedro de «casale nostro proprio, quos habemus in Civitate Lucensi, post partem avorum, sive parentorum nostrum, loco

¹⁶ Esta autora aborda el estudio de las formas de los capiteles del templo para definir varias etapas. Una primera fase románica en la que hay una gran uniformidad llega a prolongarse más en las naves laterales, para ella el gótico es tardío y se inicia en la nave central y lo vincula al siglo xv. En el triforio irrumpe el gótico en la zona que da al crucero, que sería una parte reformada en esta época. La organización románica se continúa en los laterales hasta entroncar con el neoclásico mientras que los centrales se vinculan al gótico. La cabecera la relaciona con la fábrica burgalesa, en torno al siglo xv. N. Vilaboa Vázquez (1983), pp. 75-104.

¹⁷ R. Yzquierdo Perrín (1989-1990), pp. 7-51.

¹⁸ «La primera, contemporánea a la cabecera y crucero, la debió promover el obispo Guido (1134-1152) y es probable que se prolongase más allá de su muerte. La segunda, hacia 1200, fue corta, y no llegaron a terminar los tramos de las naves que le atribuyo, sino que lo lograron los maestros del taller lucense I hacia 1360-1390, quienes también trabajaron en los dos últimos tramos». R. Yzquierdo Perrín (2005), p. 111. Véanse también pp. 117-118 del mismo autor.

¹⁹ A de Abel Vilela (2009), pp. 230-252.

²⁰ «Concretamente un capitel reutilizado como pila de agua bendita en la sacristía, que remite a las portadas de san Isidoro de León y un fragmento de ménsula o mocheta conservado en los fondos de la catedral que remite a formas de los capiteles de la nave de san Isidoro» «y el arco lobulado ubicado sobre la puerta de la sacristía». Yzquierdo Perrín (1989-1990), p. 10. Un poco más tardíamente el propio Yzquierdo corrige esta relación atribuyendo el capitel de la sacristía y el arco polilobulado con Platerías. R. Yzquierdo Perrín (1993), p. 231.

²¹ J. Pallares y Gayoso (1988), p. 125.

²² «Ea propter ego Petrus tertius Dei gratia Lucensis Episcopus consilio, et auttoritate meorum canonicorum suffultus dignum duxi per praesentis scripturae seriem tibi Pedro Didaz Clerico, et Canonico nostro conferre illas casas integras, quae fuerunt hospitium quondam peregrinorum, quae etiam sunt prope ecclesias Sanctae Mariae, el Sancti Petri intra muros Lucensis Civitatissitae; ex una parte terminantur per casas, quae fuerunt de Garcia Cidiz; et de Ioanne Ferrario; ex alia vero per illas quae fuerunt de Pedro de Ecta, et de Iohanne Diaz, deinde per viam, quae ducit ad ecclesiam. Ad dicimus etiam tibi unum agellum, quiesit in suburbio civitatis circa viam, et subtus, quae discurrit de Castello praefatae civitatis ad villam de Castiñeiras, et qui esto inter hortumpalatii, et terram Pelagii Gundemariz. Ab alia vero parte, ubi hortus canonicae iacet, terminatur per suis marcos subtus fontem positos. Has denique casas praedicto modo descriptas, et hun sagellum praefatis terminis cumventum damus vobis, ac semini vestro per huius nostrae firmitatis scripturam pro aliis vestris dominis bonis, ac spatiosis, quae ad ecclesia S. Mariae parietes propagandos, atque ad atria sunt valde necessaria....» V. Cañizares del Rey (2014), pp. 277-278, p. 277 para nota.

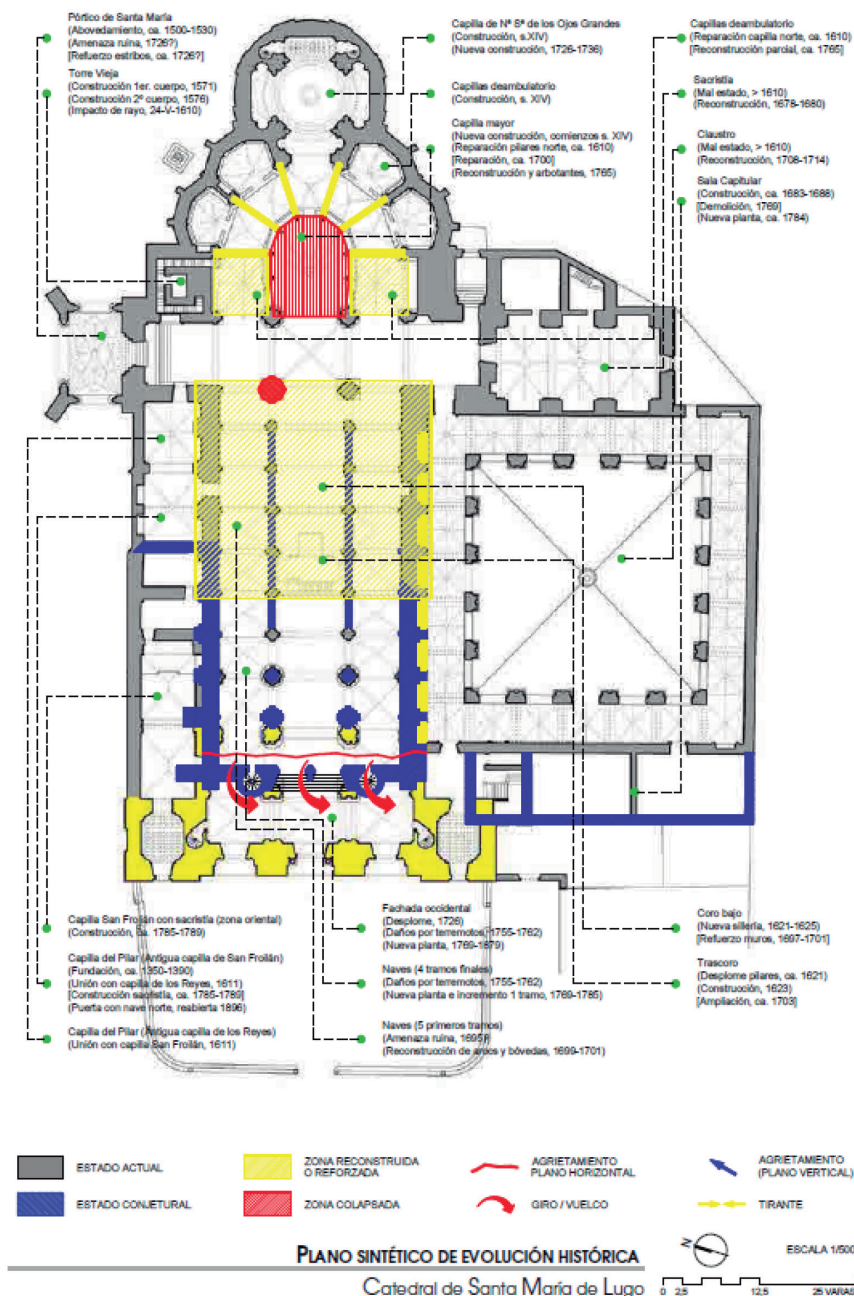


Fig. 1. Plano sintético de evolución histórica de la catedral de Lugo. Tomado de B. Ces Fernández, *Los efectos del seísmo de Lisboa de 1755 sobre el patrimonio monumental de Galicia*. Tesis Doctoral de la UDC, defendida en 2015 y publicada en el repositorio de la Universidad de A Coruña (<http://ruc.udc.es/xmlui/handle/2183/15902>). Vol II, p. 59.

definito circa atrium capiti secclesiae Sanctae Mariae inter canonicam et Palatium Pontificale»²³.

En esa primera campaña del románico se realizaría la cabecera con tres ábsides y los tres primeros tramos de la nave. Es en esta fase donde la catedral lucense parece más endeudada con los presupuestos compostelanos tanto en la organización de su nave principal y como en su alzado²⁴. En el cuarto ya se empiezan a apreciar arcos apuntados manifestando un cambio de planes como en casi todas las catedrales gallegas, a excepción de la compostelana. Resulta muy probable que, una vez llegados a ese tercer tramo, las obras sufriesen una paralización en el interior, aunque los muros laterales continuarían hasta el sexto tramo. Ese cuarto tramo se podría decir que supone una «transición», ya que el quinto es plenamente gótico, como demuestran sus capiteles, bóvedas de arista de arco apuntado y un sentido de la luminosidad diferente, con ventanas más amplias que dotan de mayor cantidad de luz al edificio.



²³ V. Cañizares del Rey (2014), pp. 279-280, p. 279 para nota.

²⁴ R. Yzquierdo Perrín (2005), p. 110.

Por entonces la portada principal del templo parece ser la fachada norte; así lo deduce Carrero Santamaría, dado que la parte más notable de la ciudad se extendía hacia ese lado. Por otro lado diversos testimonios documentales parecen refrendar esta disposición con paralelismos en otros templos románicos como la catedral de Zamora²⁵. Aspecto en el que también incide Yzquierdo ya que la puerta, que hoy queda cobijada tras los muros de la capilla del Pilar, se ubica entre dos contrafuertes de la fábrica románica, siendo muy significativo la utilización de piedra caliza y el tratamiento delicado de su escultura monumental²⁶. Por otra parte queda aclarar si en este momento se produce una doble entrada por este lado, siendo la principal, la del crucero y la secundaria la que da acceso a la nave como en san Isidoro de León²⁷. Algo muy probable teniendo en cuenta que en el entramado urbano lucense esta fachada coincide con la zona de más importancia de la ciudad.

Plenamente gótica sería la transformación de la cabecera, para la que hay dos momentos de lectura, el propuesto por la tradición que vincularía el inicio de las obras a principios del siglo XIV, mientras que en la actualidad se reivindica el comienzo de las mismas bajo el postulado del obispo Fray Pedro López de Aguiar, en la segunda mitad del siglo.

Según Vázquez Saco en un documento de 1308 el cabildo adquiere terrenos para ampliar la cabecera, lo que debe coincidir con el momento en que comienza la obra²⁸. De hecho en el año 1309 las dotaciones prosiguen al donarse a la fábrica las ofrendas del Altar Mayor y los diezmos de varias feligresías²⁹. La reforma emprendida en época gótica transformará notablemente la cabecera adaptándose al tipo de cabecera con girola en un proyecto bastante endeudado con el de don Juan Arias para la catedral compostelana en cuanto a la distribución de cinco capillas pentagonales en torno al altar mayor³⁰.

²⁵ E. Carrero Santamaría (2005), p. 90.

²⁶ R. Yzquierdo Perrín (2005), p. 114.

²⁷ R. Yzquierdo Perrín (1993), p. 231.

²⁸ F. Vázquez Saco (1953), pp. 13-18.

²⁹ M.J. Portela Silva (2007), vol. I, pp. 111-112.

³⁰ Sobre el estudio de la catedral compostelana en época gótica y su relación con los modelos franceses es obligada referencia a los trabajos de J. A. Puente Míguez (1983), pp. 24S-275. La planta se reproduce en la p. 273. J. A. Puente Míguez (1986), p. 124. Entre 1256 y 1258 se iniciaron las obras de transformación de la basílica de Santiago, que comenzaron por la ampliación de la cabecera. El conocimiento que tenía el arzobispo don Juan Arias de las nuevas propuestas arquitectónicas así como la favorable coyuntura económica impulsaron su proyecto. De hecho cuando alrededor de 1275 se decide la transformación y ampliación de las capillas absidales de la catedral de Burgos se adopta el modelo de Santiago de Compostela coincidiendo con el cese de actividad en el taller santiagués hacia 1276, debido a la nueva situación económica, circunstancia a la que se une la muerte de Enrique, maestro de la catedral de Burgos, como

Manso Porto, por su parte, atribuye las obras de la cabecera al mismo taller que había trabajado en la Claustro Nova de la catedral de Ourense. Una obra promovida por el obispo fray Juan Hernando y cuya presencia se detecta también en la construcción de los tramos del deambulatorio, trabajando por tanto hasta el año 1330.

Las advocaciones de la nueva cabecera serían: flanqueando la cabecera al lado norte san Juan Evangelista (hoy santa Teresa) y Santiago apóstol; en el lado Sur la Virgen de la Esperanza y san Miguel. En la crónica y descripción de la iglesia en el 1700 que hace Juan Pallares y Gayoso se mencionan por entonces las capillas de san Pedro y Santiago, san Miguel —antigua san Nicolás—, la capilla de Concepción y santa Catalina —antiguamente de san Pedro mártir—, la de santa María de Lugo de los Ojos Grandes, a donde se traslada en esos momentos, antes fue capilla de santa Isabel y san Juan Baptista, la última es la capilla de santa Lucía a la entrada de la puerta que va al palacio episcopal³¹. Hay pues que revisar la topografía de la cabecera; ya que en las mencionadas por Gayoso, un total de siete, resulta curiosa, y muy en la línea de la reforma gótica, la filiación a san Pedro mártir que vincula sin duda a los diferentes obispos de la orden de los predicadores que dirigieron la sede lucense. Según demuestra documentalmente Carrero Santamaría en el año 1600 la capilla de santa Lucía se hallaba dentro de la catedral junto a la capilla de Nuestra señora de los Ojos grandes hacia la sacristía donde está la puerta que sube a la torre del Gallo; se trataría de un altar al lado del acceso al palacio episcopal³².

ha señalado Puente Míguez. Tras el fallecimiento del arzobispo don Juan Arias en 1266, Alfonso X se incauta de los fondos de la sede arzobispal y decae económicamente la «Obra nueva de Santiago» que había alcanzado hasta la base de los ventanales en todo su perímetro, abandonándose definitivamente hacia 1280. Citado también por R. Cómez Ramos (2002-2003), pp. 135-164.

³¹ «Hoi se conserva la reedificación de esta Cathedral en la forma, que la hizo el Maestro Raimundo. El sitio de su planta es en lo mas baxo de la ciudad, frente de una torre de su muralla, que conserva el nombre antiguo de Torre de Noriega, a la puerta que llaman del Pestigo. El material es firme, y buena cantería blanca, y bien labrada, toda es de fortísima bóveda, es muy clara con sus vidrieras, y de bastante capacidad, en tres naves con la del medio, que desde la puerta del buen Iesus comprehende el coro hasta la Capilla maior, y tiene toda altura; las dos colaterales son más baxas, porque sobre ellas carga otra bóveda de hermosa, y larga galería a los dos lados hasta el crucero, que en bóveda de la misma altura de la nave del medio alcanza desde la puerta, que va al palacio Episcopal, hasta la sacristía: las dos naves colaterales cercan la Capilla maior, y en su contorno hay las capillas siguientes. La de S. Pedro, y Santiago (...) La capilla de S. Miguel (antiguamente de S. Nicolas) (...) por el apellido de Gaiosio del comprador tiene las armas de los Gaiosios (...) La Capilla de la Concepcion y sancta Cathalina, antiguamente de San Pedro Martyr La de sancta María de los Ojos Grandes, a donde se traslado su sancta imagen desde el Altar maior (...) antes de esta traslación, fue Capilla de sancta Ysabel y S. Iuan Baptista (...) La ultima es la sancta Lucia a la entrada de la puerta que va al palacio episcopal». J. Pallares y Gayoso (1988), pp. 126-127.

³² E. Carrero Santamaría (2005), pp. 97-98.

Una propuesta muy diferente sobre el espacio de la cabecera hace Abel Expósito quien plantea una distribución un tanto atípica puesto que coloca la capilla de san Miguel como principal de la girola gótica³³. Sin embargo, hay que pensar que esto pueda deberse tan solo a una cuestión meramente temporal, dado que esta capilla pudo pasar a albergar la imagen de la Virgen titular al tiempo de las obras de acondicionamiento de la capilla mayor en torno a los años 30 del *xvi* por la adecuación de los nuevos retablos de Cornielles de Holanda. Circunstancias que debió obligar al traslado la imagen de la Virgen a una capilla «más decente»³⁴.

Otra cuestión que se plantea ante esta reforma gótica es la de la transformación del transepto puesto que los rosetones abiertos en sus extremos dialogan con el lenguaje de la obra de san Francisco y santo Domingo de Lugo y que según C. Manso abarcaría el ámbito cronológico desde 1360-1390 hasta 1415³⁵. Así pues a la obra románica, que según Yzquierdo fue ejecutada en torno a ese 1129 mencionado o un poco más tardío y cuyo modelo también puede relacionarse con la disposición de san Isidoro de León³⁶, se reforma en época gótica tanto en altura como dotándola de abovedamientos; a este estilo pertenecen los machones del crucero y sus capiteles, y las ventanas abiertas sobre los accesos a la girola³⁷.

Por su parte Yzquierdo Perrín retrasa la totalidad de las obras góticas hasta el episcopado de fray Pedro López de Aguiar (1349-1390)³⁸. A este prelado, no solo debe atribuírsele gran parte del remate gótico del templo sino que también auspicia la fundación y edificación de la capilla de los Reyes,

³³ J.M. Abel Expósito, 1999, pp. 273-284.

³⁴ M.D. Vila Jato (1995), pp. 31-47.

³⁵ «La doctora Manso cree que en esta obra intervendrían los mismos talleres que en las iglesias de San Francisco y Santo Domingo de Lugo entre 1360-1390 hasta 1415». R. Yzquierdo Perrín (2005), p. 109.

³⁶ R. YzquierdoPerrín (1993), p. 231.

³⁷ Como observa Ces Bermúdez, «las ventanas de los muros orientales de los brazos del transepto no llegan a estilizarse y el arco que engloba los dos huecos debe rebajarse para dejar espacio a la línea de imposta desde la que arranca la bóveda de cañón apuntado. Sin embargo, la documentación consultada no permite saber si estas bóvedas llegaron a existir y después fueron sustituidas por las actuales bóvedas de cañón apuntado, o si nunca se llegaron a ejecutar en crucería. Es posible que la renovación del crucero se planificase al mismo tiempo que se sustituyeron las capillas de la cabecera por una girola pero que no se llegase a completar la transformación del edificio románico en un edificio gótico» B. Ces Fernández (2015), pp. 54-55. Aclara además esta autora en la p. 54 «Brazo norte y detalle de ventana en muro oriental del brazo sur (...) Las impostas de arranque de las bóvedas de cañón apuntado impiden que el arco que engloba las dobles ventanas de los lienzos orientales de la nave del crucero sea de medio punto. Este arco se rebaja en la zona central para acomodarse a la posición de la imposta. Pasa lo mismo con los huecos que comunican con las tribunas sobre los arcos de ingreso de las naves laterales. Si estos tramos estuviesen cubiertos por bóvedas de crucería este acomodo no sería preciso, puesto que los muros oriental y occidental se prolongarían en altura en la zona central, al igual que lo hace en el transepto».

³⁸ R. Yzquierdo Perrín (2005), p. 117.

adosada al lateral norte de los primeros tramos de las naves del cuerpo de la catedral (posteriormente adosada a la capilla de san Froilán y actualmente fusionadas en la capilla del Pilar), con acceso desde el muro occidental del brazo norte del crucero. Para la construcción de esta capilla hubo de derribarse un contrafuerte correspondiente a la obra románica³⁹ ocupando parte de un ámbito funerario que, al menos en este lado, perimetra el templo⁴⁰.

Esta fundación, denominada por Pallares y Gayoso de santo Domingo de los Reyes, afirma que era co-fundación no solo del obispo Aguiar y el Cabildo sino también de Enrique III y Juan I. De hecho, especifica: «y juzgo se traslado a la de S. Antonio, donde esta una talla de la Adoracion de los tres sanctos reies (...) tiene esta capilla en lo alto de la puerta una águila, que señala el tiempo de la fundación en el del obispo Aguiar y no porque de su hacienda la aia edificado y dotado, pues fue del patrimonio Real»⁴¹. Circunstancia quizás aseverada por la presencia de dos ménsulas significativas en su entrada: una figura coronada frente a un águila⁴².

A continuación de la capilla de los Reyes se funda, también en época gótica, la capilla de san Froilán por don Gómez García de Gayoso, arcediano de Dozón: «canónigo en la de Compostela, y dignidad e Iuez de fuero en la de Mondoñedo, Gouernador y Prouisor del Obispo D. Alonso Henriquez de Lemos, dotola de sus bienes (...) como consta con la memoria de la hacienda, de una lapida, que esta en la pared sobre el segundo nicho de los dos: estos tienen las armas de los Gaiosos y por la parte de afuera de la capilla están en una lapida»⁴³. Este ámbito tanto desde el punto de vista histórico como desde el artístico necesita un estudio en profundidad, comenzando por el de la dotación de la fábrica y fundación de la misma que parece tener como fecha aproximada finales del siglo xv, ya que en un documento de 1484 se cita al

³⁹ «Sita no extremo NE da Capela dos Reis, atopámonos cos restos dunha desmontada estrutura, consistente nunha pedra de cantería, con marca de canteiro, relacionada cunha camada de morteiro de cal que aparece xusto enriba da esquina UE6/UE7. Interpretamos esta unidade como os restos do contraforte orixinal da esquina NW do cruceiro da Catedral románica, desmontado no S. XIV para dar máis superficie útil á Capela dos Reis. Esta interpretación ven xustificada, aparte de pola marca de canteiro e material constructivo, polo feito de que este espazo en época románica era o exterior do templo, e porque na lectura estratigráfica desta parte do lenzo gótico, observamos claramente o cambio na súa estratigrafía vertical, encaixando á perfección o proposto contraforte». I. A. Álvarez Merayo, (2007), p. 10.

⁴⁰ I. A., Álvarez Merayo (2007), p. 14-15. Describe la ubicación de un enterramiento de filiación indudablemente románica.

⁴¹ J. Pallares y Gayoso (1988), p. 128.

⁴² Sobre este punto debe hacerse una relectura de la mano de trabajos como el de M. Mosquera Agrelo (2001), pp. 475-492.

⁴³ J. Pallares y Gayoso (1988), p. 128.

Arcediano como fallecido⁴⁴. Sin embargo, hay que revisar bien las genealogías⁴⁵ puesto que en 1498 otro arcediano del mismo nombre firma un documento de foro⁴⁶. Conocer la gestión de la fábrica y la dotación de la misma es necesario a su vez para aclarar quién es el yacente «desconocido» que ocupa el segundo de los arcosolios de la estancia y que carece de epitafio funerario.

Las reformas en la fábrica a partir del siglo XVIII

Es en este momento cuando de manera más decida se acomete la reforma de la fábrica medieval, tal como había ocurrido en otras catedrales gallegas donde la Edad Moderna se impone en la arquitectura del edificio. En el caso lucense, a diferencia del compostelano, esta intervención en obra se debe mayoritariamente, si se exceptúa la construcción de la nueva capilla mayor (1726-1736), a una necesidad de impedir su deterioro más que a una intencionada modernización estilística del edificio.

El estado de la fábrica medieval —consecuencia lógica del tiempo— se verá agravado por los ecos de dos terremotos que dejarán la obra en un estado de renovación de urgencia. El primero tuvo lugar el 1 de noviembre de 1755. Punto de inflexión para buena parte del patrimonio gallego y que ha sido abordado en una tesis doctoral que vio la luz en el año 2015 bajo la dirección de Ramón Yzquierdo Perrín⁴⁷. Tampoco debe olvidarse el terremoto del 31 de marzo 1761 «con ramificaciones y sacudidas que se volvieron a sentir a las nueve de la noche y tres y cuatro de la madrugada siguiente»⁴⁸ provocará a la necesidad de intervención sobre todo en la capilla mayor, altar mayor y fachada principal medievales⁴⁹.

La catedral, ya en el siglo XVII, comienza a evidenciar problemas estructurales y de estabilidad, y en las Actas Capitulares se recoge el hecho de que tanto la iglesia como el claustro amenazaban ruina, sin embargo, los problemas económicos del Cabildo retrasan las intervenciones para subsanar estas deficiencias.

⁴⁴ «Este es el traslado de una clausola del testamento que fiso et otorgo el venerable Gomes García de Gayoso, arçediano de Deçon que fue en la iglesia de Lugo, al tiempo que falesçio desta presente vida, el qual dicho testamento paso por mi el escrivano et notario publico de yusoescrito, et la qual dicha clausola que ansi en el dicho testamento esta escripta entre otras en el contenidas dise et comiença asy...». M.J. Portela Silva (2007), doc.1356, pp. 541-542.

⁴⁵ J. García Oro y M.J. Portela Silva (2002), pp. 151-180.

⁴⁶ M.J. Portela Silva (2007), doc.1399, p. 593.

⁴⁷ B. Ces Fernández (2015), nota 8.

⁴⁸ Archivo da Catedral de Lugo, libro 16 de actas capitulares, fol. 216v.

⁴⁹ Véase el estudio concreto de R. Yzquierdo Perrín, 1994, pp. 109-125.

Según estima Ces Fernández, a partir de los trabajos de Fernández Gasalla, hacia finales del siglo XVII se produce un apuntalamiento y cimbrado de las bóvedas que afecta a los cinco primeros tramos de la nave central y posiblemente a las bóvedas que cubren los cinco primeros tramos de las tribunas de las naves laterales, que sirven de estribos a las bóvedas de cañón de la nave central⁵⁰. «Cuando comienzan a presentarse daños por pandeo en los pilares de la nave central se adopta la medida de macizar parte de los intercolumnios para dotar de mayor rigidez horizontal a las naves. Esto obliga a suprimir los arcos formeros y a modificar el sistema de abovedamiento que sostiene la tribuna, que en los tres primeros tramos pasa a ser de bóveda de cañón. En el cuarto tramo se incorpora un luneto hacia la nave central, lo que permite situar en estos tramos los balconcillos que sostienen las cajas de los órganos. A partir del quinto tramo todas las bóvedas son de arista»⁵¹.



⁵⁰ B. Ces Fernández (2015), p. 37.

⁵¹ B. Ces Fernández (2015), p. 50. «En este cuarto tramo se ejecuta además la obra del trascoro, que al incorporar una bóveda de piedra sobre arcos carpaneles proporciona una plataforma superior para los organistas. Esta bóveda actúa al mismo tiempo como un arco codal que arriostra las naves en el sentido transversal. Probablemente al mismo tiempo que se procedió a la reconstrucción de las quince bóvedas correspondientes a los cinco primeros tramos de la nave también se intervino de nuevo sobre el trascoro, incorporando nuevos arcos deprimidos en la dirección longitudinal de la nave que delimitan una plataforma más amplia para los coros. También se construye una nueva escalera de acceso a esta plataforma». B. Ces Fernández (2015), p. 51

La restauración y construcción de la capilla mayor y la girola tiene lugar en el siglo XVIII, momento en que se detecta una agudización del grave deterioro de la fábrica por los terremotos de 1755 y 1761. Se decide entonces emprender cambios en la fábrica. A partir del año 1764 se pierde el cuerpo superior gótico de la capilla mayor, colocándose arbotantes al exterior, pero conservando en el piso bajo la original disposición aunque las arcadas están en parte cerradas por un muro bajo⁵². Es posible, tal como plantea Ces Fernández tras analizar el trabajo Pérez Rodríguez sobre Lucas Ferro Caaveiro, que en este momento la intervención también afecte a las columnas de piso inferior y bóvedas del deambulatorio puesto que como señala la autora «resulta llamativa la configuración de las bóvedas de los tramos rectos del deambulatorio, en las que los nervios transversales no concuerdan con la posición de la columna central»⁵³.

Es en este momento cuando se emprende la obra de la fachada occidental una obra de carácter neoclásico diseñada por Miguel Ferro Caaveiro y modificada y aprobada por Ventura Rodríguez Tizón en septiembre de 1781⁵⁴. Los dibujos que recogen las *Memorias de Manuel Piñeiro* sirven para conocer el aspecto del templo antes de esta intervención dieciochesca. Así se conserva la imagen de lo que fue la planta, fachada principal y sección transversal del edificio catedralicio. Según esta información la catedral presentaba una fachada con un cuerpo central flanqueado por torres circulares. En este se abría una puerta doble, que se corresponde con una ventana sobre la tribuna y rosetón; correspondiéndose con los extremos de las torres se abren en el extremo de las naves laterales dos ventanales con arco semicircular correspondiéndose probablemente con los dos pisos en alzado. Sobre esta fachada y su aspecto medieval es necesario regresar al cierre de las portadas occidentales y plantear el estado en el que se hallaba, y de dónde venían esas torres cilíndricas que no aparecen en las portadas medievales catedralicias, pero sí en ejemplos monásticos o si bien proceden de otro momento. Incluso su origen pueda ser una reconstrucción apurada tras el terremoto lisboeta en un terreno que ya estaba, al parecer, deficientemente cimentado.

⁵² La decisión del cabildo de respetar el cuerpo inferior se debió a que su intervención supondría reconstruir la girola. Yzquierdo Perrín (1994), p. 128.

⁵³ B. Ces Fernández (2015), p. 48.

⁵⁴ Sobre este aspecto puede consultarse el trabajo de R. Yzquierdo Perrín, (1984-1986), pp.7-40. Es cierto que tras este trabajo hubo aportaciones importantes al estudio de la arquitectura neoclásica en Galicia, pero no es objeto de este acercamiento valorarlas en tanto en cuanto puntualizan más datos de estilo que aportan datos sobre la fábrica medieval.

⁵⁵ R. Yzquierdo Perrín (2005), p. 111.

Con respecto a la planimetría realizada por Piñeiro, Pons Sorolla e Yzquierdo divergen al respecto del número de tramos que tendría la catedral medieval, así mientras el primero apunta a ocho tramos, Yzquierdo propone nueve, mucho más en consonancia con los dibujos y con las alineaciones del muro con respecto al cierre del claustro⁵⁵.

Ya en época más cercana se produce un redescubrimiento de la fábrica medieval. Así en 1896 se realizan diversas obras de desencalado del templo ante la celebración del Segundo Congreso Eucarístico Nacional: se reabre por entonces la puerta que conecta la nave con la capilla del Pilar, se destapan las ventanas de la tribuna y crucero y el sepulcro de Vasco Pérez de Vivero. Un siglo después, entre 1970 y 1978 se llevan a cabo varias obras dirigidas por Pons Sorolla. Por entonces se reparan cubiertas, consolidan bóvedas... se destapan seis ventanales románicos de la fachada meridional y se restauran los mismos⁵⁶.

A modo de conclusión

Quedan aún importantes lagunas que abordar y que atañen sobre todo a la escultura monumental del edificio, la cual se ha utilizado únicamente como referencia para poner en valor determinadas etapas o justificar cronologías.

Queda una labor de establecimiento de órdenes a partir de los maestros de obras: aquel «de los capiteles de la nave sur»⁵⁷, endeudado con presupuestos franceses, los endeudados con el arte del 1200 y en relación directa con los talleres mateanos⁵⁸ y los puramente góticos. La problemática porta-da situada en el transepto norte, donde se pone en evidencia la recolocación de piezas así como un pinjante, cuyo epígrafe que ratifica su identificación medieval, pero que se haya retallado por su cara interna al tener que recolocarlos ajustándolo a las puertas y uniéndolo mediante grapas al tímpano. La figura del Pantócrator, exquisita pieza, aparece inserto en una mandorla de burda construcción en la que tan solo coincide con la pieza original la parte en la que apoya los pies Cristo y que no se pudo ver en su totalidad puesto que tras los años 90 se procedió a la retirada de parte del mortero que

⁵⁶ B. Castro Fernández (2007), pp. 410-411.

⁵⁷ R. YzquierdoPerrín (2005), p. 110.

⁵⁸ R. YzquierdoPerrín (2005), p. 111.

⁵⁹ Un carácter más amplio y que aporta una visión general del prelado ha sido realizado por J. García Oro, (1997), pp. 198-213. Los aspectos más destacables de la biografía de este prelado y la primera aproximación en profundidad a la misma se deben al estudio de C. Manso Porto (1993), pp. 43-67.

ocultada la parte derecha del tímpano, lo cual no ha hecho más que refrendar la existencia de una fachada anterior.

Es necesario conocer quiénes fueron los promotores de la sede catedralicia. Desde las figuras de Pedro III (1114-1133) o Guido (1134-1154) con quienes se vincularía la fábrica románica. Lo mismo ocurre con la explicación que debe darse a la ejecución de la obra gótica que, comparable a la de Santiago, debe obligar a profundizar en la figura de Juan Hernández, obispo de la Orden de los predicadores que gobernará la sede entre 1307 y 1318 y por cuya cronología la factura de la cabecera lucense debe ser revisada ya que tras este prelado hay un período de vacante episcopal o de conflictos unidos a la cátedra. Si bien es cierto que la relación con la diócesis de Orense, que pondría en relación estilísticamente la obra lucense con la influencia de los talleres orensanos defendida por Manso, parece apuntada porque tras la muerte del mismo y por elección del Cabildo será elegido para gobernar la sede por compromisario el deán de Orense, Gonzalo Núñez, aunque esta elección no tuvo efecto.

Para Yzquierdo el gran protagonista de las obras góticas será el obispo Pedro López de Aguiar quien ocupará la sede entre 1349 y 1390. Un período de 50 años en los que se presenta la figura de este prelado lucense como la de un auténtico promotor no solo de la catedral sino también destacado por su labor de mecenazgo en la diócesis y la estabilización de los bienes de la sede⁵⁹. Este episcopado es uno de los más estables e importantes para la diócesis. Una figura en la que sin duda hay aún que profundizar. Fray Pedro fue nombrado por Clemente VI el 22 de enero de 1349, siendo consagrado en el cargo el 27 de septiembre y renunció al mismo en 1390. Era hijo de Lopo López de Aguiar, ingresó en el convento de Dominicos de Lugo, del que fue Prior al tiempo que confesor del Rey Pedro I, en este convento llevó a cabo importantes obras de renovación que llevaron a la adaptación del mismo a los postulados del gótico. De ahí que la gran obra de la catedral, cabecera, transepto y la fundación de la capilla Real, de santo Domingo o de los Aguiar, deba leerse también en función de las fábricas de san Francisco y santo Domingo, donde el mapeado de capiteles dará forma más exacta a similitudes ya detectadas como la de los rosetones del crucero catedralicio con el rosetón de la fachada principal del convento franciscano.

Interrogantes, dudas, y ausencia de soluciones que en esta revisión tan solo se ponen en evidencia y que plantean un trabajo con futuro donde la imagen, la iconografía y los talleres darán la solución a muchos de los interrogantes planteados en la fábrica lucense.

Bibliografía

- Abel Expósito, J. M., «Las capillas de San Miguel de la catedral de Lugo» en *Lucensia* 19, 1999, pp. 273-284.
- Abel Vilela, A. de, *La ciudad de Lugo en los siglos XII al XV. Urbanismo y sociedad*, Fundación Barrié, A Coruña, 2009.
- Álvarez Merayo, I. A., *Memoria Técnica: Escavación arqueológica na Capela do Pilar da Catedral de Lugo*. (CD 102A 2007/280-0), Lugo, 2007. Memoria cedida por el Museo Diocesano de Lugo.
- Cañizares del Rey, V., *Colección Diplomática (569-1463)*. (Ed. a cargo de M. Rodríguez Sánchez y O. Gonzáles Murado), Lugo, 2012.
- Cañizares del Rey, V., *Colección Diplomática II (837-1380)*. (Ed. a cargo de M. Rodríguez Sánchez y O. González Murado), Lugo, 2014.
- Carrero Santamaría, E., *Las catedrales de Galicia en la Edad Media; claustros y entorno urbano*, Fundación Barrié, A Coruña, 2005.
- Castro Fernández, B., *Francisco Pons-Sorolla y Arnau, Arquitecto-restaurador: sus intervenciones en Galicia (1945-1985)*, Col. Teses Doutorales, USC, 2007.
- Cendón Fernández, M., *La catedral de Tuy en época medieval*, Pontevedra, 1995.
- Ces Fernández, B., *Los efectos del seísmo de Lisboa de 1755 sobre el patrimonio monumental de Galicia*, Tesis Doctoral, UDC, 2015. (<http://ruc.udc.es/xmlui/handle/2183/15902>).
- Cómez Ramos, R., «Tradición e innovación artísticas en Castilla en el siglo XIII» en *Revista de estudios Alfonsíes* 3, 2002-2003, pp. 135-164.
- Conde Cid, N., *La catedral de Ourense como imagen del Paraíso en la Edad Media: arquitectura, cultura visual y espacio para la penitencia*, Tesis doctoral, USC, 2016.
- García Oro, J., *La Iglesia y la ciudad de Lugo en la Baja Edad Media*, Lugo, 1997, pp. 198-213.
- García Oro, J. y Portela Silva, M. J., «Osorios, Bolaños, Pardos y Ribadeneiras: las casas nobles lucenses camino de la modernidad» en *Anuario Brigantino* 22, 2002, pp. 151-180.
- Manso Porto, C., «El obispo Fray Pedro López de Aguiar, O.P. (1349-1390). Reseña biográfica y aproximación a los principales acontecimientos en su diócesis durante el reinado de Pedro I» en *Archivo Dominicano* 14, 1993, pp. 43-67.

- Mosquera Agrelo, M., «Una peculiar manifestación del poder episcopal en la catedral de Lugo. Don Pedro López de Aguiar y su proyecto de dignificación de la capilla de santo Domingo» en *Hispania* LXI, 2001, pp. 475-492.
- Pallares y Gayoso, J., *Argos Divina*, Ed. facsímil de la de 1700, Ed. Alvarellos, Lugo, 1988.
- Portela Silva, M. J., *Documentos da catedral de Lugo. Século XIV*. 2 vols. Concello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 2007.
- Puente Míguez, J. A., «La catedral gótica de Santiago de Compostela. Un proyecto frustrado de don Juan Arias (1238- 1266)», *Compostellanum*, XXX, 3-4, 1983, pp.245-275.
- Puente Míguez, J. A., «Catedrales góticas e iglesias de peregrinación: La proyectada remodelación de la basílica compostelana en el siglo XIII y su incidencia en el marco urbano» en *Los Caminos y el Arte*, VI Congreso Español de Historia del Arte CEHA, t. II, Universidad de Santiago, 1986, p.124.
- Rodríguez Colmenero, A., «De Lvcvs Avgvsti a Lvco: la evolución de la ciudad medieval» en *Estudio evolutivo de las ciudades y villas amuralladas de Galicia y norte de Portugal*, Concello de Lugo, Lugo, 2015, pp. 38-98.
- Sánchez Milao, M. C. y Reboredo Pazos, J., «Espacios urbanos de Lugo: la plaza de santa María» en *CROA. Boletín de la Asociación del Museo Arqueológico do castro de Viladonga* 20, 2010, pp. 86-114.
- Seara Morales, I., *La catedral de Tui desde su plan director*. Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 2015, pp. 83-105.
- Vázquez Saco, F., *La catedral de Lugo*. Santiago de Compostela, 1953.
- Vilaboa Vázquez, N., «Estudio estilístico de los capiteles de la catedral de Lugo» en *Boletín do Museo Provincial de Lugo* 1, 1983, pp. 75-104.
- Vila Jato, M. D., «Estudio documental do retablo de Corniellas de Holanda da catedral de Lugo» en *O Antigo retablo maior da Catedral de Lugo*, Dirección Xeral do Patrimonio Histórico y Documental, Santiago de Compostela, 1995, pp. 31-47.
- Yzquierdo Perrín, R., «La fachada principal de la catedral de Lugo» en *Abrente* 16-18, 1984-1986, pp.7-40.
- Yzquierdo Perrín, «La catedral de Lugo: consideraciones sobre su construcción» en *Abrente* 21-22, 1989-1990, pp. 7-51.
- Yzquierdo Perrín, R., *Arte medieval I*, Hércules ed., A Coruña, 1993.

Yzquierdo Perrín, R., «Arquitectura neoclásica en la catedral de Lugo» en *Experiencia y presencia neoclásicas: Congreso Nacional de Historia de la Arquitectura y del Arte*, Univ. de A Coruña, 1994, pp. 109-125.

Yzquierdo Perrín, R., «Catedral de Lugo» en *Las catedrales de Galicia*, Edile-sa, León, 2005, pp. 105-139.

CAPÍTULO V
CONOCER UN MUNDO NUEVO

Los pueblos monstruosos: la visión de Occidente de los pueblos del Este

Estela Estévez Benítez
Universidade de Santiago de Compostela

Lo maravilloso y lo extraordinario en la Edad Media puede aparecer en cualquier lugar. De esta forma, las tradiciones orales y las fuentes escritas dan testimonio de la presencia de seres con características monstruosas en las regiones europeas. Pero va a haber una predilección hacia determinadas zonas de la tierra, donde la presencia de estos seres se multiplica exponencialmente: los confines del mundo y, concretamente India y África. Es aquí donde los autores, ya desde el pasado greco-romano, situaban a los pueblos monstruosos: hombre con labios prominentes, mujeres con pies de camello o seres con cuerpo humano y cabeza de perro. En esta ponencia se presentará el surgimiento del mito en el mundo clásico así como su transmisión a los siglos medievales y como este es perpetuado por los viajeros que parten a descubrir nuevos mundos.

Introducción

Es cierto que los pueblos monstruosos, durante los siglos medievales, pueden aparecer localizados en cualquier lugar del orbe, pero va a haber una predilección hacia determinadas zonas de la tierra donde la presencia de estos seres se multiplica exponencialmente: los confines del mundo. Será en estos lugares más apartados de la civilización occidental donde los autores, ya desde el pasado greco-romano, sitúen a las *monstruosis gentibus*. En esta comunicación haremos un viaje al exótico Este donde, tradicionalmente, se han situado muchos de estos seres maravillosos. Trataremos el surgimiento del mito en la Antigüedad, su transmisión a la Edad Media y, también veremos cómo esta tradición es perpetuada por los viajeros medievales que parten a descubrir nuevos mundos con unas ideas preconcebidas.

Pero no solo el texto es transmisor de los mitos, sino también la imagen. Muchas de las ediciones de las fuentes que vamos a tratar se encontraban ilustradas, y estas imágenes van a ser una parte fundamental de las obras, ya que ayudaban al lector a vivir el relato de una forma más intensa. Por tanto, también veremos cómo se plasman los conceptos de estos pueblos en la miniatura.

1. El maravilloso Este

1.1. *¿Por qué el Este?*

La localización en el Este de muchos de estos pueblos monstruosos en el Medievo se debe, principalmente, a tres factores: la tradición, la visión etnocentrista, y el clima. En cuanto a la tradición, la concepción que el Occidente medieval tiene sobre el Este maravilloso es obra de los escritores griegos, los cuales, según Wittkower, «racionalizaron sus miedos con la invención de las razas monstruosas y animales, los cuales imaginaron que vivían a gran distancia en el Este»¹. En segundo lugar, hay que tener en consideración que, tanto en la formación del mito como en su desarrollo en el periodo medieval, lo que va a primar es una visión etnocentrista: las sociedades establecen una serie de normas y todo lo que se aleje de ellas va a ser considerado como monstruoso. Por último, la localización en Oriente de estos pueblos, no solo se debe a su lejanía con respecto a Europa, sino también al clima que predomina en esta zona. Se consideraba que los climas influían en el aspecto físico de los hombres y, las regiones orientales, se van a caracterizar por un clima perfecto para la producción de seres monstruosos, como explica Plinio:

No hay que maravillarse de que en las zonas más extremas se produzcan efigies de hombres y animales monstruosos, puesto que la movilidad del fuego es el artífice para modelar los cuerpos y cincelar las efigies².

En el caso de la India —región en la que se localizarán la mayoría de estos hombres monstruosos— las fuentes antiguas y medievales la describen como una zona de superabundancia y que, por tanto, produciría monstruos por exceso: hombres con ocho dedos en los pies o con enormes orejas. Pero lo cierto es que los autores también localizarán en esta región monstruos

¹ R. Wittkower (1942), p. 159.

² Plinio, *Hist. Nat.*, VI, p. 30.

como los blemias o los esciapodos, los cuales se caracterizan por la falta de algún elemento de su fisonomía.

1.2. Los pueblos monstruosos

Una de las fuentes antiguas más importantes, sobre la cuestión de los pueblos monstruosos, es la obra de Ctésias de Cnido —ss. v-iv a.C.— *Indica*. Su importancia reside en que es la obra que fija la idea de una India llena de seres extraordinarios. Entre los pueblos que mencionan se encuentran los pigmenos, los *otoliknoi* —de grandes orejas—, los esciápodos y los cinocéfalos. Otros autores griegos como Heródoto —s. v a.C.—, Nearco —s. iv a.C.—, Megástenes —ss. ii-i a.C.— o Escilax de Carianda —s. vi a.C.—, ayudaron a afianzar esta idea. Este último, en su obra *Periplo*, describe a los esciápodos y a los *otolicnos* de la siguiente manera:

De entre ellos los esciápodos poseen unos pies muy anchos, y a la hora del mediodía, tras echarse en el suelo, se dan sombra a sí mismos levantando los pies y los otolicnos, al estar dotados de grandes orejas, se cubren igualmente a sí mismos con ellas a modo de sombrillas³.

Todos estos autores tienen en común el hecho de presentar a las razas monstruosas otorgando verosimilitud a su existencia, mediante la utilización de diferentes estrategias de veracidad. Además, como podemos comprobar examinando el fragmento anterior, en las descripciones lo que va a primar será, por un lado, la deformidad física y, por otro, sus costumbres, ya que es lo que hace a estos seres diferentes del hombre occidental y, por tanto, maravillosos.

Esta geografía monstruosa termina por consagrarse en Roma, de mano de dos importantes autores. El primero de ellos es Plinio el Viejo, quien recoge todas las historias contadas por autores anteriores en su gran obra *Historia Natural* —77-79 d.C.—. El segundo de ellos es Solino, cuya obra *Collectanea rerum memorabilium* —ca. 250 d.C.— será uno de los grandes referentes de los autores cristianos. Las descripciones que aparecen en estas obras siguen en la misma línea que las de los escritores griegos, es decir, haciendo hincapié en aquello que hace a los pueblos del Este diferentes. Esto, se puede observar a la perfección en la descripción que Plinio hace de los ástomos:

En las proximidades de la fuente del Ganges, están los ástomos, sin boca, con todo el cuerpo cubierto de pelo, que se visten con la pelusa

³ Escilax de Carianda, *Periplo*, f. 7b.

de las hojas, y viven sólo del aire que respiran y de los olores que perciben por la nariz; no tienen ninguna clase de comida o bebida, sólo los diversos olores de las raíces, de las flores y de las manzanas silvestres que llevan consigo en las marchas más largas para que no les falta su aroma⁴.

Estos hombres sin boca son un reflejo perfecto del «otro» que habita en el Este. Su diferencia con respecto a «nosotros» no solo reside en la clara deformidad física que los caracteriza sino, también, en sus hábitos alimenticios, ya que solo se alimentan de aire y olores, e incluso su vestimenta. Todo ello se opone a la norma y, por tanto, sorprende.

Así, se conforma el imaginario fantástico de Oriente, que pasará a los siglos medievales de la mano de los primeros padres de la iglesia como san Agustín, que conciliarán las ideas provenientes de la tradición clásica con el pensamiento cristiano. En su obra, *La ciudad de Dios*, Agustín presenta la idea de que los pueblos monstruosos forman parte de la Creación y que contribuyen a la belleza del universo como elementos dispares que enriquecen la obra de Dios. Pero, además, realiza una humanización de estos seres al considerarlos descendientes de Adán⁵.

La difusión en el Medievo de este imaginario fantástico se debe, en parte, a las grandes obras enciclopédicas: las *Etimologías* —ca. 636— de san Isidoro, *De Universo* —842-847— de Rabano Mauro, *De Natura Rerum* —ca. 1240— de Tomás de Cantimpré o *El libro del Tesoro* —1260-67— de Bruneto Latini entre muchos otros. Todas estas grandes compilaciones recogían la información que los escritores greco-romanos habían proporcionado sobre los pueblos que habitaban en Oriente pero, sobre esta base, realizarán cambios alterando, así, algunas de las descripciones y generando nuevos pueblos monstruosos. Un ejemplo muy claro es el de los equinocéfalos descritos por Gervasio de Tilbury —*Otia Imperialia*, III, 73— a los que se le atribuye el poder de escupir fuego por la boca, una característica que según *De rebús in oriente mirabilis* —s. VI— era propia de los cinocéfalos.

A las fuentes ya citadas hay que añadir toda la literatura que se genera en torno a la figura y las conquistas de Alejandro Magno: la *Epistola Alexandri ad Aristotelem*, *Vidas y hazañas de Alejandro de Macedonia* o *Le Roman d'Alexandre*. Aunque en todas encontramos alguna descripción de estos hombres grotescos, será en la última donde las menciones se multipliquen.

⁴ Plinio, *Hist. Nat.*, VII, p. 25.

⁵ San Agustín, *CD*, XVI, p. 8.

Esta multiplicidad de hombres también queda reflejada en la miniatura que acompaña algunos de los manuscritos que contienen el romance, como es el caso del Royal 20 A V —primer cuarto del s. XVI— o el Royal 20 B XX —ca. 1420—, ambos de la British Library. Encontramos en estos ejemplos —fig. 1— la representación de los blemias, siempre desnudos y en un espacio natural, apelando a su salvajismo.



Fig. 1. Batalla contra los Blemias. *Roman d'Alexandre en prose*, Royal 20 A V, BL, fol. 74, 1º cuarto del s. XIV.

A todas estas y muchas otras fuentes —bestiarios, poemas, espístolas, etc.— se debe la transmisión de la idea de un Este maravilloso repleto de hombres monstruosos, donde todo lo inimaginable es posible, pero serán los relatos de los viajeros medievales los que se encargarán de mantenerla con vida o hacer que desaparezca. En la Edad Media, sobre todo a partir del siglo XIII, el viaje va a ser principalmente hacia Oriente, atraídos por todas las maravillas que allí podían encontrar⁶. Los viajeros parten con toda una serie de ideas preconcebidas provenientes de las fuentes comentadas, lo que explicaría, en parte, que se siga perpetuando una concepción del Este como lugar de maravillas. En palabras de Sara Sebenico:

El viajero se encuentra con un mundo nuevo, pero no desconocido, más bien nunca antes visto, porque en realidad lo ha conocido a través de las autoridades del pasado, y su diversidad es por definición «absoluta»⁷.

⁶ P. Castro Hernández (2011), pp. 117-118.

⁷ S. Sebenico (2005), p. 93.

Dos de las grandes obras de viajes de la Edad Media son las de Marco Polo y Mandeville. En el *Libro de las maravillas del mundo* —1295— encontramos descripciones de los diferentes pueblos que Marco Polo visita. Por ejemplo, sobre los naturales del reino de Erginul dice: «las mujeres no tienen ningún bello; solo tienen pelos en la cabeza. Son blancas, de hermosa piel y de miembros proporcionados»; y sobre la gente de la isla de Zanibar dice: «La boca es tan grande y la nariz tan achatada, los labios y los ojos tan abultados, que son horribles»⁸. Se están realizando descripciones tanto físicas como de costumbres y, aunque hay juicios de valor, parece que ya no nos encontramos ante un Este lleno de monstruosidades sino, más bien, de personas diferentes a las occidentales. A pesar de esto, la obra sigue siendo partícipe de la tradición anterior, ya que se hace mención de algunos pueblos monstruosos. El primero de ellos habitaría en Lambri, y se trataría de hombres con «colas gordas como las de un perro»⁹. El segundo de estos pueblos sería el de los cinocéfalos, híbridos que tuvieron una gran fama en la Edad Media, que viven en la isla de Angaman:

En esta isla los hombres tienen cabeza y dientes de perro, y en su fisonomía parecen enormes mastines. Son muy crueles y antropófagos y se comen cuantos hombres prenden que no sean de sus gentes. [...]Se alimentan de arroz, leche y toda clase de carnes¹⁰.

El apego a los pueblos monstruosos no solo se observa en el texto, sino también en la miniatura. El manuscrito de la Biblioteca Nacional de Francia —Fr 2810, fol. 29v— aparece ilustrado con un blemia, un esciápo-da y un monóculo desnudos, colocados en un espacio libre y montañoso y dotados de armas simples incidiendo, así, en que se trata de seres salvajes.

Sobre la obra de Mandeville, *Las Maravillas del Mundo* —1356—, las copias que han llegado a nuestros días hablan por sí solas de la importancia que tuvo este relato: más de trescientos manuscritos en diez lenguas diferentes y noventa ediciones hasta el año 1600¹¹. Ya en el proemio comienza presentando la India como un lugar de maravillas:

Y así, por animar a todos, he querido componer el presente libro el cual trata todas las maravillas que se encuentran en las tierras alrededor de la tierra santa de Jerusalén. También hallareis todos los

⁸ Marco Polo, *Libro de las maravillas*, p. 72; p. 193.

⁹ Marco Polo, *Libro de las maravillas*, p. 170.

¹⁰ Marco Polo, *Libro de las maravillas*, p. 173.

hombres monstruosos que hay en las indias con otras muchas y diversas maravillas¹².

Toda la obra rebosa de maravillas, seres fantásticos y pueblos monstruosos, seguramente debido al hecho de que se trata de un viaje imaginario. Mandeville describe, entre muchos otros, a los cinocéfalos como razonables —II, VIII—, a los amictiras, que se protegen del sol con su gran labio inferior —II, X—, y a los hombres sin cabeza.

Si acudimos a la miniatura vemos como en la mayor parte de los casos, la iconografía sigue la descripción del texto, aunque la imaginación del artista, mediante la cual transforma las palabras en figuras, genera un amplio repertorio de tipos iconográficos. Ejemplo de ello son los esciápodos representados en los manuscritos de la British Library Royal 17 CXXXVIII —1410-1420— y Harley 3954 —ca. 1425-1450. En ambos casos el esciápoda se presenta con la deformidad física que lo caracteriza, un único pie que lo protege del sol, pero más allá de eso, cada artista se imaginó a este pueblo de manera diferente. También encontramos en la iconografía de las obras de Mandeville la idea de estos pueblos como salvajes, como seres que se encuentran en un nivel inferior al del hombre occidental, como sucede en el manuscrito Harley 3954 (fig. 3) de la British Library —2º cuarto del s. xv.



Fig. 2. Mandeville observando a los hombres que comen carne de serpiente. Mandeville, *Viajes*, Harley 3954, BL, fol. 40v, ca. 1425-1450.

¹¹ C. Kappler (1986), pp. 53-54.

¹² El texto es una traducción del manuscrito de la Biblioteca Nacional de Francia Nouv. Acq. 1073 por falta de la hoja en la versión conservada en el Escorial. J. Mandeville (2005), *Libro de las maravillas del*

La última obra a la que haremos referencia es *Los viajes a Oriente* —ca. 1330— de Odorico de Pordenone. En este caso, sucede algo similar a lo que ocurría con la obra de Marco Polo y, es que, aunque muchos de los motivos mítico-literarios relacionados con Oriente están presentes, casi no hay referencias en su texto a los hombres monstruosos que las fuentes anteriores situaban en estos lejanos parajes. Muchos de los pueblos que son descritos presentan como único rasgo grotesco y diferenciador el hábito de comer carne humana, como es el caso de los pueblos de Lomori y Duodin, pero en lo que se refiere a los pueblos míticos solo se menciona a los pigmeos cuya descripción sigue las mismas pautas que las de sus predecesores:

Este río [el Thalay] pasa por medio de la tierra de los pigmeos, los cuales tienen una ciudad llamada Cathan. Estos pigmeos son grandes, de tres brazos, y hacen cosas maravillosas de algodón. [...] Son todos hermosos y cercanos a la razón como nosotros¹³.

En el caso de la versión castellana del texto, el traductor aprovecha la mención que Fray Odorico hace a las tierras del Preste Juan¹⁴ para introducir la carta apócrifa que gozó de tanta fama en la Edad Media y, aquí, sí se habla de cinocéfalos, monóculos, pigmeos, gigantes y otros seres.

Las descripciones de pueblos comienzan a ser más realistas y, como menciona Anca Crivât: «Con las *Andanças y viajes* de Pero Tafur cae el tópico [de un Este lleno de maravillas] en desuso casi total, apareciendo sólo bajo la forma de pálidas y diseminadas alusiones o expresiones de la incredulidad»¹⁵.

Conclusión

La propia naturaleza monstruosa y caótica de estos seres impide fijar unas pautas que indiquen qué pueblos se van a situar en determinadas regiones, y todo dependerá del enciclopedista, viajero o escritor que los trate. Así, aunque la tendencia general será situar a los pueblos monstruosos en las regiones orientales, estos también aparecen poblando partes del orbe menos conocidas como África, zonas montañosas de Europa o Irlanda.

Estos pueblos monstruosos representan la completa alteridad. Son figuras de oposición al canon, a la norma y uniformidad de los miembros de un grupo determinado, en este caso el occidental. Existe una necesidad

mundo, p.206. Traducción al castellano actual propia.

¹³ E. Popeanga Chelaru (2007), p. 112.

¹⁴ E. Popeanga Chelaru (1992), p. 50.

en el hombre de crear seres grotescos y monstruos que habiten lejanas partes del orbe para que, mediante un diálogo entre opuestos, podamos llegar conocernos a nosotros mismos. Estas razas de hombres, como se ha visto a través de las fuentes, suelen encarnar aquellos valores que son contrarios a los de una sociedad organizada, civilizada y que se guía, en el caso medieval, por la religión cristiana: los hombres occidentales usan vestimenta, mientras que estos pueblos van desnudos o se cubren con pieles; en Occidente se usan armas que requieren cierta habilidad para construirlas, mientras que ellos suelen ser representados con garrotes; la comida es otro elemento diferenciador, ya que estos pueblos suelen alimentarse de carne o pescado crudo, carne humana e incluso de olores —recordemos a los ástomos—, cosas de las que un hombre occidental no se alimentaría; y, finalmente, el politeísmo o la adoración a dioses extraños también es una de las ideas que los caracteriza.

La continuidad que existe, con respecto a estas criaturas, entre las fuentes clásicas y las medievales, nos permite ver la necesidad que occidente tiene de lo maravilloso. Según se exploran y descubren los lugares en los que los autores sitúan a estos seres, no se produce el efecto esperado, que sería su desaparición, por el contrario, estos motivos se trasladan a los nuevos lugares ignotos y cada vez más alejados para no prescindir de ellos, incluso llegando a localizarlos en el continente americano¹⁵.

Las gentes monstruosas son la manera de entender al otro, pero al mismo tiempo son una forma de delimitar los valores culturales de la sociedad que los crea. A pesar de que podemos encontrar detractores de estas criaturas desde la Antigüedad, las fuentes iconográficas y textuales que hemos utilizado nos permiten darnos cuenta de la importancia de estos seres en el periodo medieval. Su localización en lugares concretos del obre les daba entidad, y la corroboración de su existencia por parte de los viajeros los hacía todavía más reales.

¹⁵ A. Crivât-Vasile (1994-95), p. 478.

¹⁶ Sobre los pueblos monstruosos y el descubrimiento de America ver: L. Weckmann, «The Middle Ages in the Conquest of America», *Speculum* 26/1, 1951, pp. 130-141; Luigi de Anna, «Columbus and the *Mirabilia*», *Faravid* 16, 1992, pp. 133-140; Peter Mason, «Classical Ethnography and its Influence on the European Perception of the Peoples of the New World» en *The Classical Tradition and the Americas* (W. Haase and M. Reinhold, eds.), vol. 1, part I, *European Images of Americas and the Classical Tradition*, Berlin y New York, Walter de Gruyter, 1994, pp. 135-172.

Fuentes

- Escilax de Carianda, «Periplo de las regiones situadas más acá y más allá de las columnas de Heracles» en *Periplógrafos griegos. Épocas arcaica y clásica* (F.J. González Ponce, ed.), Zaragoza, pp. 162-177.
- J. Mandeville, *Libro de las maravillas del mundo* (Ms. Esc. M-III-7), Rodríguez Temperley, M.M. (ed.), Buenos Aires, 2005.
- C. Plinio Segundo, *Historia natural*, Fontán, A. et al. (trad.), Gredos, Madrid, 1995-2010.
- M. Polo, *Libro de las maravillas del mundo*, Carrera Díaz, M. (ed.), Catedra, Madrid, 2008.

Bibliografía

- Castro Hernández, P., «Los viajes y lo maravilloso. Una lectura a los relatos de viajes y la construcción imaginaria de las criaturas y lugares de Oriente (ss. XIII-XIV)», *Revista Electrónica Historias del Orbe Terrarum*, nº 6, 2011, pp.110-134.
- Crivât-Vasile, A., «Mirabilis Oriens: fuentes y transmisión», *Revista de filología románica*, 11-12, Madrid, 1994-95, pp. 471-479
- Kappler, C., *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, 1986.
- Popeanga Chelaru, E., «El relato de viajes de Odorico de Pordenone», *Revista de filología románica*, 9, Madrid, 1992, pp.37-61.
- Popeanga Chelaru, E., *Los viajes a Oriente de Odorico de Pordenone*, Bucaresti, 2007.
- Sebenico, S., *I mostri dell'Occidente Medievale: fonti e diffusione di razze umane mostruose, ibridi ed animali fantastici*, Tesis doctoral, Trieste, 2005.
- Wittkower, R., «Marvels of the East. A Study in the History of Monsters», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 5, 1942, pp.159-197

*Erec s'an va, sa fame an moinne,
Ne set ou, mes en aventure (vv. 2778-9):*
**el viaje de Erec y Enide en el *roman* de
Chrétien de Troyes**

Francesca Ferroni

*Les vrais voyageurs sont ceux-là seuls qui partent
Pour partir; cœurs légers, semblables aux ballons,
De leur fatalité jamais ils ne s'écartent,
Et sans savoir pourquoi, disent toujours: Allons!*

Ch. Baudelaire, *Le Voyage* (*Fleurs du Mal*, CXXVI, vv. 17-20)

El viaje, tanto físico como metafórico, de Erec y Enide se desarrolla a lo largo de todo el *roman*, convirtiéndose en uno de los temas fundamentales de la obra. La *quête* artúrica es una *aventure* acometida por el caballero para manifestar su valor y proeza, un recorrido que no es otra cosa que un camino hacia sí mismo e implica una inevitable reforma del personaje. El viaje, es decir el desplazamiento desde un punto físico a otro, representa, en un sentido dramático y simbólico, un desplazamiento desde un estado y una condición de los personajes a un nuevo estado: desde un amor cerrado, egoísta, lujurioso, a un amor maduro y susceptible de relacionarse con la corte y con las obligaciones reales. Es el momento en que cambia el estado íntimo y las condiciones de uno frente al otro: madura el caballero, su dama y sus relación. El viaje, de hecho, permite definir los cambios en diferentes contextos que son, a un tiempo, dramáticos y relacionales, íntimos y sociales.

1. Hacia el torneo

La primera vez que Erec cabalga con Enide es con ocasión del torneo del gavilán, que se entregará a la doncella más bella. La noche anterior el caballero, encantado por la beldad de la joven, pidió su mano. Chrétien no habla de sus

sentimientos, solamente pone en relieve la hermosura de los dos personajes y la felicidad que el compromiso hace surgir en los que les rodean: padre, madre, Erec y Enide misma, que «mout estoit joianz et liee»¹. Es Enide quien arma a Erec; la doncella monta un palafrén bayo, vestida solo con su pobre camisa. Cuando Erec parte, Enide está a su lado, seguidos los dos por los padres de Enide: «Delez lui an coste / An mainne la fille son oste»². Por los comentarios de la gente, conocemos que Erec lleva Enide a su derecha³: simbólicamente, al principio los dos personajes están a la par, comparten la misma condición. Hay otra mención en el *roman* acerca el «tener alguien a su propia derecha», cuando el padre de Erec insiste para que el protagonista lleve consigo algunos caballeros en su *aventure* y el héroe contesta: «ja n'an manrai cheval an destre»⁴. En este primer momento Enide tiene el mismo papel de los compañeros del caballero, está al mismo nivel que Erec: se su-
braya el respecto con el que Erec trata a Enide.

A lo largo del combate las miradas a Enide devuelven la fuerza a Erec:

Erec regarde vers s'amie,
Qui mout dolcemant por lui prie.
Tot maintenant qu'il l'ot veüe,
Se li est sa force creüe.
Por s'amor et por sa biauté
A reprise mout grant fierté.

Erec et Enide (2003), vv. 911-6

Su amor y belleza son un estímulo: gracias al sentimiento que em-
pieza a sentir por ella consigue recobrar su audacia, a pesar del cansancio y
de las heridas. Fijémonos en como estas mismas cosas se convertirán, más
tarde, en un obstáculo: precisamente el amor que ha volcado en ella le lle-
vará a olvidarse de los torneos y de las armas. Será acusado de *recreantise*,
justamente por este sentimiento tan fuerte y potente.

2. Hacia la corte de Arturo

Cuando Erec parte de la casa de Enide para ir a la corte de Arturo no busca
y no quiere llevar consigo otra compañía que no sea su *amie*.

¹ *Erec et Enide* (2003), v. 685.

² Ivi, vv. 743-4.

³ «Dex, qui puet cil chevaliers estre / Qui la bele pucele adestre?», ivi, vv. 763-4.

⁴ Ivi, v. 2732.

Nul n'an manroit,
Ne compaignie ne queroit
Fors que s'amie solemant.

Erec et Enide, vv. 1439-41

Desde este primer viaje oficial como pareja se destaca la intención de Erec de no tener que dividir con nadie el placer de la compañía de Enide.

Enide cabalga un palafrén rodado, regalo de su prima; está vestida pobremente, con una túnica blanca y vieja, llevando consigo solo el gavilán vencido en el torneo. Como Erec no puede hacer otra cosa que mirar Enide y contemplar su belleza, así Enide es fascinada por Erec:

De l'esgarder ne puet preu faire:
Quant plus l'esgarde et plus li plest,
Ne puet müer qu'il ne la best;
Volantiers pres de li se tret,
An li esgarder se refet.

Erec et Enide, vv. 1474-8

Están hechos el uno para la otra, tanto por hermosura como por sensibilidad y virtudes. En esta atmósfera idílica no hay jerarquía entre los dos; hay equivalencia, tanto a un nivel exterior, en la beldad, como al interior, en los sentimientos puros y leales, una paridad que se expresa en la relación que está empezando y que el hecho de cabalgar juntos marca.

3. Hacia la corte del padre de Erec

Cuando la pareja deja la corte de Arturo, Erec cabalga delante de todos, y detrás de él sigue su mujer y una escolta de ciento cuarenta hombres: «Veant toz monte an son cheval, / Et sa fame est après montee»⁵. Ahora Erec es esposo, se ha modificado su papel en la sociedad: está delante, para proteger a su mujer y para declarar su nuevo estado. Teniendo en cuenta la preciosidad y el esmero en los detalles de Chrétien no puede ser un caso esta evidente diferencia con el episodio de la salida para la *aventure*, que vamos a analizar en seguida, donde Enide es obligada a cabalgar delante: las formas del viajar marcan simbólicamente un trasladarse de condición y estado. Es el mismo Erec quien ordena a Enide de prepararse para el viaje, mientras que en los episodios precedentes era su padre quien tenía esta tarea. La joven ahora es

⁵ Ivi, vv. 2264-5.

la mujer de un futuro rey y, por lo tanto, ha dejado su pobre prenda para un rico vestido, regalo de la misma Ginebra. Erec y Enide en este viaje no están solos: la presencia de los caballeros es necesaria para afirmar la *largesse* de Erec y el nuevo papel de la pareja.

4. Hacia la *aventure*

Es uno de los momentos más conocidos del *roman*, y más problemáticos⁶: la revelación y la crisis. Delante de la *parole* de Enide, que confiesa entre lágrimas de haber oído la acusación de *recreantise* por parte de los caballeros de la corte, Erec ordena a su mujer de prepararse al instante, de ponerse su vestido más bello y de abastecer su palafrén:

Aparelliez vos orandroit,
Por chevauchier vos aprestez.
Levez de ci, si vos vestez
De vostre robe la plus bele,
Et feites metre vostre sele
Sor vostre meillor palefroï.

Erec et Enide, vv. 2590-5

Los sentimientos analizados son únicamente los de Enide: miedo, arrepentimiento, confusión; de Erec solo sabemos que da la razón a los caballeros y que parte con la intención de rescatarse.

Erec viene armado, esta vez no por Enide, sino por un paje. Todos los caballeros esperan que Erec los traigas consigo: el héroe, pero, no quiere compañía, excepto que aquella de su mujer: «Il n'an manra ja conpaignon, / Se sa fame solemant non», y nuevamente: «ne conpaignie ne demant, / Fors de ma fame seulemant»⁷. La particularidad de esta partida es puesta en relieve por Chrétien justo con esta repetición por parte del caballero de su intención. La peculiaridad de la escena es la voluntad de partir a la *aventure*⁸ para ponerse a prueba, para enfrentarse al peligro, acompañado solamente por su mujer. Como dicen los versos que están a título de esta comunicación,

⁶ ¿Porqué Erec se enfada con Enide delante de la *recreantise*, cuando él mismo admite la razón? ¿Porqué en seguida obliga su esposa a ponerse su mejor vestido para ir con él en la *quête*? Estas son solo unas de las muchas preguntas que Erec et Enide plantea; es curioso como el mismo Chrétien evita de darnos explicaciones. Debido a falta de espacio no podemos contestar a todas con la necesaria profundidad; remitimos a Z. P. Zaddy (1964), p. 179, que ha estudiado las motivaciones que han llevado Erec a partir con Enide.

⁷ *Erec et Enide*, vv. 2705-6 y 2735-6.

⁸ El vocablo *aventure*, que deriva del latín *advenire*, aparece por primera vez en el *Alexis* (siglo xi) con el significado genérico de caso. En Wace, en el *Roman de Thèbe*, *Le Roman d'Eneas* y *las chansons de geste*

«Erec s'an va, sa fame an moinne, / Ne set ou, mes en *aventure*»⁹: Erec se marcha con su mujer, no sabe donde, sino que a la *aventure*. La voluntad que anima Erec a viajar es recobrar el valor caballeresco a través del amor. Se trata en sustancia de una *quête*. Fijémonos en como una *quête* sea el argumento de cuatro de los *romans* de Chrétien; *Lancelot* y *Perceval* complican este sistema, lanzando dos *quêtes* simultáneas y del mismo objeto, una de las cuales está, en ambos *romans*, protagonizada por Gauvain¹⁰. Y justamente el amor es uno de los temas principales de estas *quêtes*¹¹: a la *quête* sigue una crisis y su fin es directamente conectado con el amor, con la superación de la crisis y la reconciliación de los amantes. Es el amor que dona a cada aventura un sentido particular y confirma el caballero, ya que el caballero perfecto es definido tal en el mundo cortés por sus hazañas y por el amor¹².

P. Ménard (1976) ha estudiado las motivaciones detrás de la partida del caballero, llegando a la conclusión que el viaje tiene un sentido intrínseco profundo y hay una exigencia interior que empuja el caballero a intentarlo. Sin embargo, una primera motivación detrás de este tema es estructural, es decir la *aventure* pone en marcha los acontecimientos. De hecho, el viaje del protagonista es un motivo folklórico¹³ ya desde Homero: la partida es un medio y la aventura un fin para el cuento¹⁴. Sin embargo no hay una única motivación que lleva el caballero a dejar la corte: por supuesto es fuerte la necesidad y la voluntad del caballero de adquirir gloria, *los, pris, hounour*, dignidad personal y reputación social, de llegar a un mejoramiento personal¹⁵, pero no podemos subestimar el hecho que la *aventure* está conectada con el deseo de conocerse a sí mismo, de comprender su propio valor y sus

del siglo XII conserva el significado de caso o de destino, por lo tanto hecho externo al hombre y sufrido por él; en el *Roman de Troie* es utilizado con el valor de hazañas, es decir acción y actividad del personaje.

Es sólo con Chrétien que adquiere la definición de prueba de valor y de osadía: «*Avantures por esprover / Ma proesce et mon hardemant*», *Yvain* (2011), vv. 362-3. Cfr. R. Locatelli (1951), p. 13.

⁹ *Erec et Enide*, vv. 2778-9.

¹⁰ Cfr. D. Kelly (1971), p. 334 y P. Zumthor (1971), p. 83.

¹¹ Muy interesante la afirmación de Kelly que es el amor el verdadero interés de Chrétien, ya que a menudo es el móvil de las hazañas: pensamos en Lanzarote que parte en búsqueda de Ginebra; en Yvain que intenta recobrar el amor de su esposa; en el mismo Erec, que junto a su Enide consigue perfeccionar su amor y su persona. «*Car c'est plutot sur l'amour que Chrétien fonde les prouesses extraordinaires de ses chevaliers, alors que la prouesse ne semble pas éveiller l'amour, contrairement à ce qu'on a souvent supposé. C'est vers l'amour, non vers les tournois, que les chevalier reviennent à la fin de leurs quêtes*», D. Kelly (1971), p. 340. Al respecto cfr. E. Auerbach (2000), p. 156.

¹² Cfr. E. Auerbach (2000), p. 154.

¹³ Cfr. V. Propp (1970), p. 36: el alejamiento de un personaje, es decir su partida, es un comienzo habitual de los cuentos maravillosos.

¹⁴ Cfr. P. Ménard (1976).

¹⁵ Según E. Auerbach (2000), pp. 147-9, las aventuras que encuentra el caballero no son acontecimientos casuales, en cuanto el verdadero significado de la vida ideal caballeresca es la aserción por medio

límites. Los caballeros parten «Por leur aventures trouver, / Pour eus connoistre et esprouver»¹⁶.

Otra lectura del concepto nos proporciona la idea que se trata de unas pruebas que tienen la función de formar el caballero/personaje¹⁷, a menudo a través del amor. Con respecto a esta teoría, creemos que la aventura es más que una simple formación, es algo de más profundo y enriquecedor: el viaje es la situación fundamental que lleva al personaje a cambiar, madurar, mejorarse, poniéndose siempre más a prueba, buscando ratificaciones de su propio valor. Si es cierto que Perceval es un candoroso, que ignora muchas cosas y se convierte en caballero durante sus hazañas, en los casos de Erec, Lanzarote e Yvain nos topamos con caballeros ya reconocidos. Pensamos en Gauvain, ya definido como perfecto, tanto que Chrétien lo cita como el primero, el mejor de la corte, seguido por Erec y Lanzarote¹⁸: no obstante esta preeminencia él también acomete unas *quêtes*. En el caso de Erec hablar de formación, con el sentido de novela de aprendizaje, no resulta apropiado; el héroe ya es un caballero de gran proeza, cortesía y belleza: «Onques nus hom de son aage / Ne fu de si grant vaselage»¹⁹. Creemos que esta lectura comporte un error de perspectiva, buscando en la literatura medieval elementos de las novelas de formación que en realidad pertenecen a una literatura distante siglos. La *quête*, entendida como viaje, es un camino que el caballero, ya maduro y formado, acomete hacia sí mismo y la aceptación del valor del amor, hacia una comprensión más profunda no solo de su individualidad, sino de su condición y de su relación con la persona más amada y cercana, de su posición al interior de la corte y por extenso con el mundo exterior. Según E. Köhler (1960), p. 396, la *aventure* es, en los *romans* artúricos de Chrétien, el medio que permite al caballero, en cuanto individuo, de llegar a una comprensión completa de sí mismo y a la armonización de la realidad de su existencia con su representación ideal. Con la madurez del personaje se modifica también el sentimiento por su esposa, se hace más adulto y equilibrado, adecuado al papel de la pareja en la sociedad: el amor se completa con el ideal.

de una aventura. El estudioso opina que la búsqueda de *aventure* contesta a la necesidad de ponerse a prueba.

¹⁶ *Chevalier aux deux épées* (2012), vv. 117-118.

¹⁷ *Cfr. J. Ribard* (1976).

¹⁸ «Devant toz les boens chevaliers / Doit estre Gauvains li premiers, / Li seconz Erec, li filz Lac, / Et li tierz Lancelot del Lac», *Erec et Enide*, vv. 1679-81.

¹⁹ *Ivi*, vv. 91-2.

Volviendo a la *aventure* de nuestros protagonistas, esta vez Erec tiene una serie de prohibiciones para Enide: le impone de cabalgar delante de él y no dirigirle nunca la palabra:

«Ales, fet il, grant aleüre,
Et gardez ne soiez tant ose
Que, se vos veez nule chose,
Ne me dites ne ce ne quoi.
Tenez vos de parler a moi,
Se ge ne vos aresne avant.
Alez grant aleüre **avant**
Et chevauchiez tot a seür».

Erec et Enide, vv. 2780-7

Tiene gran importancia en la economía del relato la obligación de cabalgar a la delantera: mientras en el episodio precedente era Erec quien iba primero, con una función de protección y de confirmación de prestigio, este cambio reafirma su papel de marido y de caballero: somete su mujer a la propia voluntad, totalmente arbitraria, y se pone detrás de ella, para poderla ver y mejor ejercer su función de cónyuge. Además, toma decisiones solo, descuidándola, tanto que ella teme el exilio: no más una relación paritaria, sino predominancia del hombre sobre la mujer²⁰.

Lo que más aflige Enide es la obligación al silencio: la dama la interpreta como desprecio y frialdad por parte de Erec, teme que él le odie y por eso sufre enormemente:

«Mes de ce sui morte et traïe,
Que mes sires m'a anhaïe.
Anhaïe m'a, bien le voi,
Quant il ne vialt parler a moi.
Ne je tant hardie ne sui
Que ge os regarder vers lui».

Erec et Enide, vv. 2801-6

Enide está apenada, se deplora amargamente y reprocha su *parole*. Es un monólogo conmovedor, donde Enide se enoja consigo misma, se auto-recrimina porque lo tenía todo, y ahora lo ha perdido. Diferencia fundamental con las otras partidas vistas es el *penser* de Erec: descuida de Enide, no se

²⁰ Cfr. D. Kelly (1971), p. 344, que avala esta lectura de una voluntad por parte de Erec de ejercer su papel de marido.

dedica a mirarla y besarla, sino está ensimismado, perdido en pensamientos que no comparte con su esposa.

Una peculiaridad del episodio es la obligación a ponerse el vestido más bello, que diferencia notablemente con la misma escena de *Gereint y Enid*, cuento del *Mabinogion*, donde Enid tiene que ponerse su prenda más mísera²¹ El vestido rico es emblema de la condición de Erec y Enide: futuros reyes, protegidos de Arturo y Ginebra, bellos y nobles.

5. Hacia la salvación

Una partida totalmente diferente es la que marca la reconciliación de la pareja, tras la muerte aparente de Erec. Esta vez viajan juntos, con el mismo caballo: después de la confirma de los sentimientos de Enide, el caballero abraza, besa y consola su esposa:

L'acole et beise et reconforte;
Antre ses braz contre son cuer
L'estraint, et dit: «**Ma douce suer,**
Bien vos ai de tot essaiee.
Or ne soiez plus esmaiee,
C'or vos aim plus qu'ainz mes ne fis,
Et je resui certains et fis
Que vos m'amez parfitement.
Or voel estre d'or en avant,
Ausi con j'estoie devant,
Tot a vostre comandement.
Et se vos rien m'avez mesdit,
Je le vos pardoing tot et quit
Del forfeit et de la parole».
Adons la rebeise et acole,
Or n'est pas Enyde a maleise,
Quant ses sires l'acole et beise
Et de s'amor la raseüre.

Erec et Enide, vv. 4918-35

Erec confiesa a Enide su amor y también la dureza de la prueba a la que la sometió²². Le perdona el *forfet* y la *parole*, por los cuales Enide se ha reprochado a lo largo de la *aventure*.

²¹ Remitimos a la introducción a «Gereint e Enid» (1982) y a D. Kelly (1971), p. 328, para las referencias acerca de las relaciones entre los dos textos.

²² Para Z. P. Zaddy (1964), p. 183, si Erec parte con su mujer en búsqueda de *aventure* cuando ella lo acusa de *recreantise* es para intentar justificarse delante de ella, para mostrarle que no ha perdido su audacia y su valentía, para obligarla a admitir que sus reproches son calumnias. De hecho, en vez de dis

Erec consideraba Enide como su *fame*, su *amie*, su *drue*: había una coincidencia entre el matrimonio y el amor. Durante la *aventure*, al contrario, Erec define a Enide solo como su *fame*, dejándole el papel de esposa y poniendo en duda lo de *amie*, y en consecuencia la relación especial entre ellos. Reconciliándose, Erec afirma como su amor se ha vuelto más profundo, por eso la llama «ma douce suer»; se trata de un vínculo más íntimo, más arraigado y profundo. Como la misma Enide afirma, confiándose sucesivamente con su prima: «amors ne puet estre graindre»²³. En origen el sentimiento es sobre todo sensual: se hace hincapié en la hermosura de ambos y es evidente la atracción entre los dos. Después de la reconciliación, sin embargo, hay una transformación: la atracción sexual es siempre presente, pero a esta se añade un sentimiento de respeto y estima para Enide, fruto de las vivencias compartidas, patente en el episodio de la *Joie de la Cort*. Antes de entrar en el vergel, Erec acierta la angustia de Enide y la consola con ternura; al mismo tiempo Enide se convierte en fuente de su coraje y su valentía. Amor imperfecto al principio del *roman*, al final alcanza el grado de perfección y representa el ideal mismo del amor, un ideal que excede al cortés para Chrétien, como testimonia la contraposición entre la pareja de Erec y Enide, con sus amor que madura, se transforma y perfecciona, y la de Maboagrain y su *amie*, un amor fijo, sin posibilidades de evolución a causa del *don contraignant*, el entredicho que genera la *aventure*.

6. Hacia el castillo de las hermanas de Guivret

Erec y Enide se reencuentran con el amigo Guivret: desde este momento nunca dejan de estar en compañía. Recobrada la armonía en sus relación y amor, un paso importante para triunfar completamente es dejar de aislarse y aprender a estar en compañía. El objetivo íntimo ha sido alcanzado: se trata ahora de llevar este hallazgo, el amor descubierto, en la sociedad, aprendiendo a vivirlo en una manera diferente, más madura respecto al pasado.

Por primera vez Erec acepta de buen talante la compañía de su amigo y de cien caballeros. La mañana siguiente se preparan para ir al castillo; Erec cabalga su caballo, mientras que a Enide, que había perdido su palafrén, dan una mula. Este viaje dura muy poco; llegados al castillo la reconciliación

culpase por la dureza y el modo en que se ha comportado, habla de una prueba que ha querido imponer a Enide: en esta manera salva las apariencias y recobra su dignidad como marido y hombre.

²³ Erec et Enide, v. 6303.

entre Erec y Enide alcanza su ápice: después de la penitencia, del sufrimiento, vuelven a ser en todos los sentidos una pareja.

7. Hacia la corte de Arturo

Ha llegado el momento de regresar a la corte de Arturo: es tiempo de proclamar públicamente la victoria del amor. Por primera vez en un viaje tan largo, Erec acepta la compañía de Guivret y de sus caballeros:

«Sire, seus n'an iroiz vos pas,
Car je m'an irai avoec vos,
Et s'an manrons ansamble o nos
Conpaignons, s'a pleisir vos vient».

Erec et Enide, vv. 5282-5

Enide esta vez está muy contenta: «Mout estoit joianz et liee / Que lor voie ert apareilliee²⁴». Nos encontramos por lo tanto delante de una situación totalmente diferente de aquella con la que empieza la *aventure*: es ahora un viaje triunfal, donde la pareja es enamorada más que nunca. El viaje de regreso parece un desfile, alegría y leticia son los sentimientos que se respiran en el recorrido. Enide tiene un nuevo palafrén, caracterizado por una mitad negra y otra blanca, divididas por una línea verde: perfecta representación del logro obtenido, el perfecto equilibrio entre amor y caballería, entre vida privada y vida pública. El caballo tiene además una silla de montar cincelada con la historia de Enea y Dido: otra pareja que había olvidado las obligaciones públicas por los placeres sensuales, pero que había fracasado, en cuanto Enea prosiguió el viaje con su pueblo abandonando a la amante. La relación entre Enea y Dido es algo de estático y cerrado: a este podemos oponer el amor artúrico de Chrétien, visto como un camino que se practica, como un viaje hacia una visión más completa y compleja del amor. Las obligaciones de Enea y Dido son hacia los respectivos pueblos, y por lo tanto los llevan a separarse; al contrario las de Erec y Enide son internas, son de uno hacia la otra, y por consiguiente los llevan a unirse y a solucionar la crisis juntos.

Antes de regresar a la corte de Arturo se paran en un castillo, donde hay la costumbre de la *Joie de la Cort*. D. Kelly (1971), p. 327, contesta la presencia de este episodio después de la reconciliación entre Erec y Enide, en cuanto identifica la *quête* con la búsqueda de una reconciliación de la

²⁴ *Ivi*, vv. 5297-8.

pareja; opina que con la cabalgada juntos termina la *quête* de Erec y que el episodio de la *Joie de la Cort* está por lo tanto fuera de la *aventure*. Nosotros opinamos que el sentido del *roman* es mucho más profundo: no se trata solo de una reconciliación entre los dos, sino de una búsqueda de madurez y mejoramiento, de equilibrar los aspectos importantes de sus vidas. Este hallazgo de la pareja, el de sus sentimientos, es solo el primer logro de la *aventure*, aquello más íntimo. Se han perdonados los fallos, por ambas partes, tanto la acusación —aunque verdadera, como el mismo Erec admite— cuanto las duras pruebas a las que Erec ha puesto Enide. Esta paz recobrada no puede quedarse a un nivel íntimo, de pareja, sino tiene que ser evidente a todo el mundo, en particular al orden caballeresco al cual pertenecen aquellos quienes han primeros dado vida a la acusación de *recreantise*. La *Joie de la Cort* es fundamental y perfectamente lógica como *aventure* final de la *quête* de Erec para la rehabilitación no solo del renombre de Erec²⁵, sino también de sus propio amor: de aquí la presencia de otra pareja en el vergel, una especie de *alter ego* de Erec y Enide.

Erec et Enide se convierte en la historia de un amor madurado gracias a los peligros y a las pruebas que la pareja ha tenido que afrontar junta. En Chrétien de Troyes *aventure* se convierte, por lo tanto, desde el significado originario de destino de los *romans antiques*, en una prueba, mejor dicho en una serie de pruebas (nunca una aventura aislada) que permiten al héroe progresar hacia un estado de perfección ejemplar. Nos encontramos delante de una *bele conjointure* por parte de Chrétien²⁶, en cuanto el objetivo de la *quête* non es la reconciliación con Enide, sino el equilibrio entre los dos aspectos de la vida, el amor y la caballería, la relación con el mundo y aquella con el ser querido, a través de la reconquista del renombre, tanto del solo Erec cuanto de la pareja.

Después del episodio de la *Joie de la Cort* Chrétien no detalla el viaje para regresar a la corte de Arturo, solo afirma que «*Departi sont. La Joie fine*». Lo que ahora es importante, y en que el autor pone su atención, es la acogida por parte del mismo rey, de los caballeros y de la corte toda. Hay representada la *joie* de la corte de Arturo: la llegada de la pareja trae consigo una carga de felicidad que Chrétien representa magistralmente.

²⁵ La misma Enide afirma como no tiene que demostrar más su valor y su proeza: «*Ne n'est or pas a esprover / De bonté ne de vasselage*», *ivi*, vv. 6298-9.

²⁶ No olvidamos como en el prólogo del *roman* Chrétien pone en relación la *conjointure* con la *aventure*, *ivi*, vv. 13-4; cfr. Z. P. Zaddy (1964), p. 184.

Conclusión

La comunicación se ha propuesto analizar el viaje de Erec y Enide, un viaje tanto físico cuanto metafórico, un recorrido desde el compromiso hasta la coronación, hecho de retos enfrentados, de crisis solucionadas y de momentos de perfecta alegría, de partidas y de regresos, de momentos solitarios y de momentos en compañía.

La evolución de la pareja es evidente: la capacidad de salir de una situación de crisis para encontrar la perfecta resolución. El viaje cambia la situación y el estado de los protagonistas; al mismo tiempo enmarca y hace madura sus relación, moviéndose en el espacio íntimo y social. El *sens* del *roman* se encuentra en este camino, un camino que lleva Erec a conseguir un equilibrio entre amor y caballería, entre vida privada y obligaciones públicas. En el principio del *roman* la relación entre Erec y Enide es pintada como una relación especial y paritaria: son amigos, amantes, esposos. La acusación de *recreantise*, sin embargo, pone a prueba sus relación; Erec se convierte en el marido que somete a su esposa, que la maltrata, que le impone de no hablar, le da órdenes, acepta que ella se quede toda la noche en vela mientras él duerme. Sin embargo parte con ella, en vez de dejarla sola, porque no puede hacer de otra forma: la *aventure* tiene que ser enfrentada juntamente, ya que es el amor lo que ha sido ofendido y lo que hay que hacer perfecto.

Fuentes

- Agrati, G., Magini M. L. (eds.), «La Dama della Fontana», en *I racconti gallesi del Mabinogion*, Arnoldo Mondadori Editori, Milano, 1982, pp. 183-209.
- Agrati, G., Magini M. L. (eds.), «Gereint e Enid», en *I racconti gallesi del Mabinogion*, Arnoldo Mondadori Editori, Milano, 1982, pp. 261-307.
- Carné, D. de (ed.), *Le Chevalier aux deux épées, roman arthurien anonyme du XIII^e siècle*, Classiques Garnier, Paris, 2012.
- Gambino, F. (ed.), Chrétien de Troyes, *Il cavaliere del leone*, Ed. Dell'Orso, Alessandria, 2011.
- Noacco, C. (ed.), Chrétien de Troyes, *Erec e Enide*, Carocci Editori, Roma, 2003.
-

Roach, W. (ed.), Chrétien de Troyes, *Le Roman de Perceval ou le Conte du Graal*, Droz, Paris, 1959.

Roques, M. (ed.), *Erec et Enide*, Honoré Champion Éd., Paris, 1955.

Woledge, B. (ed.), *L'Atre périlleux*, Honoré Champion Éd., Paris, 1936.

Bibliografia

Adler, A., «Sovereignty as the Principle of Unity in Chrétien's *Erec*», en *PMLA*, t. LX, 1945, pp. 917-36.

Auerbach, E., «La partenza del cavaliere cortese», en *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Torino, 2000, pp. 136-56.

Bachtin, M., *Eстетика e romanzo*, trad. de C. Strada Janovic, Giulio Einaudi Ed., Torino, 1997.

Bezzola, R. R., *Le sens de l'aventure et de l'amour*, La Jeune Parque, Paris, 1947.

Blanchot, M., *L'infinito intrattenimento*, Giulio Einaudi Ed., Torino, 1977.

Chênerie, M.-L., *Le chevalier errant dans les romans arthuriens en vers des XII^e et XIII^e siècles*, Droz, Genève, 1986.

Cohen, G., *Histoire de la chevalerie en France au Moyen Age*, Richard-Masse, Paris, 1949.

Kelly, D., «La forme et le sens de la quete dans l'*Erec et Enide* de Chrétien de Troyes», en *Romania*, t. 92, 1971, pp. 326-58.

Köhler, E., *L'avventura cavalleresca. Idea e realtà nei poemi della Tavola Rotonda*, trad. de G. Baptist, Arnoldo Mondadori Editori, Bologna, 1985.

Köhler, E., *Per una teoria materialistica della letteratura. Saggi francesi*, Liguri, Napoli, 1980.

Köhler, E., «Le rôle de la «coutume» dans les romans de Chrétien de Troyes», en *Romania*, t. LXXXI, 1960, pp. 386-97.

Lacy, N. J., Tasker Grimbert, J. (eds.), *A companion to Chrétien de Troyes*, Brewer, Cambridge, 2005.

Locatelli, R., «L'avventura nei romanzi di Chrétien de Troyes e dei suoi imitatori», en *Acme*, IV, fascicolo 1, 1951, pp. 3-22.

Lot-Borodine, M., *La femme dans l'oeuvre de Chrétien de Troyes*, Thèse pour le doctorat d'Université. A. Picard et fils, Paris, 1909.

Lukács, G., *Teoria del romanzo*, G. Raciti, Milano, 1999.

Ménard, P., «Le chevalier errant dans la littérature arthurienne. Recherches sur les raisons du départ et de l'errance», *Voyage, quête, pèlerinage*

- dans la littérature et la civilisation médiévales*, Aix-en-Provence, 1976, pp. 289-31 [Consulta: 13/11/2015]. <http://books.openedition.org/pup/4338?lang=it>
- Mussons, A. M., «El caballero errante y la representación del espacio. *Erec et Enide*», en *Los caminos del personaje en la narrativa medieval*, Firenze, 2006, pp. 231-48.
- Panvini, B., *L'Erec et Enide di Chrétien de Troyes: «conte d'aventure» e «conjointure»*, . U. E. C. M., Catania, 1986.
- Propp, V., *Morphologie du conte*, Seuil, Paris, 1970
- Ribard, Jacques, J., «De Chrétien de Troyes à Guillaume de Lorris: ces quêtes qu'on dit inachevées», en *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales*, Aix-en-Provence, 1976, pp. 313-321 [Consulta: 13/11/2015]. <http://books.openedition.org/pup/4339>
- Riquer, M. de, *Cavalleria fra realtà e letteratura nel quattrocento*, Adriatica, Bari, 1970.
- Robertson, D. W. Jr., «The Concept of Courtly Love as an Impediment to the Understanding of Medieval Texts», en F. X. NEWMAN (ed.), *The Meaning of Courtly Love*, Albany, 1968, pp. 1-18.
- Saly, A., «L'itinéraire intérieur dans le *Perceval* de Chrétien de Troyes et la structure de la quête de Gauvain», *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales*, Aix-en-Provence, 1976, pp. 353-61 [Consulta: 13/11/2015]. <http://books.openedition.org/pup/4342>
- Schlegel, F., *Frammenti critici e scritti di estetica*, trad. de V. Santoli, Sansoni, Firenze, 1967.
- Viscardi, A., *Storia delle letterature d'Oc e d'Oil*, Nuova Accademia, Milano, 1952.
- Zaddy, Z. P., «Pourquoi Erec se décide-t-il à partir en voyage avec Enide?», en *Cahiers de Civilisation Médiévale*, n. 7, 1964, pp. 179-85.
- Zumthor, P., «Le Roman courtois: essai de définition», in *Etudes littéraires*, vol. 4, n. 1, 1971.

Galicia como receptora y emisora de viajeros judíos y judaizantes (s. xv-xvii)¹

María Gloria de Antonio Rubio

*Instituto de Estudios Gallegos «Padre Sarmiento»
CSIC – Xunta de Galicia*

Galicia, territorio situado al N.O. de la Península Ibérica, contó con presencia hebrea, al menos, desde el año 1044 —cuando se documenta la presencia de unos mercaderes de paños en Celanova (Ourense— hasta el 31 de marzo de 1492, cuando los Reyes Católicos firmaron el decreto de expulsión de todos los judíos de sus reinos sin ningún tipo de excepción. Durante este período y casi siempre por motivos profesionales, judíos gallegos o no, utilizaron Galicia como origen y/o destino de sus desplazamientos. El mencionado decreto concedía a los judíos cuatro meses, hasta el 31 de julio, para tomar una decisión: mantenerse fieles a su fe e iniciar un viaje casi siempre de no retorno hacia puntos en su mayoría hoy desconocidos o bautizarse e integrarse, de esta manera, en la sociedad cristiana con todos los derechos. Sin embargo, y a pesar de la conversión, no lograron la aceptación de los cristianos quienes los acusaban de judaizar, es decir, de fingir ser cristianos en público, cumpliendo con los requisitos que exigía la Iglesia Católica, pero, dentro de su casa, de reunirse con familiares y amigos para cumplir con las más importantes prescripciones de la Ley de Moisés. En palabras de Joseph Pérez²: no comer determinados alimentos, guisar conforme a las normas judías, abstenerse de toda actividad los sábados, ayunar en los días señalados por la ley, celebrar algunas de sus fiestas, incluso, siempre que era posible sin peligro, practicar la circuncisión y acudir a casas amigas, transformadas en sinagogas

¹ Esta ponencia ha sido desarrollada en el Instituto de Estudios Gallegos «Padre Sarmiento», (CSIC-Xunta de Galicia) dentro del proyecto *Linaje, parentela y poder: la pirámide nobiliaria gallega (siglos XIII al XV) (II)*, dirigido por el Dr. Eduardo Pardo de Guevara. Financiado por Ministerio de Economía y Competitividad, Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia, Subprograma Estatal de Generación de Conocimiento. Ref. HAR2013-42985-P.

² J. Pérez (2002), pp. 48-49.

clandestinas, para escuchar sermones y discutir sobre materias de fe. Por este motivo, los nuevos cristianos se convirtieron en uno de los objetivos del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, cuyos expedientes informan de viajes de conversos gallegos con destino Francia, Italia o Grecia, entre otros. En consecuencia, el objetivo de esta ponencia será, además de dar una visión general sobre la presencia judía en Galicia, analizar los tipos de viajes realizados por judíos o judaizantes hacia o desde Galicia clasificados en tres períodos cronológicos: el siglo xv hasta el Decreto de Expulsión; los meses comprendidos entre marzo y julio de 1492; y, finalmente, los siglos xvi y xvii.

1. Visión general sobre la presencia judía en Galicia

A pesar de los casi quinientos años en los que los judíos vivieron dispersos por todo el territorio gallego, son muy pocos los documentos que han llegado hasta nuestros días sobre su forma de vida y organización. Por lo que, antes de iniciar el análisis de los viajes y viajeros medievales judíos que tuvieron Galicia como punto de origen o de llegada, es necesario ofrecer una visión general de su presencia en este territorio para una mejor comprensión de estos movimientos.

En términos generales, los judíos gallegos se documentan como individuos aislados viviendo dentro de una sociedad mayoritariamente cristiana. Es decir, no formaron grandes comunidades y las que existieron, en su mayoría, no pueden ser consideradas como aljamas. Se entiende por aljama, la institución, semejante a un municipio, que acogió a los judíos de un lugar determinado y que debía contar con un consejo, un tribunal y una sinagoga³.

El consejo estuvo formado por un número variable, aunque lo normal es que fueran siete, de ancianos que se reunían para tomar decisiones y nombrar a todos los cargos de la aljama. Entre sus atribuciones se encontraban: tratar asuntos internos de la comunidad, repartir y cobrar impuestos, y ejercer la representación de la comunidad ante el gobierno municipal y real. La documentación gallega no cita explícitamente la existencia del consejo en ninguna de las comunidades judías pero se puede intuir su presencia en Allariz, A Coruña y Ourense. En Allariz, el 15 de junio de 1487, en un foro realizado entre el clérigo rector de la iglesia de San Esteban y «Rabi Mosen Cohen, Salomon Albuchen y Samuel Cohen⁴», quienes actuaron en nombre

³ JM. Monsalvo Antón (1985), pp. 41-42.

⁴ Fundación Vicente Risco, sin catalogar.

de todos los otros judíos de la comunidad, para ampliar el cementerio judío con terrenos pertenecientes a la citada iglesia. En A Coruña, el 30 de Octubre de 1459, cuando seis o siete vecinos judíos dirigieron tres cartas -una al conde de Trastámara, otra al concejo de Santiago y otra a Bernal Yáñez- pidiendo información sobre el asalto y secuestro de un judío de la ciudad⁵. En Ourense, cuando uno o varios miembros de la comunidad se erigieron en representantes de la misma ante las autoridades locales, bien para tratar asuntos económicos⁶, bien para reclamar por un agravio cometido contra la sinagoga⁷, o bien para solicitar protección a los Reyes Católicos⁸.

El tribunal, formado por jueces nombrados entre los vecinos por elección o designación, por el propio rey o por el poder señorial de la zona, tenía competencia exclusiva sobre los miembros de su comunidad y, aunque inicialmente gozó de cierta autonomía, la fue perdiendo a lo largo de los siglos xiv y xv⁹. Al tratarse de asuntos internos de la comunidad no ha quedado reflejada su existencia excepto en Ourense, en el año 1457, debido a que, de algún modo no especificado, intervino la justicia cristiana. Los hechos ocurrieron de la siguiente manera: dos mujeres judías estaban en la cárcel de la ciudad por haberse peleado —posiblemente fue considerado un acto de alteración del orden público y por ese motivo estaban en la cárcel municipal— pero, como se iba a celebrar una boda, la novia, otras damas y algunos vecinos pidieron que hicieran las paces y fueran puestas en libertad. Las autoridades cristianas accedieron a la petición previo pago de una multa de 600 maravedíes. Al día siguiente, reunidos en la sinagoga jueces, testigos, las dos mujeres y sus respectivos maridos, se dictó sentencia de excomunión, aunque el mal estado del documento no permite saber contra quién.

La sinagoga era el centro del culto judío, pero también albergaba academias para la formación bíblica y talmúdica; amparaba las instituciones caritativas y benéficas, en especial el hospital para judíos pobres; y, en último término, era el lugar de reunión por excelencia de la comunidad hebrea¹⁰. Era el edificio principal de los edificios públicos de la judería y no faltaba en ninguna aljama o comunidad judía de cierta importancia. Se documenta desde el año 1345¹¹ en Ourense, en la Rúa Nova, calle que iba desde

⁵ D. Barral Rivadulla (1996), pp. 423-435.

⁶ X. Ferro Couselo (1996), tomo II, p. 226, doc. 207; p. 227, doc. 210.

⁷ A. López Carreira (1994), p. 214, doc. 31.

⁸ L. Suárez Fernández (1964), pp. 320-321, doc. 125; pp. 321-322, doc. 126.

⁹ E. Cantera Montenegro (1992), pp. 337-353.

¹⁰ E. Cantera Montenegro (1998), p. 152.

¹¹ M. Castro y M. Martínez Sueiro (1914-23), p. 371.

el cerco que servía de muralla hasta la actual Plaza Mayor. Se ubicaba en una casa con pozo y horno¹², propiedad del cabildo de Ourense y por la que los judíos pagaban en 1453¹³ algo más de tres maravedíes. En Ribadavia se situó en la calle que baja, conservando en la actualidad el mismo trazado, desde la Plaza Mayor a la iglesia de la Magdalena, en el lado izquierdo de la calle, junto a la casa que hacía esquina con la calle de San Martín¹⁴. En Tui estuvo situada junto a la muralla y fue convertida en caballeriza tras la salida de los judíos en 1492¹⁵. Posiblemente también existió sinagoga en A Coruña donde se menciona la «Rúa da Sinoga» como linde en un contrato de foro de unas casas situadas en la calle de la Zapatería, ambas ubicadas en la zona considerada como judería. Se da la particularidad de que, en el imaginario colectivo, se conoce como sinagoga una casa, dibujada por Francisco María de la Iglesia en 1894, y que en la actualidad se mantiene en pie con la misma estructura. Si finalmente otras fuentes confirmasen que esta casa fue la sinagoga de A Coruña, sería la única conservada en Galicia.

El hecho de que solamente en Ourense se documenten los tres elementos, concejo, tribunal y sinagoga, hace necesario hablar exclusivamente de indicios de la existencia de aljamas en otras poblaciones. Aunque, también es cierto, que como se ha conservado tan poca documentación relativa a la presencia judía en Galicia no es descartable que la ausencia de datos se deba más a la falta de documentación que a la inexistencia de alguno de estos elementos.

El término aljama se contrapone con el de judería y, en ningún caso, pueden considerarse sinónimos. El último hace alusión al barrio o zona urbana ocupada exclusivamente por judíos. En Galicia se tiene constancia documental de una judería en Allariz y de zonas habitadas mayoritaria, pero no exclusivamente, en otras poblaciones como en Ourense.

En 1289¹⁶, en Allariz y para tratar de solucionar los problemas de índole religiosa que afectaban tanto a judíos como a cristianos, las autoridades cristianas convocaron al judío mayor o representante de la comunidad para comunicarle, entre otras cuestiones, que ni él «nin su jente merquen, troquen nin moren en vivenda fora da Xuderia e non nas outras ruas da vila, do moran os cristians» y que «nengun cristian morará na xuderia, ni

¹² A. López Carreira (1998), p. 83.

¹³ A. López Carreira (1998), p. 83, nota 185.

¹⁴ MG. de Antonio Rubio (2006), pp. 125-130.

¹⁵ E. Iglesias Almeida (1987), pp. 73-80.

¹⁶ J. Amador de los Ríos (1994), tomo II, pp. 553-554.

fará hí nengun desaguisado». Expresiones que no dejan ninguna duda sobre la existencia de una zona reservada exclusivamente a los judíos que todos debían conocer puesto que en el documento no se especifica el lugar donde se encontraba.

Un caso totalmente diferente es la ciudad de Ourense. Allí los judíos vivieron distribuidos por diferentes calles de la ciudad compartiendo el mismo espacio urbano que los cristianos hasta, al menos, el año 1484, momento en que, para cumplir los acuerdos de las Cortes de Toledo¹⁷, se intentó por primera vez apartar los judíos de la ciudad a una zona separada. Esta tentativa ocurrió dos años después de finalizar el plazo máximo de dos años establecido por los reyes para llevar a cabo el apartamiento y se limitó a convocar a «Jaco Vello e a Samuel Albeytar et Isaque Rodriga e a Ysaque Cabaleiro, e Jaco Cabaleiro»¹⁸ en la sinagoga para comunicarles que en tres días les indicarían el lugar al que debían trasladarse. No obstante, el traslado no debió llevarse a cabo puesto que en 1487¹⁹, tras la llegada de nuevos jueces a la ciudad con la intención de hacer cumplir la ley, determinaron que la judería se ubicaría en la Rúa Nova, calle donde ya moraban un mayor número de judíos. Ordenaron que se empezaran a ocupar las casas más próximas al foso que servía de defensa a la ciudad y se fuera avanzando hacia la Plaza Mayor. Esta nueva orden tampoco fue cumplida en su totalidad, puesto que en 1488²⁰ aún existían reclamaciones pendientes de resolver interpuestas por Mosé Pérez y su hermano Yudá Pérez. Por lo tanto, la judería de Ourense, entendida como una zona exclusivamente judía, si realmente llegó a existir como tal, tuvo una vida muy efímera, apenas tres o cuatro años, que son los que median entre 1488 y 1492.

La reiteradamente mencionada falta de documentación está en relación directa con el reducido número de pobladores de las comunidades judías gallegas. Para lograr una aproximación a su número, y ante la ausencia de datos demográficos, es necesario recurrir a su contribución al tributo denominado «servicio y medio servicio» que pagaban en exclusiva judíos con una cantidad fija de 450.000. Se recaudaba por el sistema de capitación, es decir, se tenía en cuenta el número de habitantes de una comunidad para

¹⁷ En 1480, en las Cortes de Toledo, los reyes habían ordenado que todos los judíos abandonasen los barrios de población mixta y se asentasen en barrios nuevos separados de los cristianos, y sobre todo, de los conversos, dando un plazo de dos años para que se hiciera efectivo el apartamiento. H. Beinart (1992), p. 198.

¹⁸ X. Ferro Couselo (1996), tomo II, pp. 233, doc. 218.

¹⁹ X. Ferro Couselo (1996), tomo II, pp. 235-237, doc. 222.

²⁰ X. Ferro Couselo (1996), tomo II, pp. 235-237, doc. 222.

asignar la cantidad a pagar. Por lo tanto, en base a las cantidades tributadas en concepto de «servicio y medio servicio», las familias judías gallegas sujetas a tributación fluctuaron entre un máximo de 195 en 1464 y un mínimo de 33 en los años 1490, 1491²¹.

Comunidad judía de Galicia			
Año	Cantidad a pagar	Número de familias	Número de individuos
1464	8.770	195	1.170
1472	4.250	94	564
1474	4.250	94	564
1479	5.100	113	678
1482	3.100	69	414
1484	2.100	47	282
1485	2.100	47	282
1490	1.500	33	198
1491	1.500	33	198

Aunque a estas cantidades se añadiesen aquellos judíos que vivieron en zonas no afectadas por la recaudación y aquellos que estaban exentos de pagar, como por ejemplo las viudas, se puede concluir que los judíos gallegos fueron una población minoritaria, casi marginal, dentro de la mayoritaria cristiana. Esta población generó, principalmente, documentos económicos o relacionados con sus profesiones en los que apenas se recogen detalles de su vida cotidiana pero que, en ocasiones, permiten conocer los desplazamientos o viajes de sus protagonistas hacia o desde Galicia.

²¹ Para calcular el número de familias de una comunidad hay que tener en cuenta que al efectuarse los repartimientos de 1472 y 1474, se partió de un canon personal de 45 maravedíes por cada vecino o cabeza de familia mayor de veinte años, eximiendo del tributo a las mujeres. Por lo tanto, al dividir la cantidad total a pagar por 45 se obtendrá el número de familias sujetas a tributación. MG. de Antonio Rubio (2006), pp. 27-34; MA. Ladero Quesada (1971), pp. 249-264; J. Rodríguez Fernández (1969), p. 26; L. Suárez Fernández (1964), pp. 66-69; G. Viñuales Ferreiro (2002), pp. 185-206.

2. El siglo xv hasta el Decreto de Expulsión

Los viajes judíos que a lo largo del siglo xv tuvieron como destino Galicia estuvieron motivados fundamentalmente por motivos profesionales, concretamente por el arrendamiento y recaudación de tributos y especialmente el de la alcabala²². El arrendamiento y recaudación fue una de las profesiones que, por su propia naturaleza, generó un gran volumen de documentación lo que, a su vez, posibilita la conservación de un mayor número de documentos. Las rentas se traspasaban a las personas o grupos que pagaban al monarca un precio por ellas, fijado en subasta, y que corrían con todos los avatares y ventajas del cobro. Su beneficio consistía en la diferencia entre lo que efectivamente cobraban y lo que se habían comprometido a pagar al rey por la renta. Una vez rematada la renta, el arrendador tenía de plazo normalmente entre diez y veinte días para contentar de fianzas, es decir, presentar fiadores que garantizasen a la Hacienda contra el incumplimiento de sus obligaciones, volviendo a ser subastada la renta si no eran presentadas²³. En este tema, la documentación gallega presenta ciertas particularidades. La primera, que los arrendadores/recaudadores encargados de las rentas de Galicia casi nunca fueron naturales de este territorio (convirtiendo de este modo a Galicia como receptora de viajeros) y, la segunda, que los que arrendaron/recaudaron las rentas gallegas no actuaron personalmente sino que dieron cartas de poder a otros, también de fuera de Galicia, para que actuaran en su nombre. Sirvan como ejemplo los casos de Abrahán Cominero y de Salomón Baquix.

Abrahán Cominero o Comineto, natural de Villalón de Campos (Valladolid), fue recaudador de las alcabalas del obispado de Ourense entre 1446 y 1450²⁴, período durante el cual fue admitido como vecino de la ciudad. Cabe dentro de lo razonable identificar este Abrahán con su homónimo mencionado en 1434 como recaudador en Benavente, hermano de Yudá Comineto, un destacado judío en la privanza del conde de Benavente, en cuyo nombre actúa recibiendo en vecindad a una cristiana, lo que resulta, cuando menos, inusual en un judío²⁵.

²² Este tributo gravó, durante el siglo xv, en un 10% el valor de las compraventas y trueques que se efectuaban en la corona de Castilla. Inicialmente era pagada entre el vendedor y el comprador pero, a partir del reinado de Enrique III, se hizo el vendedor cargo por completo de su pago. A. Rubio Martínez (2007), pp. 73-75.

²³ MA. Ladero Quesada (1973), pp. 22-26.

²⁴ MG. de Antonio Rubio (2006), pp. 486-492 y 506-587, docs. 187, 204.

²⁵ J. Castaño y S. Rey Granell (2009), pp. 361-382.

Salomón Baquix, natural de Hita (Guadalajara) y uno de los arrendadores que en más ocasiones obtuvo la recaudación de la alcabala de determinadas zonas de Galicia, entre otras, arrendador y recaudador del arzobispado de Santiago y de los obispados de Tui y Ourense durante el período comprendido entre 1435 y 1437. Otorgó poder, además de a algunos cristianos, a su sobrino Yento aben Fatax y a Judá Pérez, natural de Astorga (León) y documentado en Ourense desde el año 1423 hasta 1456. A su vez, este último, exclusivamente para el año 1437 y limitado geográficamente al obispado de Ourense, autorizó a Salomón Mollío, vecino de Ponferrada (León)²⁶ a recaudar en su nombre.

La Galicia del siglo xv no fue solo receptora de viajeros sino que también, en la mayoría de los casos por motivos profesionales, fue emisora de viajeros. Estas noticias se encuentran tanto en la documentación gallega como en la de los lugares de destino, fundamentalmente en la portuguesa. La primera confirma viajes cortos, de ida y vuelta, por motivos profesionales con destino Medina del Campo (Valladolid), Chaves (Portugal) y el Mediterráneo pero sin especificar el destino concreto. La segunda, aunque también con algunas referencias a actividades profesionales, presenta la realización desde Galicia de viajes más largos o incluso definitivos.

La feria de Medina del Campo (Valladolid), punto esencial en la red de relaciones mercantiles y crediticias castellanas, fue uno de los destinos elegidos para comerciar por los judíos coruñeses. Se tiene constancia del mismo por el asalto sufrido por un judío, del que no se cita su nombre, y su mozo cerca de Santiago de Compostela, el 30 de octubre de 1459²⁷ cuando regresaban de Medina. Fueron abordados por los hombres de Bernal Yáñez, para robarle «lo que traya» y algún tipo de documento importante puesto que se menciona textualmente que «çiertas cartas del senor Rey» Sabedores de esta situación, seis o siete judíos de la ciudad -posiblemente miembros del consejo de la ciudad, tal y como anteriormente se ha mencionado- dirigieron las consiguientes cartas de reclamación a las autoridades competentes.

Otro de los destinos del comercio judío gallego fue Portugal derivado, quizá, del hecho de que nunca existió una frontera real que obstaculizara el paso de personas y mercancías. Es el caso de los viajes a Chaves de un judío ourensano llamado David quien, en una fecha desconocida, había recibido dinero en Portugal de Carrasco, judío, al que había dejado como garantía de

²⁶ MG. de Antonio Rubio (2006), pp. 451-454, doc. 152.

²⁷ D. Barral Rivadulla (1996), pp. 431-433, doc. 1.

pago una prenda. Cuando se acercaba el momento de la devolución del dinero, no lo tenía y los judíos de la ciudad se lo prestaron pero, cuando se dirigía con el dinero a Portugal, para saldar la deuda, le robaron el dinero que llevaba. A su vez, el propio David también cometió un robo en Chaves, aunque se desconoce si a sus propios atacantes o a otras personas. Finalmente, el 14 de julio de 1441²⁸, fecha del documento, el Concejo de Ourense se comprometió a pagar a Carrasco, es decir al prestamista, la cantidad adeudada por David para que este pudiera recuperar la prenda. La condición impuesta por el concejo fue que tanto David como su mujer pusieran como garantía sus bienes y personas. Se recogen en este documento dos tipos de actividades mercantiles: la crediticia y la comercial. Actividad crediticia derivada del hecho de que entre David y Carrasco existió lo que se denomina un contrato de préstamo con prenda. Es decir, para garantizar la devolución de la cantidad prestada, se entrega un bien que pasará a ser propiedad del prestamista si el deudor no paga. Actividad comercial derivada del alto valor del préstamo, al menos 2.594 maravedíes, que más bien parece ser consecuencia de una transacción comercial que de un préstamo, que en terminología actual, se denominaría préstamo personal. Este tránsito de mercancías entre judíos de Portugal y Ourense se ratifica en referencias posteriores, concretamente en el caso de comerciantes de paños que cruzaban la frontera por Celanova y de los que se tiene conocimiento gracias a las declaraciones recogidas en el pleito mantenido por los condes de Lemos y Monterrey sobre la casa de Ulloa entre 1532 y 1533. En él, uno de los testigos afirmó que «El dicho Bartolome de Paradela y otro hōbre auian hurtado a vnos Iudios que yuan, o venian para Portugal con cargas de paño que passauan los montes y terminos de Celanoua, y que alli los auian robado los dichos Paradela y otro hōbre»²⁹.

Las relaciones comerciales con el Mediterráneo se confirman en una pequeña nota fechada en 1384 que especifica que Don David de la Coruña era el propietario de una embarcación, «nova e grande e bem fornecida»³⁰, con la que exportaba pescado al Mediterráneo. No detalla el lugar en concreto pero permite afirmar el tráfico comercial y, en consecuencia, los viajes y viajeros judíos desde A Coruña hacia la costa mediterránea.

Por su parte, la documentación portuguesa aporta también referencias sobre los viajes de judíos gallegos que, a diferencia de los recogidos en

²⁸ X. Ferro Couselo (1996), tomo II, pp. 229-230, doc. 213.

²⁹ MG. de Antonio Rubio (2007), pp. 289-314.

³⁰ E. Ferreira Priegue (1988), p. 333.

la documentación gallega, parecen tener un carácter más definitivo. Es el caso de «Mestre Rabi Salomão do Rego, natural da Galiza, que hizo carta de examen para ser reconocido como físico en 1490, mayo, 22, estando su residencia en Braga»³¹. La práctica de la medicina ha sido una de las actividades socio-profesionales ejercidas por la población hebrea y, son muy raras las comunidades judías en las que no figuren algunos de sus miembros desempeñando el oficio de médico o cirujano. Durante la Edad Media convivieron médicos formados en escuelas médicas y universidades y los que aprendían su oficio al lado de un médico experimentado. Esta situación queda claramente reflejada en una carta fechada el 28 de junio de 1430 y signada por el rey D. João I, en la que se quejaba de que muchos cristianos, judíos y moros no tenían la formación necesaria y causaban muchos daños. Para evitarlo, determinó que nadie, hombre o mujer, cristiano, judío o moro, ejerciese la medicina antes de ser examinado. Es en este contexto donde se documenta el intento de Salomón, judío, de origen gallego y residente en Braga, de pasar el examen requerido para ejercer la medicina y que, al mismo tiempo informa del desplazamiento de este fuera de Galicia.

Otra herramienta que permite conocer desplazamientos de judíos gallegos hacia Portugal es el uso del apellido o de la alcuña «Galego». María José Tavares Pimenta Ferro sostiene que la historia de los judíos portugueses debe ser entendida a la luz de las oleadas sucesivas de correligionarios suyos que, procedentes de otros reinos peninsulares, se instalaron en Portugal. Navarro, León, Castellano o de Valladolid eran algunos de los apodos de origen toponímico que se registran desde finales del siglo XIII³². Es habitual encontrar apellidos asociados a la toponimia de origen pero en forma adjetivada, como «Navarro, Aragonês, Castelhana, Catalão, Galego, Toledano, Soriano, Segoviano, Zamorano ou Samorano, Sevilhano, Barcelonim, Valencim, Malagui, Carmonin, Ledesmim»³³. Es en este contexto en el que es posible identificar como gallegos o, al menos, procedentes de Galicia a todos aquellos judíos que, en la documentación portuguesa, llevan el apellido «Galego», aunque se desconozca el momento exacto en que salieron de Galicia. En Braga³⁴ se recoge la presencia el 5 de abril de 1470 de «Muse Galego» de profesión joyero, quien recibió un foro del cabildo de Braga en 1470; el 19

³¹ I. Gonçalves (1988), pp. 9-52.

³² M.J. Pimenta Ferro Tavares (1992), p. 127.

³³ M.J. Ferro Tavares (2014), pp. 89-144.

³⁴ J. Marques (1983), pp. 129-154 y J. Marques (1994), pp. 351-363.

de agosto de 1472 la de «Abraão Galego» casado con «Gracia» y la figura de «Menafen Galego» a quien «Junça Abdias» y su mujer, moradores también en la judería de Braga, vendieron o subaforaron, por cuarenta y tres reales, unas casas que ya le habían aforado anteriormente. Casado con «Doña Alegría», en el año 1496 y ya viviendo en Vila do Conde, intentaron vender un foro que tenían en Braga, quizá previendo la publicación del decreto de expulsión, que tendría lugar solo unos meses después. En la judería de Oporto³⁵ vivieron «Abraão Galego», en los años 1441 y 1482; «Isaac Galego» en 1441; «Jacob Galego» entre 1480 y 1486; «Isaac Galego o velho» e «Isaac Galego o moço» entre 1485 y 1486 y, finalmente, «Abraão Galego» en el año 1496. Esta misma técnica, el uso del apellido «Galego» para identificar el origen de un personaje, puede aplicarse en Castilla, concretamente, en el caso de «Mosé de Gallisia y Yuce de Galliça»³⁶, corredores —arrendadores— del cabildo de Palencia en Valdeolmillos (Palencia), en el año 1458. Unos años después, en 1464, en Tariego (Palencia) aparece de nuevo «Yuce de Galicia»³⁷ ejerciendo la misma profesión para el mismo cabildo, por lo que bien podría tratarse del mismo personaje. El hecho de que tanto «Mosé» como «Yuce» lleven el apellido o alcuña «de Gallisia» hace segura su identificación como gallegos en tierras palentinas.

3. Período entre marzo y julio de 1492

Es un hecho incuestionable que la firma y publicación del decreto de expulsión fue el desencadenante de multitud de viajes en muchos casos con destinos desconocidos. Las rutas de salida dependieron de la ubicación geográfica de cada comunidad, constituyendo Galicia, tanto por tierra como por mar, una de ellas. La salida terrestre, tal y como se recoge en un documento del 6 de septiembre de 1492 otorgado en Zaragoza, se iniciaba en el obispado de Zamora y continuaba, siguiendo la frontera portuguesa, hasta la desembocadura del río Miño en Tui: «Otra desde donde sale el obispado de Çamora e entra el Reyno de Gallisia por todo lo que va la raya de Portugal fasta la cibdad de Tuy.- Otra...»³⁸. La salida marítima fue el puerto de A Coruña donde embarcaron, al menos en una ocasión, con destino a África miembros

³⁵ MJ. Tavares Pimenta Ferro (1982-1984), tomo II, pp. 299, 311, 314, 318.

³⁶ P. León Tello (1967), pp. 1-169.

³⁷ P. León Tello (1967), p. 135.

³⁸ MG. de Antonio Rubio (2006), p. 588, doc. 299.

de las comunidades judías de A Coruña, Villafranca, Ferrol, Pontedeume y «Lisbona»³⁹.

Se sabe también de la salida, pero no el destino, de judíos de Tui: Salomón donó su casa de la Rúa de la Canicouva al arcediano de Montes, Vasco de Marsán, porque él abandonaba Galicia⁴⁰; unos días después Daniel renunció a la casa que tenía en la plaza de la ciudad⁴¹ y, finalmente, el 26 de mayo de 1492⁴², una vecina, también de Tui, recibió en foro una casa a la que había renunciado David. Aunque en estos documentos no se menciona expresamente que eran judíos, sus nombres no dejan lugar a dudas sobre su religión y, el hecho de que abandonasen Tui en los primeros meses de 1492, permiten afirmar que optaron por abandonar Galicia y no convertirse al cristianismo.

4. Siglos XVI y XVII

Después de julio de 1492 y durante los siglos posteriores (XVI y XVII) son los expedientes del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición los que dan noticia de los desplazamientos de algunos gallegos acusados de judaizar.

En Galicia, el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, también conocido como el Tribunal de Santiago, fue de implantación muy tardía —la primera referencia data del año 1520, cuarenta y dos años después de la aprobación de esta institución⁴³— y hasta 1574, fecha de su instalación definitiva en tierras gallegas, fluctuó entre la dependencia del Tribunal de Valladolid y su propia independencia. Las causas de esta oscilación hay que buscarlas en las dificultades económicas que impidieron articular un aparato burocrático sólido.

El hecho de que durante largos períodos de tiempo Galicia dependiese de Valladolid no significa que los inquisidores abandonasen la vigilancia de este territorio puesto que fueron frecuentes las visitas de inspección⁴⁴. De la realizada en 1572, por los inquisidores Quijano y Diego González, salieron dos informes que, de un modo indirecto, exponen los desplazamientos o

³⁹ L. Suárez Fernández (1964), pp. 513-514, doc. 249.

⁴⁰ MC. Sánchez Carrera (1997), p. 200, nota 39.

⁴¹ MC. Sánchez Carrera (1997), p. 200, nota 39.

⁴² S. Vila-Botanes (2001), pp. 320-21.

⁴³ El 1 de noviembre de 1478 el papa Sixto IV firmó la bula *Exigit sinceræ devotionis* que autorizaba a los Reyes Católicos a designar inquisidores que gozasen de la jurisdicción, potestad y autoridad de los obispos, lo que significó la creación del Santo Oficio de la Inquisición. J. Pérez (2002), p. 80.

⁴⁴ J. Contreras (1982), pp. 23-28.

viajes de la población conversa. Así, el propio inquisidor Quijano confirma que Francia y Portugal fueron los destinos de algunos vecinos de Tui que huían del rigor del Tribunal, puesto que él mismo cita que la detención del boticario de Tui provocó la huida a Francia de su madre —«Isabel Luis, portuguesa»—, la de un médico vecino de Tui, de origen portugués, y de otra mujer, vecina de Vigo, hacia Portugal. Por su parte, el informe de Diego González afirmaba que desde Galicia los judíos que huían de la Inquisición portuguesa bien conectaban con las juderías europeas bien se asentaban en la zona gallega bajo apariencia de asimilados por la población originaria⁴⁵. Es el caso, entre otros, de Francisco Pereira, de origen portugués, natural de Pontevedra y vecino de Vigo⁴⁶; o de Mayor Rodríguez, natural de Portugal y casada con el platero Jerónimo Rodríguez⁴⁷. En otras ocasiones, la documentación es más precisa y recoge el lugar de origen concreto, citando, entre otras la ciudad de Oporto o las villas de Buarcos y Villaflor⁴⁸.

Una vez instalado definitivamente en Santiago, el Tribunal se ubicó inicialmente en el antiguo palacio de los condes de Monterrey, situado en la plazuela de San Miguel lindando con la huerta del monasterio benedictino de San Martín Pinario. Sin embargo, la falta de espacio, el mal acondicionamiento del local, unido a los problemas de convivencia que surgieron desde el primer momento entre ambas instituciones, fueron las causas de que en 1726 el Tribunal se trasladara a «la casa que llaman de Calo», también llamada Casa Grande del Hórreo, situada extramuros, en un solar con huerta frente a la Porta da Mamoa⁴⁹. Los expedientes tramitados por el Tribunal y, más concretamente, las declaraciones de los acusados de judaizar, son los que informan, durante estos siglos, de viajes hacia Galicia —caso de José Pimentel, por ejemplo, vecino de Ourense y natural de Segovia⁵⁰— o desde Galicia hacia ciudades europeas. Estos últimos tuvieron dos objetivos fundamentalmente: la formación en sinagogas europeas o el deseo de permanecer fieles a la «Ley de Moisés».

El primero es el caso de Jerónimo Bautista de Mena. Nacido en Ribadavia (Ourense) fue el causante del procesamiento en 1606 de cerca de 40 personas, todas habitantes de Ribadavia, acusadas de judaizar. Encabezó

⁴⁵ J. Contreras (1982), pp. 39-47.

⁴⁶ J. Contreras (1982), p. 598.

⁴⁷ M. Sáez González (2002), p. 69.

⁴⁸ M. Jiménez Monteserín (1980), pp. 727, 728, 730.

⁴⁹ P. Pita Galán (2012), pp. 157-191.

⁵⁰ M. Sáez González (2002), p. 29.

la lista de delatados por su propia familia, sin olvidar a su madre, difunta hacía más de dos años, sus hermanos, cuñados, y otras personalidades de dicha villa. Voluble y agresivo, como lo pintan sus parientes, fue enviado por su comunidad, siendo adolescente a «Venecia, Pisa y Salónica, en cuyas sinagogas aprendió la ley de los judíos y se circuncidó». A su vez, él mismo fue acusado de judío notorio y el Tribunal de Santiago votó que sus huesos fueran quemados en Auto Público de Fe para perpetuar su infamia⁵¹.

El segundo es el caso de Simón Pereira, graduado en artes y estudiante de medicina, también vecino de Ribadavia y acusado en el mismo proceso que Jerónimo Bautista de Mena. Reconoció haber vivido en la ciudad de Pisa (Italia) donde se había dejado circuncidar por un ministro de la Ley de Moisés y donde le pusieron por nombre Isaac. Declaró, asimismo, que estando en las cárceles secretas había concertado con Fernando Méndez, su compañero de cárcel, que «saliendo de la inquisición se habían de ir los dos a Turquía y casarse allá para vivir libremente en la ley de Moisés». Fernando Méndez por su parte, vecino y natural de Rivadavia, de 23 años de edad, declaró que «había concertado con Simón Pereira, su compañero de cárcel, de irse los dos en saliendo de la inquisición a Turquía a casarse allá y vivir con libertad en la ley de Moisés, y que el reo se pensaba circuncidar en Venecia y se había de llamar David»⁵².

5. Conclusiones

En base a lo expuesto anteriormente y a modo de conclusión, se puede afirmar que la escasa documentación conservada sobre los judíos gallegos, fundamentalmente de tipo económico y profesional, permite conocer los viajes realizados por algunos individuos que tuvieron como destino o punto de partida Galicia. Como destinataria recibió a viajeros, fundamentalmente recaudadores de alcabalas, procedentes de Villalón de Campos (Valladolid), Hita (Guadalajara), Astorga y Ponferrada ambas en León. Como emisora de viajeros judíos y también por motivos profesionales, los destinos fueron lugares como Medina del Campo (Valladolid); Tariego y Valdeolmillos en Palencia; Chaves, Oporto y Braga en Portugal; o el Mediterráneo, sin especificar el destino concreto.

⁵¹ J. Contreras (1982), p. 597.

⁵² Archivo Histórico Nacional (AHN), sección Inquisición, legajo 2042, expediente 45.

Cuando en 1492 los Reyes Católicos firmaron el Decreto de Expulsión de todos los judíos de sus reinos, provocaron un gran número de viajes de los que, en el caso de Galicia, solo se documenta África como destino. Con posterioridad a esta fecha y una vez establecido el Tribunal de la Santa Inquisición en Santiago, son los expedientes generados en sus causas los que informan tanto de viajes de judíos conversos hacia Galicia, por motivos matrimoniales, como de viajes de gallegos a Pisa, Venecia o Salónica para recibir formación en sus sinagogas o hacia Turquía para seguir practicando la Ley de Moisés.

Bibliografía

- Amador de los Ríos, J., *Historia Social Política y Religiosa de los judíos de España y Portugal*, Librerías París-Valencia, Valencia, 1994. Facsímil.
- Antonio Rubio, M. G. de, *Los judíos en Galicia (1044-1492)*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, A Coruña, 2006.
- Antonio Rubio, M. G. de, «Judíos en Galicia: visión panorámica y nuevas aportaciones documentales», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Hª Medieval, t. 20, 2007, pp. 289-314.
- Barral Rivadulla, D., «Nuevas aportaciones a la historia de la judería coruñesa, sus manifestaciones artísticas», *Sefarad*, año 56, núm. 2, 1996, pp. 423-435.
- Beinart, H., *Los judíos en España*, Mapfre S.A., Madrid, 1992.
- Cantera Montenegro, E., «La justicia en las aljamas castellanas a fines del S. XV: la frontera oriental del reino de Castilla», *Sefarad*, año 52, núm. 2, 1992, pp. 337-353.
- Cantera Montenegro, E., *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1998.
- Castaño, J. y Rey Granell, S. del, «Judíos y redes personales en Tierra de Campos durante la segunda mitad del siglo xv: un Cuaderno de Minutas de Avecindamientos de Villalón», *Sefarad*, vol. 69, núm. 2, 2009, pp. 361-382.
- Castro, M. y Martínez Sueiro, M., *Colección de documentos del archivo de la Catedral de Orense*, Orense, 1914-23.
- Contreras, J., *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia (poder, sociedad y cultura)*, Akal, Madrid, 1982.

- Ferreira Priegue, E., *Galicia en el comercio marítimo medieval*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, La Coruña, 1988.
- Ferro Couselo, X., *A vida e a fala dos devanceiros*, Galaxia, Vigo, 1996. Facsímil.
- Ferro Tavares, M. J., «Judeus de Castela em Portugal no final da Idade Media: onomástica e mobilidades», *Sefarad*, vol. 74, núm.1, 2014, pp. 89-144.
- Gonçalves, I., «Físicos e cirurgiões quatrocentistas. As cartas de exame» en *Imagens do mundo medieval*, Livros Horizonte, Lisboa, 1988, pp. 9-52.
- Iglesias Almeida, E., «Los judíos de Tui», *Sefarad*, año 47, núm. 1, 1987, pp. 73-80.
- Jímenez Monteserín, M., *Introducción a la Inquisición Española. Documentos básicos para el estudio del Santo Oficio*, Editora Nacional, Madrid, 1980.
- Ladero Quesada, M. A., «Las juderías de Castilla según algunos 'servicios' fiscales del siglo xv», *Sefarad*, año 31, núm. 2, 1971, pp. 249-264.
- Ladero Quesada, M. A., *La Hacienda Real de Castilla en el siglo xv*, Universidad de La Laguna, La Laguna, 1973
- León Tello, P., «Los judíos de Palencia», *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, núm. 25, 1967, pp. 1-169.
- López Carreira, A., «Contribución ó estudo da xudería ourensá baixomedieval» en *Xudeos e conversos na historia*, Ribadavia, 14-17 de outubro de 1991. Editorial de la Historia, Santiago de Compostela, 1994, pp. 201-217.
- López Carreira, A., *A cidade de Ourense no século xv*, Deputación Provincial de Ourense, Ourense, 1998.
- Marques, J., «A contenda do Cabido com os judeus de Braga na segunda metade do século xv», *Separata da Revista Altitude*, núms. 7-8, 1983, pp. 129-154.
- Marques, J., «As judiarias de Braga e de Guimarães no século xv» en *Xudeos e conversos na historia*, Ribadavia, 14-17 de outubro de 1991. Editorial de la Historia, Santiago de Compostela, 1994, pp. 351-363.
- Monsalvo Antón, J. M., *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Siglo XXI editores, Madrid, 1985.
- Pimenta Ferro Tavares, M. J., *Los judíos en Portugal*, Mapfre, Madrid, 1992.
- Pita Galán, P., «Las nuevas casas de la Inquisición en Santiago de Compostela: del palacio de Monterrey a la sede de la porta da Mámoa», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, vol. 59, núm. 125, 2012, pp. 157-191.

- Pérez, J., *Crónica de la Inquisición en España*, Ediciones Martínez Roca S.A, Barcelona, 2002.
- Rodríguez Fernández, J., *La judería de la ciudad de León*, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», Archivo Histórico Diocesano, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León, León, 1969.
- Rubio Martínez, A., *Hacienda y Gobierno de los Reyes Católicos en Galicia*, Universidad Complutense de Madrid, tesis doctoral inédita, Madrid, 2007.
- Sáez González, M., *Los plateros gallegos y el Santo Oficio de la Inquisición*, Edicios do Castro, Sada-A Coruña, 2002.
- Sánchez Carrera, M. C., *El bajo Miño en el siglo xv, el espacio y los hombres*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, A Coruña, 1997.
- Suárez Fernández, L., *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Valladolid, 1964.
- Tavares Pimenta Ferro, M. J., *Os judeos em Portugal no século xv*, Instituto Nacional de Investigação Científica, Lisboa, 1982-1984.
- Vila-Botanes, S., *Tui e Valença nos séculos xi a xv: os acontecimentos históricos, sociais, artísticos e económicos*, Asociación Amigos da Catedral de Tui, Tui, 2001.
- Viñuales Ferreiro, G., «Los repartimientos del `servicio y medio servicio´ de los judíos de Castilla de 1484, 1485, 1490 y 1491», *Sefarad*, vol. 62, 2002, pp. 185-206.

Los ecos del descubrimiento de América y las memorias de un viaje: imágenes y monumentos para la creación de una identidad en Galicia¹

Begoña Fernández Rodríguez
Departamento de Historia del Arte. USC

«Mientras el ser respire y tengan luz los ojos,
vivirán mis poemas y a ti te darán vida».

Soneto, XVIII. W. Shakespeare

A Pepe, In Memóriam

El viaje del descubrimiento de América supone un punto importante en la historia de la Humanidad, viaje que aunque tuvo importancia en su momento, se recupera en los años finales del siglo XIX, con motivo de la celebración del IV Centenario del descubrimiento, que convierten a España en protagonista y organizadora del evento. Es en relación con este suceso cuando en España comienzan a aparecer monumentos relacionados con el descubrimiento y en especial con la figura de Colón, monumentos que llegan a Galicia, en menor medida que a otras regiones y que en este caso concreto no guardan exclusivamente relación con el descubrimiento, sino con el mantenimiento de las tradiciones locales en las localidades en las que se levantan y con el papel que jugaron los emigrantes transoceánicos.

1. A modo de introducción

Los viajes son y han sido, a lo largo de la historia, una de las formas más importantes para generar intercambios entre ámbitos culturales diferenciados y, en este sentido, cobran especial protagonismo aquellos que, por su relevancia o sus consecuencias, han trascendido el plano de lo anecdótico, de lo

¹ Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación «Las catedrales gallegas en la Edad Media: espacio, imagen y cultura» (HA2012-37249), del «Programa de consolidación e Estructuración de Unidades de Investigación competitivas (GRC2013-036) y del Programa de consolidación e estructuración de redes (R2014-024).

efímero y de lo eventual, para convertirse en referencias de los cambios que experimenta la humanidad.

Dentro de esta línea uno de los acontecimientos más destacados en el marco de estos desplazamientos es, sin duda alguna, el viaje que dio lugar al descubrimiento de América, empresa capitaneada por Cristóbal Colón, y promovida por los Reyes Católicos ya que, con su exitoso resultado, se ampliaban los límites del mundo conocido y España se colocaba, como país, en un primer puesto de la hegemonía mundial.

A pesar de la importancia del episodio, que tiene lugar en 1492 bajo el reinado de los Reyes Católicos, su difusión y recuperación como hito, no se produce, salvo en lugares concretos, hasta casi cuatro siglos después de producido el suceso, en concreto hasta 1892, año de celebración del IV Centenario del descubrimiento, momento en que «(...) en plena resaca de la pérdida de las Colónias, (...) se empezó a celebrar en España el descubrimiento de América –que fue así, propiamente, el descubrimiento de que la había perdido»².

Este viaje que tuvo especial trascendencia en la historia de nuestro país, sin embargo no alcanzó los mismos ecos en todo el territorio nacional, ya que aquellos lugares que habían tenido una relación directa con episodios de la vida del Almirante o con la propia gesta, sufrieron un reconocimiento mayor que los que no contaban con un vínculo tan directo con los hechos o con sus protagonistas ya que, desde mediados del siglo XIX, la representación de estos personajes era una constante en la temática de muchas obras artísticas, en las que se evocaba «la unidad de España y su pasado imperial»³.

Esta escasa valoración es lo que sucedió en Galicia que, aunque contó con contactos directos en los acontecimientos de esta travesía, no obtuvo un tratamiento similar al de otras zonas hasta mucho tiempo después e incluso, hasta un siglo más tarde que otros lugares de la península, que ya a finales del siglo XIX, pasaron a engrosar la lista de los que se vieron favorecidos por un renombre que a los diferentes sitios gallegos se le negó.

² X. Rubert de Ventos (1992), p. 25.

³ C. Adams Fernández (1999), p. 71.

2. Baiona: «primer puerto en conocer la noticia del descubrimiento»

A pesar de la escasez de las fuentes que aluden a la llegada de una de las carabelas que había participado en el descubrimiento a Baiona⁴, sí hay indicios suficientes que avalan su arribada en 1493, a este puerto gallego de realengo⁵.

Este hecho, en principio aislado, ha dado lugar a una importante tradición que se ha mantenido en el imaginario social y que no se materializa en una realidad física hasta la primera mitad del siglo xx, momento desde el que no solo se mantiene sino que se va paulatinamente incrementando hasta la actualidad. Esto ha llevado a que este hito, en el que la historia local y universal se fusionan en un único plano, se convierta en el principal signo de identidad de esta población costera gallega.

Desde el punto de vista histórico, el suceso es simple. En el tornaviaje del descubrimiento de las tierras americanas, a la altura de las islas Azores, las dos carabelas que regresaban a la Península, La Pinta y La Niña, se separaron y tomaron rumbos distintos⁶ y, en consecuencia, su arribada se produjo en diferentes puertos y fechas: La Pinta, capitaneada por Martín Alonso Pinzón, recalaría en Baiona y La Niña lo haría, capitaneada por Colón, en Lisboa, para transcurrido un tiempo prudencial de reparaciones y abastecimientos, confluir ambas, con muy pocas horas de diferencia, en el onubense de Palos de la Frontera, del que las naves habían partido.

Al igual que sucede con las fuentes en las que se recoge la llegada a este puerto, en la que ni existe testimonio concreto de la fecha de la arribada⁷, son más las sombras que las luces al respecto del tiempo que la

⁴ «Poca resonancia tuvo este suceso en los anales de Galicia; y si se menciona la arribada a Bayona, es debido á la incompleta y parcial narración de Fernando Colon, á quien siguió el P. Casas y Herrera». J. Santiago y U. Nogueira, (1902), p. 52.

⁵ Entre otros, esta noticia aparece recogida de forma genérica por Bartolomé de las Casas, quien indica: «(...) Martín Alonso Pinzón fue á parar con la otra su carabela á Bayona de Galicia (...)». B de las Casas (1875), p. 469; noticia de la que también, aunque con un carácter más genérico, se hace eco el propio hijo del Almirante, quien apunta: «(...) Al mismo tiempo que el Almirante llegó a Palos, Pinzón arribó a Galicia, y quería ir, el solo, a Barcelona, para dar cuenta del suceso a los Reyes Católicos; pero estos le intimidaron que no fuera sino con el Almirante, con el cual había ido al descubrimiento; ...». H. Colón (1932), p. 292. Igualmente otros testimonios de la arribada de la embarcación, bien de testigos que coincidieron con el capitán Martín Alonso Pinzón en este puerto gallego, aparecen recogidos en las obras de: J. Manzano Manzano (1988), p. 150; R. López López (2012), pp. 278-279.

⁶ Se desconocen los motivos exactos por los que se produce la citada separación, ya que hay autores que atribuyen su causa a un proceso accidental. Entre ellos destacan: J. Varela Marcos (2005), pp. 182-184; M^a. M. León Guerrero (2006), pp. 17-21. Otros, por el contrario, aluden a la acción de los vientos o las propias corrientes marinas. Sobre este tema, A. Eiras Roel y O. Rey Castelao (1992), p. 19. Y por último, también hay algunos que aluden a las desavenencias entre los dos marinos, A. Sierra Fernández (2008), pp. 181-185 y 189-190.

⁷ En función de los diversos análisis realizados, López apunta que esta llegada debió de producirse entre el 28 de febrero o el 1 de marzo de 1493. R. López López (2012), pp. 278-279. Y son estas dos fechas

nave permaneció en este enclave y de la actividad que los marinos desarrollaron en él. Ello motiva que sea este uno de los puntos donde la tradición, mantenida en el imaginario social, nutre los vacíos generados por las fuentes históricas, empeñadas en silenciar el suceso para no restar protagonismo a Colón y a los intereses de la propia monarquía hispana.

Así, siempre siguiendo la tradición y las costumbres de la época, una vez en puerto, la tripulación debió de dar gracias por el éxito de la empresa; algo que de ser, debió de materializarse en la Excolegiata de Santa María, templo que contaba con una estrecha relación con los hombres de la mar⁸.

Junto con esta acción de gracias, también la tripulación debió de aprovechar el tiempo para reparar la maltrecha embarcación⁹, arreglos que, siempre según la tradición, afectaron tanto a la embarcación como al aprovisionamiento de suministros, para poder continuar viaje, una vez dotada de todo lo necesario, hacia su destino final en Palos de la Frontera, siendo este retorno hacia el puerto onubense el último viaje del marino palermeano, ya que fallecería al poco de llegar, en el vecino Monasterio de la Rábida¹⁰, centro también estrechamente vinculado a los episodios del descubrimiento de las nuevas tierras.

En consecuencia con los datos reseñados, se puede afirmar, que fue este puerto gallego en el que, por vez primera, se conoce el descubrimiento de las nuevas tierras, al tiempo que es desde él, a pesar de los numerosos intentos de silenciarlo, desde el que se transmite a los monarcas la noticia¹¹.

3. La reivindicación de Baiona como puerto de arribada

El suceso que se produce en los años finales del siglo xv, permaneció mucho tiempo como un episodio aislado, sin apenas trascendencia hasta que, en los años finales del siglo xix, Baiona reaviva la tradición y reconoce, por vez primera y de forma oficial, el citado suceso.

El hecho de que se recupere en estos momentos, no es casualidad, sino que se debe a la existencia de la combinación de tres factores —el cambio de funcionalidad que experimenta la población de puerto comercial a destino turístico, y a un nivel más general, la celebración del IV Centenario

las que se utilizaron para la difusión del suceso en el entorno geográfico. Para la difusión en el entorno próximo véase: J. M^a. Álvarez Blázquez (1960), pp. 102-103 y para el lejano R. López López (2012), pp. 278-279.

⁸ Sobre este tema véase: B. Fernández Rodríguez (2005), pp. 53-80; B. Fernández Rodríguez (2015).

⁹ A. Sierra Fernández (2008), pp. 220-221; H. Ramos González (1925), p. 177; A. de Mauricio (2001), p. 90.

¹⁰ J. Manzano Manzano (1988), pp. 164-169.

¹¹ R. López López (2012), pp. 278-279

del Descubrimiento de América y la importancia de los movimientos migratorios que tenían como destino final las tierras americanas— que suceden en el último cuarto del siglo XIX, y que hacen que se entienda el suceso y su posible trascendencia como algo natural dentro de esta población.

Desde un punto de vista cronológico, el primero de los acontecimientos que tiene trascendencia sobre esta población gallega es la conmemoración y celebración del IV Centenario del descubrimiento, para el que se organizan toda una serie de actividades. La organización de estos actos lúdico-festivos, centrados en una temática americanista, suponía un reto para España como país, en un momento en que se celebraba, «uno de los acontecimientos más importantes de la humanidad»¹² y con el que se ponía a prueba, a pesar de los intentos de otros países por reivindicar su protagonismo en la gesta¹³, su capacidad para organizar la conmemoración y, superar las dificultades en las relaciones entre España y los países hispanoamericanos¹⁴, intentando con ello recuperar la identidad nacional¹⁵.

Uno de los problemas principales que hubo en la organización del evento, fue que durante un tiempo las autoridades asociaron la celebración con su principal protagonista: Cristóbal Colón¹⁶, personaje asimilado como nexo entre los dos territorios.

Su protagonismo frente al del hecho, algo habitual en la conmemoración de los centenarios, provocó que aquellos lugares que no habían tenido relación directa con el Almirante¹⁷ ocupasen un puesto secundario en los actos, situación que sucedió en la población gallega que vio relegados sus actos a la esfera de lo local.

Otra de las consecuencias del protagonismo del personaje por encima de la gesta se refleja en el aumento de esculturas que evocan al Almirante, presentes en la mayoría de las poblaciones españolas, incluso con anterioridad a la celebración del citado centenario¹⁸, representaciones de las que tampoco Galicia se verá exenta, tal y como sucede, con la que hoy se encuentra en los Jardines de Vicenti de Pontevedra.

¹² I. Sánchez González (1991), p. 19.

¹³ Entre los países que intentaron reivindicar el hito, están Italia o Estados Unidos que organizaron una serie de actos. I. Sánchez González (1991), p. 21.

¹⁴ C. Adams Fernández (1999), p. 59.

¹⁵ S. Vázquez Cienfuegos (2008), p. 67.

¹⁶ O. Abad Castillo (1989), p. 3; C. Adams Fernández (1999), pp. 70-71.

¹⁷ Al respecto de este tema del desarrollo de la iconografía colombina, véase C. Adams Fernández (1999), pp. 71-85.

¹⁸ Sobre este tema véase C. Reyero (1999), pp. 49-51.

Como parte de estas celebraciones en España se organizarán numerosos actos, entre los que destacan: procesiones cívicas¹⁹, inauguraciones de monumentos²⁰, trabajos de restauración²¹ o las también significativas reuniones de carácter científico o erudito²². Fuera ya del territorio español, entre todos los actos destaca por la trascendencia alcanzada en el plano internacional, la Exposición Universal de Chicago, celebrada ya en 1893²³, acontecimiento que alcanzó una alta proyección internacional.

A diferencia de estos sucesos, lo que se produjo en Baiona fueron pequeños intentos de participar con diversas celebraciones en los fastos conmemorativos. Así para ello se crea el seis de marzo de mil ochocientos noventa y dos, por acuerdo de la corporación municipal y a iniciativa de los integrantes de las Sociedades Recreativas de Baiona como son el Casino de la Villa, Recreo de Marineros y Casino de la Ramallosa, una comisión:

(...) compuesta del primer Teniente de Alcalde José Pérez Velasco, 2º Teniente D. Ramón Francisco Alpisos y Regidor Síndico D. Manuel González para que bajo la presidencia del primero como autoridad local, acuerden con las comisiones de dichas sociedades, lo más conveniente afín de llevar a cabo los festejos con que se ha de solemnizar el Centenario del Grande Almirante Colón con motivo de la arribada a este puerto de la Carabela Pinta, mandada por Martín Alonso Pinzón que acompañó a aquel en el descubrimiento del Nuevo Mundo, y por ser el de esta villa el primer puerto donde arribó a la vuelta para España después de aquel descubrimiento, aquí pertenece también hacerlo también los correspondientes festejos por tan fausto acontecimiento²⁴.

Aunque se desconocen las actividades que esta comisión organizó, sí se sabe que una de sus iniciativas fue la de honrar a Martín Alonso Pinzón, proponiendo a instancia del «Presidente de la Junta de festejos para el 4º Centenario de Colón» y aprobando para ello en la sesión ordinaria supletoria del pleno municipal celebrado el día 29 del mismo mes de marzo, el cambio de denominación de la «Plaza Vieja de esta Villa», por el de «Plaza de Martín Alonso Pinzón»²⁵.

Un segundo factor a considerar fue la importancia y dimensiones que alcanzaron, en estos años finales del siglo XIX, los movimientos migratorios

¹⁹ O. Abad Castillo (1989), p. 37.

²⁰ C. Adams Fernández (1999), p. 82.

²¹ O. Abad Castillo (1989), pp. 40-41.

²² C. Adams Fernández (1999), pp. 61-62.

²³ Sobre este tema véase O. Abad Castillo (1989), pp. 185-226 y C. Adams Fernández (1999), p. 82.

²⁴ Acta municipal (1892a), fol. 10v y 11r.

²⁵ Acta supletoria (1892b), fol. 15r y 15v.

hacia tierras americanas. La magnitud del proceso, que afectó aproximadamente a unos cuatrocientos mil emigrantes gallegos²⁶, conllevó que los países americanos se situaran en un plano cercano y familiar para los gallegos, y con ello se justificaría la arribada de la carabela, como «una de las aportaciones fundamentales de Galicia a la empresa americana»²⁷.

Con la llegada de este elevado contingente de emigrantes se genera de forma natural una significativa riqueza y diversidad cultural, que se manifiesta en unos bienes exponentes de estos encuentros, que alcanzan un protagonismo significativo en muchos de los espacios urbanos de la mano, en muchas ocasiones, de las instituciones de acogida en las que los emigrantes se integraron y desde las que impulsaban en sus localidades de origen, actividades entre las que destaca la promoción de funciones culturales, educativas o de infraestructura²⁸, cuyos ecos también se constatan en el Val Miñor²⁹ y, por lo tanto, en la población de Baiona. Ejemplos de estas presencias es la placa conmemorativa colocada en el número 4 de la calle Elduayen, con la que se rememora la llegada de la nave comandada por Pinzón a este puerto gallego.

En consecuencia, es a partir de las últimas décadas del siglo XIX y primeras del siglo XX, cuando en Baiona se comienza a elaborar un discurso, en relación con su condición de primer puerto español en el que se conoció la noticia del descubrimiento. Alocución que se plasma en toda una serie de sencillos monumentos³⁰, considerados como meros elementos de recuerdo que, promovidos expresamente con estas características evocadoras, generaron «lugares de memoria» de un hecho que la historia oficial había silenciado o relegado a un segundo plano, tal vez, por la imperiosa necesidad de remarcar la importancia de Cristóbal Colón y los episodios directamente relacionados con él, capítulos en los que Baiona no tenía cabida.

Junto con estos dos factores hay también que tener presente el cambio de funcionalidad que experimenta la población, que pasa de ser un pequeño enclave marítimo a un importante destino turístico, centrado en su

²⁶ J. Hernández Borge y D.L. González Lopo (2012), p. 10.

²⁷ J. Juega Puig (1989), p. 175.

²⁸ Las funciones más habituales de estas asociaciones son: la asistencia sanitaria y la ayuda mutua entre los socios, las actividades educativas en sus lugares de origen, la dotación de mobiliario urbano, la recaudación de dinero para ayudar a los familiares. D. M. Vázquez Vila (2012), pp. 32-33.

²⁹ Sobre las actividades llevadas a cabo por la Sociedad Unión Hispano Americana Valle Miñor, véase: M^a. C. Pereira Domínguez (1988); M^a. C. Pereira Domínguez (2002), pp. 47-55; A. Costa Rico y X.M. Malheiro (2002), M. Fernández Vizoso (2013).

³⁰ B. Fernández Rodríguez (2013), pp. 118-142.

importancia como «una de las más afamadas estaciones balnearias»³¹. Es esta situación la que lleva a que la población se compare en la prensa con «un San Sebastián gallego»³², y por ello en un lugar de recreo de importantes personalidades sociales del momento: Alfonso XIII y su esposa la reina Victoria Eugenia, el científico Ramón y Cajal³³, o integrantes de «familias muy conocidas en los círculos de la Corte»³⁴.

3.1. La recuperación de la memoria: la placa de la calle Elduayen

Como se analizó, el acontecimiento producido en el mes de marzo de 1493 convertía a Baiona en el primer puerto en el que se recibió la noticia de la ampliación del mundo conocido. Aspecto que alcanza en esta población una importante difusión en la época contemporánea, con la colocación de una serie de elementos conmemorativos relacionados con el carácter de la población como emergente destino turístico.

Desde el punto de vista cronológico, el primero de los recursos que se erige, siguiendo la tradición conservada³⁵, es la placa de bronce, sencilla y de reducidas dimensiones, ubicada en la fachada del inmueble número 4, de la Avenida de Elduayen (Fig. nº. 1). Su colocación, en este lugar, guarda relación, no con la importancia de la calle ni de la construcción en la que se coloca, sino porque es aquí en donde, según la tradición, se varó la embarcación para efectuar las labores de reparación y mantenimiento necesarias.

La colocación de esta placa es importante ya que con ella se evoca el suceso, recurriendo al elemento empleado, con mucha frecuencia³⁶, en el IV Centenario para evocar los lugares o personajes relacionados con estos episodios. No obstante, en este caso, también se debe mencionar que este, es el primero, desde un punto de vista cronológico, en el que Baiona y su población se reencuentran con su historia y recuerdan con su presencia la llegada de La Pinta a este puerto, acontecimiento que establece una identidad común, entre las dos tierras ya que la propia placa bronceína también llega a este puerto desde las tierras americanas, en concreto, desde Argentina, país en el que se diseña y funde, este elemento conmemorativo.

³¹ J. Santiago y U. Nogueira, (1902), p. 278

³² La cuestión administrativa (1897), p. 12.

³³ Nuestras playas (1930).

³⁴ La cuestión administrativa (1897), p. 17.

³⁵ «En nuestro mutilado Archivo Municipal no hemos hallado nada referente al arribo de Pinzón a esta villa; solo por la tradición que se conserva en ella, se sabe donde se calafateó la Pinta (...)». H. Ramos González (1925), p. 177.

³⁶ Un ejemplo de la colocación de estos elementos se encuentra en la Plaza mayor de Rota, evoca al marino Bartolomé Díaz, tripulante en la primera empresa descubridora. O. Abad Castillo (1989), p. 4.



Fig. nº. 1. Placa de la arribada. Avda de Elduayen, nº. 4. Baiona. Fotografía de autor

De esta placa broncea, queda aún memoria de su producción, a modo de testigo mudo, la matriz de madera que, tallada por Antonio González, sirvió de modelo para su materialización, elemento que todavía se conserva, en el Centro Social del Val Miñor en Buenos Aires³⁷, y en el que figura aun sin corregir la fecha equivocada, 10 de marzo, de la llegada de la embarcación (Fig. nº. 2), anomalía que en la presente en la villa gallega fue rectificada.

Pero su historia, a pesar de su sencillez, está llena de luces y de sombras. Así, en un primer momento, debido a la ausencia de recursos hubo necesidad de realizar diferentes gestiones para lograr su materialización³⁸, aspecto que



Fig. nº. 2. Matriz de madera de la placa. Fuente. Centro del Val Miñor de Buenos Aires

³⁷ Agradezco al Ex Alcalde, D. Jesús Vázquez Almuiña el haber realizado las gestiones para proporcionarnos las fotografías de la matriz conservada en el Centro Social de Val Miñor de Buenos Aires, así como a las responsables su amabilidad al enviarnos las imágenes.

³⁸ H. Ramos González (1925), p. 178.

es posible, tal y como se indica en el propio elemento conmemorativo, gracias a «DON ANTONIO GONZALEZ RAMOS HIJO DE ESTA VILLA, RESIDENTE EN BUENOS AIRES», quien, siguiendo la iniciativa de su tío, realiza la matriz, y se encarga de su elaboración, para lo que recurre a los servicios en ABRIL de 1928, de la BRONCERÍA MARTÍN Y FREIXAS, en B. (uenos) AIRES.

Junto con estas inscripciones, posee también otra, de mayores dimensiones dispuesta junto a La «Pinta», ubicada en el extremo izquierdo, «con verdadero derroche de buen gusto y artística ejecución»³⁹, en la que se lee, el motivo de la evocación: «EN ESTE SITIO SE REPARÓ LA PINTA A SU REGRESO DEL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA, CAPITANEADA POR MTIN ALONSO PINZON «1 DE MARZO DE 1493»⁴⁰. BAYONA FUE EL PRIMER PUERTO DEL VIEJO CONTINENTE EN CONOCER ESTE GLORIOSO HECHO».

Por lo tanto se trata de un elemento sencillo que, sin embargo, fue definido en la prensa de la época como «una admirable obra de arte»⁴¹. Esta, a diferencia de lo que pudiera parecer, tal y como indica su principal promotor D. Herminio Ramos, guarda una estrecha relación con el nuevo carácter que adquiere la población desde los años finales del siglo XIX⁴². Aspecto que podría explicar su colocación dentro de las mejoras que la ciudad realiza, para incrementar su calidad como destino turístico y hacer «más agradable la estancia en estas playas de los señores veraneantes que nos honren con su presencia»⁴³.

Si la realización del elemento conmemorativo fue un presente de su autor, este también fue el responsable de su traslado hasta su localidad natal. Pero su autor no participó en los gastos de colocación del elemento conmemorativo, en el lugar que aun ocupa en la actualidad, sino que fue responsabilidad del ayuntamiento y su corporación, que sufragaron los diferentes costes de su colocación y de los actos de inauguración. Para poder materializarla el Ayuntamiento, el 3 de junio de 1928, nombra una Comisión⁴⁴, que estará presidida por el Alcalde, quien formula la invitación, para presidir el acto de inauguración, al Presidente del Gobierno⁴⁵.

³⁹ «La lápida» (1928), p. 2.

⁴⁰ La fecha que poseía la inscripción original es el 10 de marzo y no con el día 1. H. Ramos González (1925), p. 176. Se desconoce cuándo se modificó, aunque este hecho fue posterior a su colocación.

⁴¹ «La lápida» (1928), p. 2.

⁴² H. Ramos González (1925), p. 178.

⁴³ «Acta municipal» (1910).

⁴⁴ «Acta municipal» (1928), 14.

⁴⁵ «El presidente» (1928).



Fig. nº. 3. Fotografía de la inauguración de la placa. Fuente. Os contos de Joselín, JOSÉ RODRÍGUEZ DE VICENTE. Primeiros documentos sonoros do teatro galego (1929-1954), Santiago de Compostela, aCentral Folque, 2014.

La inauguración se celebra el 8 de agosto, y de ella se conserva un testimonio gráfico⁴⁶ (Fig. nº. 3), y con este acto se trata de «rendir públicamente testimonio de admiración y tributo de aplauso al ilustre patricio que para conmemorar y dejar recuerdo de que aquí, en este sitio donde recaló la gloriosa nave «La Pinta», de regreso del viaje más trascendental de los siglos»⁴⁷.

4. La evocación del IV Centenario en Pontevedra: la estatua del Descubridor

Si Baiona, en 1928, conmemoraba con la colocación de la placa en la Avenida de Elduayen su condición de primer puerto en conocer la noticia del descubrimiento, Pontevedra, poco tiempo después, en 1949, solicitaba a través de su Ayuntamiento el traslado de una antigua estatua del Almirante Colón a los «los jardines que llevan el nombre del descubridor de América», autorización que concede la Deputación de Pontevedra, institución que, en ese momento, era la propietaria de la estatua.

Con la presencia de esta imagen en la ciudad se cerraba uno de los capítulos pendientes para la capital pontevedresa, en la que estaba muy presente y activa la teoría que, desde los años finales del siglo XIX, establecía para Colón un origen relacionado con la ciudad del Lérez y sus municipios

⁴⁶ Os contos de Joselín, (2014), p. 21.

⁴⁷ Discurso (1928), p. 2.

próximos, de ahí la importancia de que la estatua fuese ubicada en uno de los espacios públicos de la capital provincial.

Esta teoría sobre el origen pontevedrés del Almirante surge en 1898, año en el que García de la Riega, pronuncia una conferencia en la Sociedad Geográfica de Madrid⁴⁸, planteamiento que alcanzará apoyos e impulso, al igual que sucedía con la placa baionesa, desde las llamadas tierras de la «Galicia Exterior», donde encontró el respaldo de los intelectuales, quienes incluso se llegaron a organizar en Comités pro-Colón Español⁴⁹ para llevar a cabo la defensa del origen hispano del Descubridor y remarcar el papel que Galicia habría jugado en este acontecimiento.

Es este hecho el que nuevamente nos remite, al igual que en el ejemplo anterior, al contacto y a las estrechas relaciones de la población emigrante con su tierra «abandonada», sintonía que explica que salgan a la luz y se revitalicen en este momento, los acontecimientos relacionados con el descubrimiento de América y sus protagonistas que guardan relación con las tierras gallegas, al tiempo que dentro de la idea de progreso que se intenta transmitir alcancen las artes y los artistas gallegos un importante protagonismo⁵⁰.

Será por lo tanto esta teoría, que se publica 1914, una de las causas para que la estatua pontevedresa adquiera un singular protagonismo dentro de la ciudad, a pesar de las carencias documentales que existen entorno a esta obra, más abundantes de las que serían de desear debido, en parte, a lo complicado de su historia y a sus sucesivas reubicaciones que han contribuido a su descontextualización.

Por lo que se refiere a la estatua, se sabe que se trata de una obra relacionada con el escultor compostelano, Juan de Sanmartín de la Senra, cuyo trabajo recibiría importantes elogios en la prensa, situando su obra «a la altura de aquellos escultores de la antigua Italia, de cuyos cinceles brotaron esos acabados joyas que guardan algunos de nuestros templos católicos...»⁵¹.

Ya que esta escultura se materializa en Italia, en concreto durante la segunda estancia que el artista realiza en Roma, en la que ejecuta varias estatuas centradas en Colón⁵² —la del Arsenal de la Marina de Cartagena (1883),

⁴⁸ C. García de la Riega (1914), p. XIV

⁴⁹ X.M. Núñez Seixas (2014), pp. 203-204

⁵⁰ J.M. Monterroso Montero (2002), pp. 108-116.

⁵¹ El Eco (1885), p. 7.

⁵² D. Martínez Porto (2004), p. 321.

obra que le supone importante reconocimiento profesional⁵³, la de la Escuela de Suboficiales de San Fernando (1895) y la del Palacio del Senado de Madrid (1882)⁵⁴—, personaje considerado como un «incuestionable icono de unidad, aceptado en los principales círculos socioculturales del país»⁵⁵.

Todas estas esculturas de Sanmartín presentan una serie de elementos comunes, que van más allá del personaje representado y su disposición. Así todas ellas son deudoras del mismo vocabulario y de una misma influencia de las formas clásicas no solo por el empleo del material escogido, mármol de Carrara, sino también por los diferentes recursos que el artista despliega y que conlleva su realización en un breve espacio de tiempo.

Algo que contribuye a aumentar los interrogantes sobre esta estatua es que el Colón ubicado, actualmente, en la alameda pontevedresa no se halla en el lugar para el que fue concebido, sino que fue objeto de numerosos traslados, primero dentro del antiguo Pazo de Lourizán, residencia palaciega de Eugenio Montero Ríos, para ya en los años cuarenta del siglo xx, trasladarse al espacio propiamente urbano que ocupa en la actualidad.

Por lo tanto su origen se relaciona con el Pazo de Lourizán y con su propietario, Eugenio Montero Ríos⁵⁶, político compostelano, que llevó a cabo una transformación radical, tanto del espacio construido como de la zona ajardinada, siendo el responsable de la reforma de las construcciones existentes en esta residencia estival el arquitecto Jenaro de la Fuente y de los espacios ajardinados, el belga Phillipot o el portugués Jacinto de Matos, espacios estos últimos, en los que se encontraba la estatua del Descubridor, que seguramente llegaría a la finca por la amistad del artista con su propietario, tal y como se prueba por las estancias que el escultor realiza en la propiedad⁵⁷ o por la «delicadísima obra de arte, un bajorrelieve en mármol de Carrara que dedica, según hemos dicho, al jurisconsulto y canonista» político compostelano⁵⁸.

⁵³ «la nueva estatua de Colon que con destino al arsenal de Cartagena ha modelado y ejecutado en mármol el eminente escultor, D. Juan Sanmartín por encargo del Ministerio de Marina (...) produjo tal efecto, que espontáneamente se promovió entre los socios del Casino Artístico una suscripción para obsequiar a nuestro compatriota con el honroso título de profesor honorario del mismo, y una preciosa medalla de oro con la siguiente dedicatoria: «Allo scultore Juan Sanmartín de Santiago de Compostela. Perr il colombo il casino artistico de Carrara, 1883»«. *El Eco* (1883), p. 6.

⁵⁴ E. Beerman (1992), p. 7.

⁵⁵ C. Reyero (1999), p. 51.

⁵⁶ La vinculación del político con esta propiedad se materializa en 1876, cuando procede al arrendamiento de la finca a sus legítimos propietarios, no siendo hasta 1879, cuando la adquiere la totalidad de la propiedad, y le anexa las fincas colindantes que había ido adquiriendo en los años precedentes. M. Barral Martínez (2015), s/p.

⁵⁷ «Entre los artistas que Montero Ríos acogía en su pintoresco retiro, figuraron el escultor Sanmartín ...». F.J. Fernández de Ana Magán y D. Álvarez Fernández (1994), p. 84

⁵⁸ La Ilustración (1881), p. 315-317.



Fig. nº. 4. Estatua de Colon de Juan de San Martín. Ministerio de Ultramar. Fuente. Instituto del Patrimonio Cultural de España / Fototeca. Signatura: MORENO-03961_C.

Por lo que respecta a la estatua pontevedresa, réplica de la que realiza para el Ministerio de Ultramar⁵⁹ (Fig. nº. 4), se sabe que esta tal y como figura en el «Plano general de la Planta de Lourizan y entorno próximo»⁶⁰, realizado por Manuel Fernández y Soler, en 1887, ocuparía un lugar singular en los jardines de la finca, al estar ubicada delante de la escalera principal de la propiedad, en una pequeña explanada, lo que hacía que adquiriese mayor protagonismo, mientras que el resto de las esculturas se encontraban articulando la llamada Avenida de las estatuas, en las

que se representaban las cuatro provincias gallegas, obra del escultor gallego, Francisco Vidal y Castro, y junto con otras imágenes en las que acorde a la época se desarrolla una temática mitológica.

De este espacio, se sabe que se traslada, aun dentro de la propiedad a la estufa, nombre por el que era conocido el invernadero de la propiedad, donde tal y como figura por testimonios gráficos, estaría presente en el año 1894, ubicación de la que se conservan una serie de testimonios gráficos y en la que se mantiene hasta 1949⁶¹, momento en que se solicita el traslado a la ciudad, traslado que se materializa en ese mismo año, según la prensa de la época, el día 29 de julio.

Esta escultura (Fig. nº. 5) presenta, como se indicó, una composición sencilla, en ella se representa al héroe, de pie, vestido con traje de época acompañado por la bandera de la conquista, que porta con su mano derecha, mientras en la izquierda, que ha sufrido múltiples transformaciones,

⁵⁹ Se sabe que esta imagen fue realizada también en Italia y con posterioridad a la del Ministerio de Ultramar. F. Portela Sandoval (1992), p. 295

⁶⁰ F.J. Fernández de Ana Magán y D. Álvarez Fernández (1994), p. 66.

⁶¹ E. Sotelo Resurrección (2013), pp. 59-60



Fig. nº. 5. Estatua de Colón. Ubicación actual. Pontevedra. Fotografía de autor.

debido a actos vandálicos, se acompañaría de los planos enrollados que le habían servido de guía en su viaje. Todo ello, se completaría, siguiendo la iconografía tradicional de este personaje⁶², con la presencia del globo terráqueo en la parte posterior de su pierna izquierda.

5. Conclusiones

Aunque no son muchas las obras que en Galicia contribuyeron a evocar con su presencia el recuerdo del viaje del Descubrimiento de América, contamos con dos singulares ejemplos, analizados en este trabajo, que se producen en los años finales del siglo XIX o en la

primera mitad del siglo XX, por lo tanto en fecha más tardía en relación con otros monumentos españoles.

Estos tienen su origen por un lado, en el intento por parte de las diferentes autoridades de vincular a nuestra región con un movimiento que de forma genérica se está llevando a cabo en España, como es el de los actos conmemorativos del IV Centenario, pero que no encontrarían, en nuestro caso, materialización si no se tuviese en cuenta la existencia de las tradiciones locales, que habían mantenida viva la memoria del viaje y el éxito tanto del Descubridor como de la expedición por él mandada.

Igualmente en estos monumentos, de carácter simple, hay que tener en cuenta un papel que no ocurrirá en otros peninsulares como es la relevancia y el papel jugado por los emigrantes gallegos para su creación y materialización, ya que uno de los pilares de esta tradición, no podría ser entendido si no se tuviese en cuenta la relevancia alcanzada por los habitantes de la «Galicia Exterior», que impulsaron en su «tierra abandonada» el recuerdo y la memoria de un viaje que, aunque con siglos de diferencia, se había convertido en espejo y referente del mismo recorrido que ellos habían emprendido.

⁶² Sobre este tema véase: J.L. Díez (2003), pp. 247-257.

Bibliografía

- «Acta municipal de 6 de marzo de 1892». Archivo Municipal de Baiona. Fondo local. Biblioteca Pública Municipal, Sign. 4815, fol. 10v-11r.
- «Acta supletoria de 29 de marzo de 1892», Archivo Municipal de Baiona. Fondo local. Biblioteca Pública Municipal, Sign. 4815, fol. 15r y 15v.
- «Acta municipal de 1910». Archivo Municipal de Baiona. Fondo local. Biblioteca Pública Municipal, Leg. 50, Expte. 5.
- «Acta municipal de 1910». Archivo Municipal de Baiona. Fondo local. Biblioteca Pública Municipal, Leg. 48, Expte. 360, p. 14.
- Abad Castillo, O., *El cuarto centenario del descubrimiento de América a través de la prensa sevillana*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1989.
- Adams Fernandez, C., *La América distorsionada. Una visión española de finales del siglo XIX*, Universidad de Oviedo, Servicio de publicaciones, Oviedo, 1999.
- Álvarez Blázquez, J. M^a, *La ciudad y los días. Calendario histórico de Vigo*, Ediciones Monterrey, Vigo, 1960.
- Barral Martínez, M., «Breve ensayo biográfico de Eugenio Montero Ríos», Barral Martínez, M., y Costa Bujan, P. (Eds). *Eugenio Montero Ríos: a Restauración e o urbanismo clientelar en Santiago de Compostela*, A Coruña, Deputación, 2016, pp.23-66.
- Beerman, E., «El porqué del Patio de Colón en el Palacio de Santa Cruz», *Revista de Historia Naval*, año X (1992), n^o. 37, pp. 7-33.
- Casas, B. de, *Historia de las Indias escrita*, vol. 1, Imprenta de M. Ginesta, Madrid, 1875.
- Colón, H., *Historia del Almirante Don Cristóbal Colón por su hijo Don Hernando*, T. 1^o, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1932.
- Costa Rico, A. y Malheiro, X.M., «Dende o Río de la Plata para o Val Miñor: Escolas que foron fachos de luz», *REM, Revista de Estudos Miñoranos*, n^o. 2 (2002), pp. 57-69.
- Diez, J.L., «Iconografía colombina en España entre los siglos XIX y XX», *España y Génova. Obras, artistas y coleccionistas*, Piero Boccardo, José Luis Colomer y Clario Di Fabio (dirs.), Madrid, Fundación Fernando Villaverde, Fundación Carolina, 2003, pp. 247-257.
- Discurso del Marqués de Estella. *El Pueblo gallego. Diario de la mañana al servicio de los intereses de Galicia*. Num, s/n. Día 8 de agosto de 1928.

Eiras Roel, A. y Rey Castelao, O., *Los gallegos y América*, Madrid, Colección Mapfre, 1992.

El Eco de Galicia, nº 60, 19 de agosto de 1883, p. 6.

El Eco de Galicia, nº 164, 16 de agosto de 1885, p. 7.

«El presidente en el Balneario. Visitas y Comisiones», *ABC*, 7 de agosto de 1928.

Fernandez de Ana Magan, F.J. y Álvarez Fernández, D., *Lourizán. De pazo solariego a centro de investigaciones forestales*, Artes gráficas, Pontevedra, 1994

Fernández Rodríguez, B., «La influencia de la arquitectura cisterciense en el templo parroquial de Santa María de Baiona», *Artis, Revista do Instituto de Historia da Arte da Facultade de Letras de Lisboa*, nº. 4 (2005), pp. 53-80.

Fernández Rodríguez, B., «La creación de una identidad patrimonial. Baiona y el descubrimiento de Américas», *e-rph*, n. 13 (2013), pp. 118-142.

Fernández Rodríguez, B., *El reflejo del tiempo. El conjunto histórico de Baiona*, Andavira, Santiago de Compostela, 2015.

Fernández Vizoso, M., *Los centros de la emigración pontevedresa en Buenos Aires*, Deputación Provincial, Pontevedra, 2013.

García de la Riega, C., *Colón Español, su origen y patria*, Madrid, Estudio tipográfico sucesores de Ribadeneira, 1914.

Hernandez Borge, J. y González Lopo, D.L., «La diáspora de los gallegos», *Gallegos en la diáspora, éxodos y retornos*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2012.

Juega Puig, J., «Baiona en la carrera de Indias», *Pontevedra, Revista de la Deputación Provincial*, 5 (1989), pp. 171-188.

La cuestión administrativa en Bayona, Colección de cartas interesantes publicadas por «La Integridad» de Tuy y recogidas y publicadas de nuevo por un hijo y apasionado de la encantadora villa». Tuy, Tipografía regional, 1897.

La ilustración española y americana, Año XXV, num. Año XXV, 30 de noviembre de 1881.

«La lápida». *El Pueblo gallego. Diario de la mañana al servicio de los intereses de Galicia*. Num, s/n. Día 8 de agosto de 1928.

Leon Guerrero, M^a. M., *Cristóbal Colón y su viaje de confirmación (1493-1496)*, Instituto Interuniversitario de Estudios de Iberoamérica y Portugal, Valladolid, 2006.

- López López, R., «Así pasan las glorias de este mundo», Baiona, villa y puerto del descubrimiento en la época moderna» en *Descubridores de América, Colón, los marinos y los puertos*, Gonzalez Cruz, D. (coord.), Silex, Madrid, 2012.
- Manzano Manzano, J., *Los Pinzones y el Descubrimiento de América*, Tomo I, Ediciones de Cultura Hispana, Madrid, 1988.
- Martínez Porto, D., «Juan Sanmartín», *Artistas Galegos Escultores, s. XVIII-XIX*, Nova Galicia Edicións, Vigo, 2014, pp. 319-339.
- Mauricio, A. de., *Historia de Bayona, desde tiempo inmemorial hasta nuestros días*, Alen Miño, Vigo, 2001.
- Monterroso Montero, J.M., «De Galicia a Cuba. La percepción del arte y de la arquitectura a través de la prensa cubana (1875-1910)», *Boletín Académico de la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de A Coruña*, nº. 26 (2002), pp. 103-134.
- «Nuestras playas para el veraneo; «Bayona» *Vida gallega*, año XXII, nº 456, Vigo, 30 de julio de 1930.
- Núñez Seixas, X.M., *Las patrias ausentes: estudios sobre historia y memoria de las migraciones ibéricas (1830-1960)*, Genuve ediciones, Oviedo, 2014.
- Os contos de Joselín, José Rodríguez de Vicente. Primeiros documentos sonoros do teatro galego (1929-1954)*, aCentral Folque, Santiago de Compostela, 2014.
- Pereira Domínguez, M^a C., *La labor educativa iberoamericana y la creación de las Escuelas Pro-Valle Miñor a principios del siglo XX*, Universidad Complutense de Madrid, Colección tesis doctorales, Madrid, 381/88, 1988.
- Pereira Domínguez, M^a C., «As escuelas «Pro-Valle Miñor» e a súa preocupación pola formación docente», *REM, Revista de Estudos Miñoranos*, nº. 2 (2002), pp. 47-55.
- Portela Sandoval, F., «A escultura galega entre 1750 e 1900», *Galicia no tempo 1991*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1992, pp. 287-301.
- Ramos González, H., *Crónicas históricas de la villa de Bayona*, Topografía artística, Madrid, 1925.
- Reyero, C., *La escultura conmemorativa en España. La edad de oro del monumento público, 1820-1914*, Cuadernos de arte cátedra, Madrid, 1999.
- Rubert de Ventos, X., *El laberinto de la Hispanidad*, Anagrama, Barcelona, 1992.

- Sánchez González, I., *El cuarto centenario del descubrimiento de América en Extremadura y la Exposición Regional*, Editora Regional, Mérida, 1991.
- Santiago, J. de y Nogueira, U., *Bayona, antigua y moderna*, Imprenta asilo de huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, Madrid, 1902.
- Sierra Fernández, A., *La carabela Pinta y su arribada a Bayona*, Pontevedra, Deputación Provincial, 2008.
- Sotelo Resurrección, E., «A estatua de Colón», *Revista da asociación de veciños de San Roque*, nº. 15, 2013, pp. 59-62
- Varela Marcos, J., *Colón y Pinzón, descubridores de América*, Instituto Interuniversitario de Estudios de Iberoamérica y Portugal, Valladolid, 2005.
- Vázquez Cienfuegos, S., «La celebración del IV Centenario del Descubrimiento de América en Huelva (1892): Un nuevo impulso en el estudio y la investigación de la Historia América», *Orbis Incognitus: Avisos y legajos del Nuevo Mundo*, vol. II, Universidad de Huelva, Huelva, 2008.
- Vázquez Vila, D.M., «Las remesas inmateriales, culturales y educativas en las emigraciones gallegas», *Gallegos en la diáspora, éxodos y retornos*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2012, pp. 32-33.

Narrativas sobre os povos conquistados e suas condições de vida no Novo Mundo

Alisson Eugênio

Nesse artigo serão analisadas narrativas, sobre as condições de vida dos escravos negros no Brasil, para compreender como seus autores, em diferentes contextos históricos, se posicionaram em relação às condições de saúde da população escrava negra.

Escritas, a maioria, por letrados ou, para usar um termo de Gramsci, intelectuais orgânicos (1968) que se deslocaram de Portugal para a Colônia a fim de exercer atividades relacionadas ao exercício do poder do Estado ou Igreja, elas apresentam um conjunto de informações muito úteis ao estudo da colonização da América. Entre elas, destacam-se as descrições dos principais problemas que afetavam a saúde dos indivíduos submetidos ao cativeiro, ao revelar uma realidade ainda carente de pesquisa sobre as relações sociais escravistas no espaço colonial americano pertencente ao Império português.

A escravidão é uma relação social de produção antiga que predominou nas formações sociais de quase todo o mundo até, pelo menos, o início da era industrial quando começou a ser desmantelada¹. Um dos lugares em que sua utilização ocorreu em larga escala foi o Novo Mundo, particularmente nos espaços coloniais onde os impérios ultramarinos europeus desenvolveram economias mercantis monoculturas destinadas à exportação. Estima-se que, após as Grandes Navegações, aproximadamente 10 milhões de africanos foram transportados para as colônias americanas, sendo 4 milhões com destino ao Brasil; considerado o maior importador².

¹ D. B. Davis (2001).

² A informação sobre a quantidade de escravos importados para a América e Brasil é apresentada por vários autores. Entre eles H. Klein (2004) p. 166 e M. Florentino (1997) p. 23. Esse mesmo autor reafirma a posição proeminente do porto da capital do Império como importador de africanos na p. 64.

Durante a travessia do Atlântico, as condições de acomodação dos negros nos navios negreiros não eram boas, como diversos autores e documentos mostram. Caso raro de se encontrar, um ex-escravo, Mahommah Banquah, que foi trazido da África para cá na década de 1830, escreveu uma memória, na qual relata uma situação que marcou praticamente todo o período de vigência do tráfico negreiro:

Fomos arremessados, nus, porão adentro, os homens apinhados de um lado e as mulheres de outro. O porão era tão baixo que não podíamos ficar de pé; éramos obrigados a nos agachar ou sentar no chão. Noite e dia eram iguais para nós, o sono nos sendo negado devido ao confinamento de nossos corpos. Ficamos desesperados com o sofrimento e a fadiga³.

Depois do desembarque, uma nova vida começava; uma vida, de um modo geral, muito difícil. Na maior parte do ano trabalhavam muito e pesado. A comida também não era, na maior parte das vezes, farta e variada. A fartura e a variação eram privilégios dos que tinham algum sucesso nas empreitadas, que poderiam ser exercidas nos domingos e feriados, quando havia permissão para tanto. A moradia era precária. Dormiam em alojamentos conhecidos como senzalas, ou, no caso dos que obtinham alguma prerrogativa (por ser casado ou viver ao ganho nos aglomerados urbanos), em casebres muito toscos. O vestuário era modestíssimo. Quase não se tinha o que vestir, principalmente nas regiões mais quentes do continente. Exceção seja feita aos poucos escravos domésticos, que acompanhavam a família do senhor aos eventos públicos, notadamente os religiosos, em ocasiões festivas. Esses deveriam expressar o status de seu dono, sua distinção e riqueza. Afora eles, e um ou outro caso de escravo ou escrava que, por alguma razão, caía nas graças de seus proprietários, a maioria tinha pouca roupa para vestir.

Além disso, eram submetidos com certa frequência a diversos tipos de castigos. Isso ocorria normalmente quando cometiam transgressões. Mas, em alguns casos, eram castigados por suspeita de fingirem estar doentes para não trabalharem, quando manifestavam doença que não tinha sinal claramente reconhecido, o que levava os seus senhores ou seus feitores a entenderem se tratar de preguiça. A esse respeito, o dramaturgo Artur Azevedo, contemporâneo das últimas décadas da escravidão no Brasil, representou esse costume vigente desde a aurora da colonização da seguinte maneira em sua peça *O escravocrata* (1884):

³ K. de Oliveira Barbosa e F. Gomes (2008) p. 245.

Negro não tem licença para estar doente. Enquanto respira, há de poder com a enxada, quer queira, quer não. Para moléstia de negro, há um remédio supremo, infalível e único: o bacalhau. Dêem-me um negro moribundo e um bacalhau, que eu mostrarei se não o ponho lépido e lampeiro com meia dúzia de lambadas⁴.

Consequentemente, grande parte deles não poderia resistir por muito tempo, pois estavam muito mais susceptíveis a doenças que acabavam por fazerem a vida deles muito breve.

Foi para evitar a catástrofe demográfica decorrente das condições de vida predominante na maior parte das propriedades brasileiras que diversos letrados começaram a escrever sobre isso. No geral, as mais diversas fontes históricas mostram que a saúde no cativo não era muito boa, na maioria dos casos, até pelo menos o fim do tráfico de africanos em 1850 (esse corte cronológico não sugere que, a partir da referida data, a vida dos escravos melhorou. Mas, sem dúvida, a tendência foi de melhora. Também não quer dizer que antes do fim do mesmo tráfico ela sempre foi ruim, pois havia exceções).

Uma das fontes mais antigas e controversas a esse respeito foi produzida por membros do clero, sobretudo os ligados à Companhia de Jesus, os jesuítas, que podem ser chamados de intelectuais orgânicos da Igreja e arautos da ideologia escravista colonial, pela atuação que tiveram na época da Colônia⁵. Ao abordarem a escravidão (inicialmente como mera constatação de um fato social e, posteriormente, como problema a ser administrado para diminuir as tensões da sociedade escravista), eles produziram alguns relatos sobre as condições de vida, trabalho e saúde dos escravos. Os seus relatos servirão de guia, junto com os relatos de viajantes, de médicos e de fazendeiros, para compor um fragmentado diário do cativo, a partir do qual poderemos sintetizar, como estratégia inicial de análise, a situação que determinava os altos índices de mortalidade da população escrava.

Não resta dúvida de que tais índices foram muito altos durante a maior parte do tempo em que vigorou a escravidão e na maioria dos grandes plan-

⁴ M. Amarantino (2007) p. 1385. O médico, F. Firmo da Fonseca Reis, em sua tese *Hipoemia intertropical* apresentada Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro (1865) p. 7. afirma que quando os escravos adoeciam por enfermidades que causam indisposição, seus proprietários, por ignorância, normalmente não as reconheciam, e por isso atribuíam a indisposição à preguiça e logo mandavam castigá-los. O padre A. Caetano da Fonseca testemunhou a esse respeito, no seu *Manual do agricultor dos gêneros alimentícios* (1863), dizendo que normalmente os senhores somente reconheciam doenças em seus escravos quando elas eram visíveis ou eles apresentavam sinais de pulso fraco e febre. S. J. Stein (1961).

⁵ A expressão ideologia escravista colonial será utilizada ao longo desse estudo, em R. Vainfas (1986), para se referir ao ideário legitimador e normatizador da escravidão produzido pelos letrados da Colônia.

téis de escravos. Diversos historiadores, baseados em fontes demográficas, já mostraram isso.⁶ E as razões dessa trágica realidade se devem ao fato de que a oferta de escravos era grande e feita quase sem crise de abastecimento. E, além disso, a maior parte dos senhores (geralmente os proprietários com quantidade expressiva de cativos) os considerava mercadorias baratas⁷. Isso não quer dizer que havia uma total negligência com a saúde deles. Mas, o custo de sua manutenção e do seu aumento natural era limitado pelo custo da sua reposição pelo tráfico de africanos. Assim, enquanto os negreiros puderam transportar milhões de negros, os agentes da economia colonial, normalmente, preferiam comprar novos escravos. Afinal, além de não ter a esperança de que os escravos pudessem trabalhar por muitos anos⁸, mesmo recebendo tratamento melhor e mais caro, tinham em mente que a reprodução deles em cativeiro era mais custosa e demorada.

Um dos primeiros testemunhos reveladores das condições de vida dos escravos é fornecido pelo padre Jácome Monteiro, membro do clero baiano, no início do século XVII. Segundo ele, «nas fazendas e engenhos há grande cópia de escravos» que «andam nus [e com] mal cheiro (...). Além disso, logo em amanhecendo, nos dias santos, vão buscar de comer pelos matos, por seus senhores não lho dar»⁹. Os dias santos eram feriados muito apreciados pelos escravizados, pois aqueles de propriedade de senhores que respeitavam a santidade da ocasião ficavam de folga. Em muitos casos, porém, a pausa nas tarefas cotidianas impostas pelo cativeiro acabava sendo substituída por outras formas de trabalho. Uma delas era destinada, como o testemunho acima afirma, à complementação da alimentação diária. Ora por meio da caça, ora por meio da pesca, ou coletando frutos silvestres, ou mesmo cultivando terrenos cedidos pelos fazendeiros, eles acabavam muitas vezes dedicando o feriado ao trabalho voltado para subsistência (às vezes a produção nas horas vagas poderia gerar um pequeno excedente e uma pequena renda que era gasta com guloseimas e aguardente de cana, ou mesmo com o pagamento em parcelas do resgate de sua liberdade).

⁶ M. Karash (2000) p. 157, por exemplo, deixa bem claro que os negros submetidos ao trabalho servil morriam muito mais comparativamente aos demais seguimentos sociais.

⁷ Vários historiadores afirmam isso, por exemplo: M. Florentino (1997) p. 78, C. Prado Júnior (1995) p. 159 e E. Conrad (1985) p. 16.

⁸ Não se sabe ao certo quanto tempo um senhor esperava que seu escravo pudesse servir para os trabalhos pesados na lavoura e na mineração. Os testemunhos apresentam variações que vão de 7 a 15 anos em média. Segundo dados apresentados por P. Carvalho de Mello, (1983) p. 155-157.

⁹ R. Vainfas (1986) p. 82.

Ao que parece «a negligência de tantos que no Brasil tão pouco caso fazem dos escravos», conforme palavras do eminente jesuíta José de Anchieta, prócere da catequização dos nativos na antiga capitania de São Vicente nos primórdios da colonização do Brasil, persistiu por longo tempo¹⁰. Tanto que o padre Antônio Vieira, em um de seus mais famosos sermões, o XIV, pregado na irmandade dos pretos de um engenho em 1633 no dia de São João Evangelista, comparou (com a finalidade de conformar o negro à sua condição de escravo) o sofrimento dos cativos com o calvário de Jesus:

A paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte de dia sem descansar, e tais são as vossas noites e vossos dias. Cristo despido em tudo, e vós despidos; Cristo sem comer, e vós famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio¹¹.

Até o episódio de Palmares (o combate ao grande e emblemático quilombo liderado por Ganga Zumba e Zumbi), o padre Antônio Vieira foi o único cuja abordagem da vida no cativeiro foi além da mera constatação que predominava nos demais letrados. Foi o primeiro a abordar as asperezas da vida escrava com um propósito ideológico claro: justificar a escravidão, transformá-la em instrumento da própria salvação dos que a ela estavam submetidos e aguçar a sensibilidade cristã dos que deles se serviam para tratá-los de acordo com os preceitos da caridade, mas sem elaborar um tratado sobre a administração ou governo dos escravos.

Após o referido episódio, começaram a aparecer textos de jesuítas focados exclusivamente no problema da relação entre senhores e escravos, apontando meios para que tal relação fosse menos tensa. Dessa forma, inauguraram no Brasil a elaboração de reflexões sobre a governabilidade no cativeiro¹². Até então, esse objeto não constituía tema dos escritos dos letrados coloniais. Quando a guerra contra aquele quilombo acabou, a escravidão negra já havia completado quase dois séculos de experiência histórica no Brasil. A consciência das tensões que as relações sociais nela estruturadas produziam estava plenamente amadurecida, depois do longo silêncio dos intelectuais da época, exceto padre Antônio Vieira, sobre esse assunto.

¹⁰ R. Vainfas (1986) p. 83.

¹¹ R. Vainfas (1986) p. 101.

¹² A esse respeito R. de Bivar Marquese (2004) elaborou uma longa pesquisa, comparando os textos dos letrados sobre o governo dos escravos nas maiores regiões escravistas das Américas desde a época colonial até o fim da escravidão.

O silêncio deles foi rompido definitivamente a partir do final do século XVII com os sermões do padre Jorge Benci, reunidos pela primeira vez em 1700 numa coletânea manuscrita na Bahia e impressa em Roma com o título *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos* em 1705. Suas prédicas foram uma resposta às falhas dos proprietários no tratamento dos seus cativos (excesso de trabalho e de castigo, falta de zelo na educação religiosa, pouco caso com o sustento e desamparo aos doentes). Falhas que motivaram, segundo ele, o aumento das tensões no cativeiro, proporcionando maior instabilidade à sociedade colonial, e que maculavam o ideal patriarcal escravista, fundado na moralidade cristã, projetado pelos intelectuais da Igreja como um dos instrumentos de sustentação da ordem social.

Então, seu objetivo foi o de reformar a maneira como os negros escravizados eram tratados, tentando promover uma nova consciência senhorial, pautada em valores essenciais da doutrina religiosa do catolicismo, como a caridade, a temperança e o amor ao próximo. Respalhada nesses valores, a escravidão poderia ser adequada ao modelo cristão de família patriarcal, na qual os senhores, em troca da submissão dos seus escravos, deveriam como pais colaborar para a sua educação religiosa, sustentá-los corretamente, castigar os seus erros com justiça e moderação, ocupá-los com tarefas compatíveis com suas capacidades físicas e dar-lhes descanso suficiente para revigorarem suas forças, e jamais abandoná-los quando eles não mais pudessem ser aproveitados em nenhuma forma de trabalho, principalmente quando estivessem seriamente doentes ou velhos.

A respeito dessa última advertência, era comum que muitos senhores deixassem seus cativos desamparados quando não tivessem mais nenhuma serventia. Os que levavam mais a sério os valores da cultura religiosa na qual estavam imersos (em outros termos, os tementes a Deus e animados pelo espírito da caridade) não abandonavam aqueles que lhes serviram compulsoriamente. Os demais não hesitavam em expulsar um escravo velho ou doente de sua propriedade. Foi o que vez, por exemplo, o senhor de Jorge, que o botou da porta para fora por não mais poder andar, devido a uma doença (conhecida na época por quigilia _ uma inflamação nos dedos dos pés que, se não tratada a tempo, os corrói comprometendo a locomoção do doente), da qual resultou a sua dificuldade de manter-se em pé, tornando-o incapaz para o trabalho¹³. Contra tal prática, Jorge Benci asseverou seu brado ameaçador contra a consciência senhorial:

¹³ J. Cardoso Miranda (1749) p. 20.

Olhai senhores, para vossa obrigação e vedes o que fazeis, porque faltando com o remédio e a medicina ao vosso servo no tempo da enfermidade, provocais contra vós e contra todos os vossos a espada e a vingança eterna. (...) Não obrigueis a Deus com vossas tiranias a desembainhar a espada de sua indignação. Não desampareis aos vossos servos quando enfermos; assisti-lhes com remédio e cura conveniente, pois lhes deveis não menos que o sustento e pão, para que não pereçam¹⁴.

As propostas de melhoria de tratamento da população escrava, inauguradas pelos jesuítas, principalmente a partir da coletânea dos sermões de Jorge Benci publicada no início do século XVIII, constituem um primeiro esforço para reformar os costumes que orientavam o comportamento senhorial na administração do cativeiro. Por isso, seus escritos podem ser considerados um marco do esforço (seguido por letrados de diversos campos de atuação enquanto durou a escravidão) para melhorar as condições de vida, trabalho e saúde dos negros submetidos ao trabalho servil. Suas pregações serviram de referência, muitas vezes ocultada, para outros tratados que vieram depois, os quais não se cansaram de repetir as mesmas propostas (sobretudo a da redução da carga de trabalho, a do sustento material adequado, a da moderação dos castigos e do amparo aos doentes) fundamentadas nas mesmas bases religiosas, sobretudo a da caridade cristã, ou em novos suportes, como os conceitos de humanidade e benevolência utilizados pelos intelectuais da Ilustração.

Um pouco mais tarde, em 1711, André João Antonil, em seu clássico livro *Cultura e opulência do Brasil...*, foi um pouco mais além em suas propostas. Deslocando-se já para uma visão laica (que somente com o Iluminismo se consolidou) da forma de interpretar as relações entre senhores e escravos, mas sem abandonar totalmente os fundamentos religiosos para expressar seu ponto de vista sobre tal relação, revela-se bem mais pragmático do que seu antecessor Jorge Benci. Para ele, o alarido feito pelos negros durante seus fragmentos de liberdade, muitas vezes animados por batuques, danças e cantorias, deveria ser tolerado em nome da paz nas senzalas. Porque, segundo, conforme argumenta, «negar-lhes totalmente seus folguedos, que são o único alívio do seu cativeiro, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde,» afinal, eram «as mãos e os pés do senhor de engenho»¹⁵. E sendo assim, deveriam estar muito bem preparados, de corpo e alma, para

¹⁴ J. Benci (1977) p. 81.

¹⁵ A. João Antonil (1976) p. 92 e 89.

manterem de pé seus proprietários, os quais, por essa razão, deveriam cuidar bem deles como se fossem, realmente, extensão do seu próprio corpo.

Consequentemente, os horrores da escravidão que ele descreve metonimicamente, tomando o sofrimento do escravo na produção do açúcar pelo duro processo de transformação da cana nesse produto, deveriam ser superados pelo bem de todos (do senhor, do escravo e da própria economia colonial e da cristandade). Ao descrever tal processo, «as lágrimas da mercadoria» _ uma feliz expressão que dá título à análise de Alfredo Bosi sobre esse assunto _ soam como as próprias lágrimas dos escravos, como é possível perceber em uma passagem do texto dedicado a essa descrição: «Oh crueldade nunca ouvida! As mesmas lágrimas do inocente se põem a ferver e a bater de novo nas tachas, as mesmas lágrimas se estilam à força de fogo em lambique; e quando mais chora sua sorte, então tornam a dar-lhe na cara»¹⁶.

Essa sua forma de tomar o sujeito do trabalho pelo objeto que ele produz, de narrar sua via sacra no cativeiro usando o martírio da cana ao ser transformada em açúcar, soa como uma crítica ao teatro dos tormentos dos escravos, ao cortejo de horrores que se descortinou perante seus olhos durante sua longa estada na Bahia de todos os santos. E diante de tanto pesar, diante de tamanho inferno terrestre, ele ecoou as propostas de Jorge Benci, mostrando aos senhores como poderiam reformular suas práticas condenáveis em relação ao tratamento dos seus escravos, para o bem deles, para o bem da cristandade e para seu próprio bem e da economia em que eram os principais agentes, pois eram como se fossem suas mãos e seus pés; eram como se fossem parte do seu corpo, de cujo vigor dependia o sucesso da complexa agroindústria dos engenhos açucareiros.

Difícilmente se saberá qual foi o alcance desse ideário jesuítico nas consciências senhoriais. Ou melhor, é praticamente impossível saber até que ponto suas propostas foram adotadas pelos grandes proprietários de escravos (alvo principal das prédicas jesuíticas sobre essa matéria), ou se foram, qual a extensão de seus efeitos. Possivelmente, se a realidade se desse a descortinar, a respostas a tais questões poderiam revelar um mosaico de experiências. Ora aqui, ora ali, encontraríamos ora uma situação próxima daquele ideário, ora distante. Mas, a julgar (um tabu entre os historiadores) por indicadores demográficos (censos, mapas populacionais e registros de

¹⁶ A. Bosi (1995) p. 144.

óbitos comparados com os de nascimentos) e testemunhais (relatos médicos, crônicas de viajantes e novos tratados dedicados ao governo dos escravizados escritos sob os auspícios do Iluminismo), a impressão que se tem é a de que, de um modo geral, não houve muitas mudanças significativas nas condições de vida, trabalho e saúde da população cativa, pelo menos até o fim do tráfico definitivo de africanos. O cortejo de horrores prosseguia seu macabro percurso, ceifando vidas como um sacrifício coletivo para a economia colonial.

Não se sabe ao certo quantos morreram. Mas sabe-se que foram muitos. Numa pertinente comparação, David Brion Davis, ao confrontar a quantidade de escravos dos EUA com a do Brasil entre o início do século XIX e a Guerra Civil Americana (1860-65), lembra que ambos começaram o referido século com cerca de um milhão de escravos e quando findou tal guerra, lá havia quatro milhões e cá um milhão e meio, mesmo os brasileiros tendo importado muito mais africanos que os norte-americanos. O que o levou a concluir que a explicação deveria ser encontrada, «sem dúvida, nas diferenças de saneamento e de nutrição»¹⁷.

Isso quer dizer que as condições de vida dos escravos daqui estavam ainda muito a desejar? Segundo os médicos e viajantes, bem como outros relatos (de poetas, romancistas, fazendeiros, padres, advogados, agrônomos, jornalistas e demais produtores de textos que abordaram o assunto) e as pinturas de artistas plásticos, como Jean Baptiste Debret e John Moritz Rugendas, a resposta é sim, apesar das exceções.

Os cativos continuavam sendo alimentados e vestidos com parcimônia, vivendo em senzalas lúgubres, onde tinham não mais que capim ou esteiras para não dormirem direto no chão, trabalhando muito, da alvorada ao crepúsculo, em condições bastante adversas para sua saúde. Essa foi a realidade a que a maioria da população escrava esteve entregue durante tanto tempo, e que despertou, inicialmente, a consciência dos jesuítas para depois despertar a consciência de outros letrados ou intelectuais à medida que a colonização avançava.

Quando Antonil publicou *Cultura e opulência* (1711), uma nova onda colonizadora estava alargando as fronteiras coloniais, rumo ao vasto interior do país, desta vez motivada pela descoberta de jazidas de pedras preciosas que fizeram de Minas Gerais o novo centro econômico da Colônia e o novo

¹⁷ D. B. Davis (2001) p. 266.

palco da tragédia negra. Para lá foi enviada a maior quantidade de africanos, que o tráfico pôde transportar, para saciar as vorazes entranhas das minas, onde o sangue dos negros foi mais uma vez sorvido com a sofreguidão de um sistema cada vez mais ávido por carne humana, alimentando, assim, mais um século de diáspora africana.

Dessa época, a gloriosa época do Barroco (para quem pôde dela desfrutar), até a Abolição, vamos encontrar vários escritos que lastimavam o estado de saúde de grande parte dos escravos. O perigoso trabalho na mineração, por exemplo, provocava diversos acidentes. O frio das montanhas, de onde se extraía o tão cobiçado ouro, proporcionava todos os tipos de malefícios para corpos mal agasalhados e acostumados geobiologicamente com clima quente e regular das savanas africanas. O seu andar descalço, uma marca, uma identidade, da própria escravidão, lhes comprometia mais cedo ou mais tarde a locomoção. A incúria no preparo e na qualidade de sua alimentação lhes provocava as mais terríveis complicações no sistema digestivo.

E esses problemas não foram exclusivos da escravaria mineira. Onde a escravidão negra estava presente, mais ou menos as mesmas enfermidades a acompanhavam. Tanto que parece ter havido um padrão nosológico da população escrava, com variações na ordem de incidência das doenças que o compunham, conforme a constituição climática de cada região, agravada ou amenizada pelo tratamento a que estava submetida, mas, apresentando quase sempre os mesmos problemas que tanto afetavam a sua saúde¹⁸.

Um dos primeiros escritos reveladores de uma das faces mais comoventes da escravidão no Brasil, o tratado de medicina prática intitulado *Erário mineral*, foi publicado (em 1735) pelo cirurgião português Luís Gomes Ferreira, que atuou em diversas localidades mineiras nas primeiras décadas do século XVIII. A riqueza de sua narrativa, com os seus inesgotáveis exemplos de problemas por ele tratados em tantos escravos, demanda uma análise exclusiva. Por enquanto, pode-se adiantar que de sua obra parece escorrer sangue, devido à dramaticidade dos casos que ele descreve. Ao lê-la, tem-se

¹⁸ Todas as referências documentais ou bibliográficas apresentam, em ordem variada, as mesmas moléstias que mais atacavam a população escrava: doenças respiratórias, com destaque para pneumonia e bronquite, doenças gastrointestinais, ou seus sintomas, com destaque para verminoses e disenteria, e doenças altamente contagiosas com repulsivos efeitos cutâneos, com destaque para a varíola e as venéreas. Só para citar algumas, tem-se: 1) documentais: os tratados médicos de L. Gomes Ferreira (2002) edição original 1735, de J. Barthelemy Dazille (1801) edição original 1776 e de J. Baptiste Imbert (1839) p. XIII (edição original 1834); 2) bibliográficas: K. Kiple (1984), M. Karash (2000) e F. Luna (2009) p. 239-259.

a impressão de que se vivia no pior dos mundos possíveis. Escravos sem número certo eram soterrados em repetidos desmoronamentos, ou então sofriam algum acidente grave quando as represas dos ribeirões se rompiam enquanto estavam a minerar nos seus leitos. Em diversas ocasiões, o referido cirurgião saía às pressas com seus instrumentos cirúrgicos para atender a chamados dos senhores de mina, que por razões de caridade ou de custeio, ou ambas, tentavam salvar os acidentados que saíam ainda vivos das catástrofes.

O mesmo pode ser dito quando se lê o texto, do erudito (formado em direito, filosofia e medicina) Luís Oliveira Mendes, intitulado *Memória a respeito dos escravos e tráfico de escravos entre a Costa da África e o Brasil* (lido em 1793 na Real Academia das Ciências de Lisboa), que pelo mesmo motivo do tratado acima citado, merece também uma análise à parte. Ele foi além do escrito de Luís Gomes Ferreira. A Ilustração, então já bastante avançada, lhe possibilitou a ousadia de criticar, asperamente, não apenas a maneira como os africanos eram tratados, desde a sua conversão em escravo no vasto interior africano até seu destino final nos cativeiros da América, mas também o próprio tráfico e, talvez a sua força propulsora, a escravidão. Suas páginas impelem o leitor mais sensível à comoção. E era essa mesma a sua principal estratégia para aguçar as consciências não somente dos senhores, mas igualmente dos agentes do comércio negreiro e até mesmo do Estado português. Nelas o autor narra a agonizante saga da diáspora negra, desde o primeiro deslocamento dramaticamente feito a pé, dos presídios e das aldeias do coração da África, até os armazéns litorâneos, onde ficavam à espera dos que os levariam, em longas e amarguradas jornadas, ao seu destino final. E fez isso para tentar despertar o sentimento humanitário daqueles que lidavam com a escravização dos negros. Quase ouvimos o choro e os gritos de desespero de homens e mulheres arrastados para outro mundo, distante, incerto (para o mundo do cativeiro), de tamanha eloquência e persuasão de suas palavras. E é por isso que precisamos ficar atentos para não ver a realidade com os seus olhos. Não porque estivesse a dizer algo que não correspondesse aos fatos (sem dúvida, uma das faces mais melancólicas da escravidão está bem retratada em sua narrativa, apesar dos seus exageros), mas porque seu anseio reformista, com dizeres às vezes ácidos, em alguns momentos fazia com que a realidade nos pareça muito pior do que realmente foi, para comover corações e arrancar lágrimas daqueles em cujas mãos estava a vida da população escrava.

Paremos por um instante. É preciso lembrar que está sendo retratada uma face do cativeiro; certamente a mais medonha, razão pela qual é a que mais chama a atenção, ao ponto de se correr o risco de tomá-la como única, como ocorre com muitos historiadores e com o imaginário popular que a concebem como a imagem oficial da escravidão. Retornemos ao seu retrato. A aventura do ouro em Minas Gerais arrefece. Enquanto ela durou, milhares de escravos foram consumidos, «enterrando com eles o mesmo ouro que seus braços haviam desenterrado»¹⁹. Os registros de natureza demográfica permitem vislumbrar a dimensão da mortandade, e acabam por dar razão às críticas de Luis de Oliveira Mendes. A maneira como, em sua maioria, viveram e morreram é testemunhada por alguns contemporâneos que escreveram sobre o assunto. Um deles, Antônio José Vieira de Carvalho (um cirurgião português que atuou em Vila Rica na segunda metade do século XVIII e início do seguinte), ao traduzir a obra *Observações sobre enfermidade dos negros* (1ª ed. Paris 1776), do médico francês Jean Barthelemy Dazille, em 1801, afirma: «Pude ver com os meus próprios olhos quanto a espécie humana sofre na inumerável multidão dos negros que ali transporta a escravidão e o comércio»²⁰. Nesse momento, a civilização ocidental encontrava-se em algumas encruzilhadas. Uma delas diz respeito à escravidão. Essa forma de organização da produção vinha recebendo várias críticas desde *O espírito das leis* (1748) de Montesquieu. As suas fundamentações teológicas estavam próximas de cheque-mate. Uma nova sensibilidade diante dos dramas da existência humana havia sido formada. Estava mais do que claro para grande parte da população ilustrada que o trabalho escravo era antinatural, injusto e contrário aos ideais de uma sociedade civilizada e seus anseios de progresso. Disso resultou uma cruzada moral para combatê-la, começando por pressões contra a sua principal fonte abastecedora, o tráfico de negros africanos. Aos poucos, não tardou a emergência de movimentos abolicionistas, como o inglês, que não sossegaram enquanto essa página da história não foi virada.

Os tempos eram outros. O mundo do cativeiro começa, lentamente, a acabar. No Brasil a lentidão foi maior. Tanto que foi o último a abolir a escravatura. O seu tráfico também foi um dos últimos a ser encerrado de fato

¹⁹ Essa frase foi proferida por Antônio José Vieira de Carvalho, cirurgião-mor das tropas que guardavam a capital mineira, no prefácio (sem paginação) da obra de J. Barthelemy Dazille (1801, edição original Paris 1776).

²⁰ Idem; na edição traduzida o prefácio encontra-se sem paginação.

(em 1850, depois do fictício decreto abolicionista de 1831). E essa demora foi uma das razões pelas quais novos escritos vieram à tona, orientando os senhores a tratarem melhor seus escravos, repetindo as mesmas prescrições dos jesuítas, mas agora fundamentados predominantemente no ideário ilustrado das Luzes.

Entre os médicos, destaca-se o texto de Jean Baptiste Alban Imbert, *Manual do fazendeiro ou tratado doméstico sobre as enfermidades dos negros* (1ª ed. 1834). Esse médico de origem francesa (exilado no Brasil em fuga dos conflitos oriundos da Restauração em seu país) fez severas críticas ao tráfico de escravos, ao mostrar, seguindo as diretrizes do já citado tratado de Jean Barthelemy Dazille (1801), para os senhores como poderiam prevenir (eis uma novidade nos textos médicos dedicados à saúde de escravos) e até remediar muitas doenças da população cativa. Também não era a favor da escravidão, e profetizava o seu fim gradual, mas concordava com as elites do Império que no Brasil não se poderia acabar com ela imediatamente. Mesmo assim, não deixou de retratar seus horrores. Por exemplo, ao «reafirmar» (plagiar mesmo) uma passagem inteira de Dazille (a página 32), na qual está escrito: «Homens sem vínculo social na terra, mal nutridos, mal vestidos, expostos a todas injúrias do ar, sujeitos a um trabalho quase contínuo, entregues demasiadamente à inclinação de prazeres grosseiros, e de licores fortes, não podem conservar a sua saúde», ele conclui que, «por isso nota-se que eles não resistem longo tempo» o que resulta «nessa espantosa despovoação, e sobretudo essa desproporção entre moços e velhos», tanta que ele exclamou imaginando «quantas reflexões não inspirarão elas aos Legisladores, Moralistas e Filósofos!»²¹.

Doravante, a tendência dos textos médicos foi a de descambar para a radicalização contra o tráfico e, depois da abolição deste, contra a própria escravidão, seguindo a linha de Jean Baptiste Alban Imbert. E para embasar sua contrariedade, alguns de seus autores narravam histórias trágicas do mundo do cativo, como a da escrava Júlia, de 17 anos. Ela havia sido internada na Santa Casa de Misericórdia, depois de apresentar comportamento agressivo motivado por frequentes ataques histéricos. Poucos dias após receber alta, com seu modesto vestido de chita, foi vista na sacada de um sobrado, trajando um deslumbrante vestido de seda, com cabelos empoados e coberto de flores. A razão de tão repentina transformação foi a sua acolhi-

²¹ J. Baptiste Imbert (1839) p. XXI-XXII.

da pela proprietária do imóvel, que a enfeitou para expô-la à prostituição, depois de ser expulsa da casa de seu senhor, que procurava se desfazer dela por causa da sua incurável doença²².

Esses e outros relatos recheiam o conjunto das narrativas sobre os escravos negros no Brasil. Desde os primeiros escritos jesuítas, ainda no século XVI, até os textos ilustrados de médicos e fazendeiros, passando pela crônica dos viajantes, ao longo do século XIX, percebe-se que as condições de vida, trabalho e saúde deles, no geral, deixaram muito a desejar, apesar das exceções. A abundância de africanos oferecidos pelos negreiros e a custo baixo foi o principal fator determinante para que os seus índices de mortalidade fossem muito altos, acrescido da mentalidade de que «os pretos são de natureza mais forte e mais robusta que os brancos» e por isso «resistem mais às doenças»²³. Mentalidade que, junto com a lógica do custo colonial (a de que era mais barato repor os escravos pelo tráfico do que tratá-los de forma a preservar suas forças e reproduzi-los naturalmente), acabou favorecendo o resultado catastrófico da história demográfica da população cativa, fazendo com que a vida no cativeiro fosse ainda mais árdua, adversa e breve.

Bibliografia

- Amarantino, M., «As condições físicas e de saúde dos escravos fugitivos anunciados no Jornal do Comércio (RJ)», em 1850. *História, Ciência e Saúde-Manguinhos*, v.14, nº 4, 2007, pp. 1377-1399.
- Antonil, A. J., *Cultura e opulência do Brasil...*, Melhoramentos, São Paulo, 1976 (edição original 1711).
- Barbosa, K. de O. e Gomes, F., «Doenças, morte e escravidão africana», *Ciências e Letras*, nº 44, 2008, pp. 237-259.
- Benci, J., *Economia crista dos senhores no governo dos escravos*, Grijalbo, São Paulo, 1977 (edição original 1705).
- Bosi, A., *Dialética da colonização*, Cia das Letras, São Paulo, 1995.
- Conrad, E., *Tumbeiros*, Brasiliense, São Paulo, 1985.
- Davis, D. B., *O problema da escravidão na cultura ocidental*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 2001.
- Dazille, J. B., *Observações sobre enfermidades de negros*, Arco do Cego, Lisboa, 1801 (edição original 1776).

²² Essa história é narrada por Macedo Júnior (1869) p. 12.

²³ L. Gomes Ferreira (2002) p. 282.

- Ferreira, L. G., *Erário mineral*, Fundação João Pinheiro, Belo Horizonte, 2002 (Edição original 1735).
- Florentino, M., *Em costas negras*, Cia das Letras, São Paulo, 1997.
- Imbert, J. B. de A., *Manual do fazendeiro ou tratado doméstico sobre as enfermidades dos negros*, Tipografia Nacional, Rio de Janeiro, 1839, (edição original 1834).
- Gramsci, A., *Os intelectuais e a organização da cultura*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968.
- Karash, M., *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*, Cia das Letras, São Paulo, 2000.
- Klein, H., *O tráfico de africanos no Atlântico*, FUNPEC, Ribeirão Preto, 2004.
- Kiple, K., *The caribbean slavery: a biological history*, University Press, Cambridge, 1984.
- Luna, F. V. et al., *Escravidão em São Paulo e Minas Gerais*, Edusp, São Paulo, 2009.
- Macedo J., Álvares de Azevedo, J., *Da prostituição no Rio de Janeiro*, Tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1869.
- Marquese, R. de B., *Feitores do corpo, missionários da alma*, Cia das Letras, São Paulo, 2004.
- Mello, P. C. de., «Estimativa da longevidade de escravos no Brasil na segunda metade do século XIX», *Estudos Econômicos*, v.13, nº 1, 1983, pp. 151-179.
- Mendes, L. A. de O., «Memória a respeito dos escravos e do tráfico de escravatura entre a Costa da África e o Brasil» em *Memórias Econômicas da Academia Real de Ciência de Lisboa*, José Luis Cardoso (dir.), tomo IV, Lisboa, 1991 (edição original 1793).
- Miranda, João Cardoso. *A prodigiosa lagoa...* Lisboa: Oficina de Miguel Menescal da Costa, 1749.
- Montesquieu, B. de., *O espírito das leis*, Tradução de Jean Melville, Martin Claret, São Paulo, 2007 (edição original 1748).
- Prado Júnior, C., *História econômica do Brasil*, Brasiliense, São Paulo, 1995.
- Stein, S. J., *Grandeza e decadência do café no Vale do Paraíba*, Brasiliense, São Paulo. 1961.
- Vainfas, R., *Ideologia e escravidão*, Vozes, Petrópolis, 1986.

Amerigo Vespucci y Girolamo Benzoni, dos italianos en el Nuevo Mundo

Trinidad Fernández González

1. Introducción

En el siglo xv, el espacio geográfico cambió gracias a las exploraciones y a los descubrimientos realizados por las coronas española y portuguesa, las cuales se adentraron por vez primera en zonas poco conocidas o desconocidas, buscando nuevas rutas. Estas exploraciones conllevaron, entre otras cosas, a la divulgación de un género, el de la literatura de viajes, que ya existía precedentemente (cfr. *Il Milione*), pero que floreció a lo largo del siglo xvi al amparo de la imprenta, instrumento decisivo para la propaganda de los nuevos descubrimientos¹.

Un elemento fundamental para el nacimiento de este género fue la autonomía adquirida por la descripción de la historiografía, puesto que con la apertura de nuevas rutas, en los libros de viajes asumió una importancia especial y adquirió un cariz más científico y experimental, otorgándole un espacio mayor a la descripción de las costumbres y tradiciones, a pesar de seguir respetando los cánones heredados de la literatura griega y latina.

En estos años, los marineros, conquistadores y exploradores quieren contar su experiencia, lo que ven, no solo por un interés personal, sino también porque a menudo les animan a hacerlo, a causa del gran interés que las nuevas tierras despiertan en la imaginación de los lectores europeos. Como el mismo Vespucci subraya en la primera carta dirigida a Lorenzo di Pierfrancesco de Medici: «La causa principale, che mosse a scrivervi, fu per ruogo del presente apportatore, che si dice Benvenuto Benvenuti nostro fiorentino, [...] il quale [...] mi pregò, che io facessi parte a vostra Mag. delle cose per me viste»².

¹ C. Marazzini (2004), p. 127.

² A. Vespucci (1745), p. 3.

Debido al gran éxito editorial obtenido por estas obras, que gozaban de un público muy amplio, que iba desde el comerciante —que necesitaba conocer el país de llegada para vender sus productos—, al viajero —que deseaba conocer lo que se iba a encontrar—, y al lector —que lo compraba únicamente por placer³—, y al fuerte peso de la tradición, los editores no concedieron mucha libertad a los autores a la hora de redactar sus obras, obligándolos a respetar un orden determinado y rígido para construir la narración, pero aún así, es evidente la intención literaria de los autores, plasmada en la obra cuando lo consideraban necesario⁴. Esto se puede apreciar en el proemio de Vespucci, en donde se disculpa con el destinatario por su estilo rudo, poco cuidado, pero a la vez también hace hincapié en la originalidad del género: «in pormi a scrivere cose [...] con barbaro stilo scritte [...] che son cose non si truovano scritte né per li antichi, né per i moderni scrittori, come nel processo conoscerà V. M.»⁵.

Este trabajo pretende, a través del estudio de las obras *Mundus Novus* de Amerigo Vespucci e *Istoria* de Girolamo Benzoni, poner de relieve precisamente las consecuencias que surgieron de la falta de libertad dada a los autores para organizar sus obras, pues esta provocó que todos los relatos de viajes sobre las tierras recién descubiertas siguieran unos patrones más o menos marcados por las primeras narraciones sobre el «Nuevo Mundo», haciendo sí que todas ellas poseyeran una estructura parecida, provocando durante su lectura in muchas ocasiones un efecto de *déjà vu*.

2. Construcción de las obras de literatura de viajes

Las características que se hallan presentes en todas estas obras son:

Uso reiterado de «io».

«Io» se emplea para intentar convencer al lector de la veracidad de los hechos narrados y, por consiguiente, incitarlo a creer lo que se cuenta. Vespucci y Benzoni lo emplean a menudo en sus textos para subrayar que fueron testigos directos («che io facessi parte a vostra Mag. delle cose per me viste in diverse plaghe del mondo, per virtù di quattro viaggi, che ho fatti in discoprire nuove terre»⁶) y que ellos personalmente realizaron el viaje:

³ A. Battistini (1994), pp. 435-486 y P. Trovato (1994), pp. 59-61.

⁴ G. R. Cardona (1986), pp. 687-716.

⁵ A. Vespucci (1745), p. 3.

⁶ A. Vespucci (1745), p. 3.

Essendo io giovanetto di età d'anni ventidue e desideroso di vedere, come molti altri, [...] determinai d'andarvi; e così mi parti' di Milano, [...] l'anno del 1541 e me ne andai per terra a Medina del Campo [...] io ebbi notizia come una caravella nell'isola della Palma si caricava di vino, per passar all'Indie; onde subito in un bergantino mi parti' e in due giorni arrivai, dove in breve tempo la nave fu spedita; e ci partimmo⁷.

y que deseaban dar noticia de todo ello:

Sopra tutte le altre cose che io ho procurato di sapere di questa nazione indiana, è stato d'intendere quello che sentono della nostra fede; e così voglio dar notizia tanto di quello che pubblicamente ho sentito ragionare da alcuni preti e frati, quanto di quello che io ho veduto e inteso dagli stessi Indiani, accioché gli lettori possino considerare quanto scandalizati restano delle nostre male opere⁸.

En muchos casos, se dirigen al lector en primera persona del plural para hacer que este se sienta partícipe de la historia, que sea uno más, como, por ejemplo, cuando Vespucci⁹ narra el comienzo del viaje y los diferentes momentos desde que zarparon hasta que se encontraron con los habitantes de las nuevas tierras. También sirve para subrayar esa línea imaginaria y divisoria entre un «nosotros» —los occidentales—, y un «ellos» —los indios—, como cuando Benzoni narra en su obra el encuentro entre las dos culturas: «Concorreva ogni dì gente nuova e molta di quelli Indi a rimirare la presenza di noi altri con le barbe»¹⁰.

Línea narrativa en zig-zag:

El orden de la narración en estas obras no sigue una línea recta; el hilo conductor de la narración se ve interrumpido frecuentemente por abundantes digresiones de diferente extensión, haciendo que la historia parezca que va de un lado a otro sin rumbo fijo por alta mar, como ilustra el siguiente ejemplo en el que Benzoni abandona el sendero marcado por el tema de la llegada al nuevo continente para introducir el archiconocido episodio del huevo de Colón:

partimmo e all'isola Spagnola in breve arrivammo e entrassimo nella città di Santo Domenico; questa fu la prime terra che gli Spagnoli edificarono in questi paesi [...] Non rispose Colombo a queste parole cosa alcuna, ma, fattosi portare un ovo, lo pose in tavole, dicendo¹¹.

⁷ G. Benzoni (1572), p. 1.

⁸ G. Benzoni (1572), p. 112.

⁹ A. Vespucci (1745), p. 6-9.

¹⁰ G. Benzoni (1572), p. 15(b).

¹¹ G. Benzoni (1572), pp. 10-12.

Esta es una característica presente en diferente medida en los autores. Por ejemplo, podemos ver que es muy recurrente en Benzoni, no así en Vespucci, cuya relación es bastante lineal y no suele divagar.

Imágenes, descripciones, tópicos.

Una lectura atenta de los diferentes textos nos da la impresión de leer una misma obra: las mismas imágenes, los mismos verbos, las mismas descripciones, con idéntica forma de delinear y configurar el viaje¹².

Seguramente, desde los inicios, se creó una especie de vulgata que sirvió de guía para estos textos y en esta podrían tener su origen los diferentes tópicos, estereotipos e imágenes que inundan todas estas obras. De hecho, en estos años se asiste al saqueo, en concreto, de textos contemporáneos pero también de obras de la literatura clásica y medieval religiosa, dando origen a una serie de obras no inéditas o apócrifas, completas o en parte. Por ejemplo, Cardona sostiene que los escritos de Benzoni son una compilación de la obra de Pedro Mártir de Anglería y de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés y Francisco López de Gomara¹³.

El primer tópico que se encuentra cuando se empieza a leer una de estas obras es el del viaje, el de la travesía por el «mar océano» hacia las tierras recién descubiertas. Las secuencias espaciales de estas narraciones se producen casi siempre de la misma forma: el barco zarpa del puerto y tarda poquísimos tiempo en llegar a su meta. No existe apenas casi distancia entre las dos tierras, parece casi que la acción discurriera en un mar cerrado, como el Mediterráneo y no en una zona tan extensa como es el océano Atlántico.

El tiempo del relato es muy breve, se limita a pocas líneas y esto es porque la literatura de viajes italiana no acepta el elemento naufragio entre sus páginas. Prefiere cancelar el rostro terrible pero bello del mar, borrando el espacio marítimo en donde transcurren, aunque, eso sí, existen algunos elementos concretos como la tormenta, como podemos ver en el capítulo I de la *Istoria*, cuando se nos narran las peripecias del primer viaje del Almirante («et andando volteggiando per l'isola, cercando qualche buon porto, si cominciò a turbare il mare, e temendo di dare in qualche scoglio dette volta»¹⁴).

Cabe señalar que las únicas descripciones detalladas de viajes presentes en estos relatos son los que se hacen por tierra:

¹² G. R. Cardona (1986), p. 306.

¹³ G. R. Cardona (1986), pp. 687-716.

¹⁴ G. Benzoni, (1572), p. 14.

e di qui fatte nostre orazioni, ci levammo, e demmo le vele al vento, cominciando nostre navigazioni pel ponente, pigliando una quarta di libeccio; e tanto navicammo, che al capo di 37 giorni fummo a tenere una terra, che la giudicammo essere terra ferma [...] nel quale ancorammo con nostre navi ad una lega, e mezzo di terra¹⁵.

Finalmente, nos gustaría subrayar que el mar también es un punto de referencia, alrededor del cual se desarrolla el primer encuentro entre las dos civilizaciones y donde se concentran todos los movimientos de las embarcaciones que navegan cerca de la costa porque temen a ese mar desconocido («Accordammo di partirci [...], costeggiando di continuo la terra»)¹⁶.

Otro tópico, procedente del diario de a bordo colombino, es la maravilla causada por los barbudos, el estupor de los indígenas cuando ven por primera vez a los españoles, pero a través de las palabras de los recién llegados no se puede adivinar que es lo que realmente pensaban los indios porque lo que hacen los europeos es proyectar, inconscientemente, sus sensaciones en la mente de los indios.

La sorpresa no se limita solo a las embarcaciones, a los caballos, a las armas de fuego y a las armaduras («e ogni giorno ci venivano a vedere nuovi popoli della terra dentro, maravigliandosi di nostra effigie, e bianchezza, e de' nostri vestiti, e arme, e della forma e grandezza delle navi»¹⁷), sino también al aspecto físico de los europeos.

De hecho, en estas páginas se presenta la diversidad entre barbudos – no barbudos para diferenciar los dos mundos («habbiano da sapere che nel principio che la natione spagnuola andò nell'India [...] in molti luoghi gl'indiani stavano in gran ammirazione») y este aspecto será uno de los muchos elementos que ayudarán a crear la imagen del buen salvaje («Molti Indiani stavano sparsi per quella riviera, con grandissima ammirazione guardando la nave; veduto poi saltare in terra alcuni cristiani, di paura vinti, si missero a fuggire»¹⁸).

Las nuevas tierras se describen con imágenes paradisíacas, en las que todo parece bueno, pues es el paraíso terrestre, en contraposición con Europa. En Vespucci es exuberante y espléndida («La terra è molto amena, e fruttuosa, piena di grandissime selve, e boschi, e sempre sta verde, che mai non perde foglia. Le frutte son tante, che sono fuori di numero»¹⁹), y en

¹⁵ A. Vespucci (1745), p. 7.

¹⁶ A. Vespucci (1745), p. 18.

¹⁷ A. Vespucci (1745), p. 26-27.

¹⁸ G. Benzoni, (1572), pp. 14-15(b).

¹⁹ A. Vespucci (1745), pp. 26-27.

Benzoni, todo es superlativo en esta tierra edénica: los montes son altos («chi si gettava da uno alto monte in un precipizio») o, incluso, altísimos («da altissimi monti discendevano»²⁰); la vegetación es muy espesa («il camino [...] era tappato di asprissimi rami»²¹); y la tierra es tan próspera y generosa que no necesita ser cultivada («Non lavorano terra per seminare il lor grano, ma, fatto un poco di foro, tre o quattro grani vi pongo [...] e tal provincia due volte l'anno lo raccoglie»²²).

La visión que se da de estas benignas tierras es la de un lugar lleno de cosas, casi nunca cuantificadas con precisión, sino descritas con determinantes vagos: «Vi sono molte isole»²³, «gran quantità d'uccelli marittimi»²⁴, «la gran moltitudine d'Indiani sparsi per quella costa»²⁵. Además, para subrayar la magnificencia y las bondades de estas tierras se recurre al superlativo: «vedemmo moltissima gente»²⁶, «molta terra ferrma»²⁷, «vedemmo stare alla spiaggia grandissima gente»²⁸, «avevano fatto grandissimi fuochi [...] e arrostando di molti animali, e pesci di molte sorte»²⁹, «Questa terra è popolatissima»³⁰ y «piena di grandissimi fiumi, e annegata per grandissimi fiumi»³¹.

Otro tópico lo encontramos en la forma de representación de los *Conquistadores*. Eran crueles y falsos, lo cual queda reflejado en como tratan a los indígenas, muchos de los cuales, por desesperación, preferían suicidarse antes que soportar todos los abusos infligidos por los españoles:

Poi furono mandati alla Spagnola altri Governatori, così religiosi come secolari, e vedendo gl'isolani che da ogni lato erano oppressi da intollerabile e inopportabile fatiche e travagli, e che non v'era ordine di ricuperare la libertà loro, piangendo e sospirando; ogn'uno desiderava di morire, però molti come disperati se ne andavano ai boschi et là s'impeccavano, havendo però prima i figliuoli uccisi, dicendo che assai meglio era loro il morire che vivere così miseramente, servendo a tali e tanti pessimi ladroni e tiranni ferocissimi. Le femine con un certo sugo d'erbe disperdevano le loro gravidanze per non partorire le creature, et poi seguivano i vestigi de' mariti loro impiccandosi³².

²⁰ G. Benzoni, (1572), p. 15(b).

²¹ G. Benzoni, (1572), p. 78.

²² G. Benzoni, (1572), pp. 56-56(b).

²³ G. Benzoni, (1572), p. 2.

²⁴ G. Benzoni, (1572), p. 1(b).

²⁵ G. Benzoni, (1572), p. 119.

²⁶ A. Vespucci (1745), p. 8.

²⁷ A. Vespucci (1745), p. 6.

²⁸ A. Vespucci (1745), p. 21.

²⁹ A. Vespucci (1745), p. 22.

³⁰ A. Vespucci (1745), p. 26.

³¹ A. Vespucci (1745), p. 30.

³² G. Benzoni, (1572), pp. 51(b)-52.

Además de en su forma de actuar, la crueldad de los españoles, según Benzoni, es evidente por el apodo que le dieron los indios «Guacci, guacci», un animal que «suole andar di notte per quelli paesi, vivendo di rapina»³³.

Benzoni también subraya la gran ambición que devora a los conquistadores españoles («Certi caciqui s'erano sollevati per le insolenze, furti, homicidii, et altre rapiche che gli spagnuoli havevano commesso»³⁴). En más de una ocasión menciona el interés y el amor que demuestran estos por el oro la plata, («Qui cominciarono a rallegrarsi molto gli Spagnoli, perché non vedevano alcuno indiano che non avesse oro e argento alla braccia, al collo, all'orecchie»³⁵).

Tal vez la imagen más visual de los Conquistadores, la pone Benzoni en boca de los indios, cuando estos describen sus intereses y su comportamiento:

Ve ne sono quegli che pigliano un pezzo d'oro in mane e dicono: «Questo è lo Dio de' Cristiani» Per questo son venuti di Castiglia [...], e ne hanno soggiogati, tormentati e venduti per schiavi, e ne hanno fatto molti altri vituperii [...] per questo commettono ogni sorte di malvagità.

En cambio, cuando se habla de los indios se presenta la imagen del buen salvaje. Su inocencia y generosidad se contraponen a la desmedida ambición de los conquistadores. Estas opiniones reflejan que Benzoni y Vespucci no reconocen la alteridad, pues no se dan cuenta de que a los indios no les interese el oro, no porque sean generosos, sino simplemente porque tienen una escala de valor diferente a los europeos:

«Le loro ricchezze sono penne di uccelli di più colori, o paternostrini [...] Le ricchezze, che in questa mostra Europa, e in altre parti usiamo, come oro, gioie, perle, e altre divizie non le tengono in cosa nesuna [...] Sono liberali nel dare, che per maraviglia vi negano cosa alcuna»³⁶.

Pero esta imagen de inocencia siempre va asociada a la de incivismo («di quelli Indi a rimirare la presenza di noi altri con le barbe [...] e a guisa delle scimmie andavano imitando i vestigi cristiani»³⁷).

Además, contemporáneamente, en esta literatura, al lado de las características de bondad e incivismo, emerge un formulario típico de adjetivos negativos usados para describir a los indios; dicen de ellos que son

³³ G. Benzoni, (1572), p. 79.

³⁴ G. Benzoni, (1572), pp. 17(b)-18.

³⁵ G. Benzoni, (1572), pp. 20-21.

³⁶ A. Vespucci (1745), p. 15.

³⁷ G. Benzoni, (1572), p. 16.

ladrones, borrachos, mentirosos, y sodomitas³⁸. Benzoni se manifiesta en contra de esta opinión, pues sostiene que si lo son, lo aprendieron de los españoles y da ejemplos que nos ofrecen una crítica severísima contra los occidentales:

Dicono alcuni che costoro erano grandissimi ladroni [...] Ma che poteva rubare? Poi che non sono avari né ricchi, e quello che manco prezzano è l'oro e l'argento, e chi ne avesse voluto, poteva alla minera caverna quanto gli piaceva, come si fa d'una fonte dell'acqua. [...]. Sì che io non posso immaginare che ladraie fra costoro, se già ne avessero imparato a rubbare da' primi, secondi e terzi Spagnoli, che al principio vi cominciarono ad abitare³⁹.

Curiosidades: costumbres y tradiciones.

No existen divergencias a la hora de describir las costumbres de las poblaciones de las tierras recién descubiertas. Estas se describen detalladamente, aunque en la mayor parte de los casos, sin juicio alguno, como por ejemplo, cuando hablan del canibalismo («mangian carne humana e til simile fanno di spurcissimi animali»⁴⁰ o «sono tanto inumani [...] si mangiano tutti i loro nemici, che ammazzano o pigliano»⁴¹).

Ambos autores estudiados concuerdan en que no tienen las más mínimas reglas de decoro ni de castidad («in questi paesi poca parte ci ha la castità e in pochi luoghi a pena si guardano le figliuole e le sorelle»). Y los dos describen minuciosamente los ritos religiosos:

In quanto tocca alla religione, non solamente di quest'isola ma ancor di tutte l'altre nazioni di questo nuovo mondo, adoravano e adorano molti e diversi dei, tenendoli depinti, chi in statue, certi di terra crea, altri di legname, certi d'oro e d'argento; e io n'ho veduti in alcuni luoghi, e specialmente nel Regno del Perù, in forma d'uccelli, tigri, cervi e altre sorti d'animali, e più n'ho visto di fatti con la coda a' piedi, a guisa de' nostri satanassi⁴².

o como sanaban a sus enfermos:

Nell'isola Spagnola, e in tutte l'altre, quando i lor medici volevano curare qualche infermo, andavano nel luogo dov'egli stava a darli il fumo a quando era bene imbricato, era fata la maggior cura; poi, ritornando in sé [...] voltavano poi l'infermo tre o quattro volte e lo

³⁸ Cfr. A. Vespucci (1745), p. 13. Cfr. F. López de Gomara (a), p. 352 y F. López de Gomara (b), p. 68.

³⁹ G. Benzoni, (1572), pp. 56-56 (b).

⁴⁰ G. Benzoni, (1572), p. 35.

⁴¹ A. Vespucci (1745), p. 15.

⁴² G. Benzoni, (1572), p. 52-53.

fregavano con le mani il corpo e le reni, facendogli molti atti con la faccia, tenendo un osso o una pietra in bocca⁴³.

Los autores suelen presentar la realidad indígena, desconocida a los lectores europeos, comparándola con la realidad del viejo continente, como por ejemplo, cuando describen el panteón indígena («nominando ciascun per lo suo nome, facendo l'uno avvocato sopra una cosa e l'altro ad un'altra, come i gentili far solevano al tempo antico»⁴⁴) o introducen términos de la religión europea, como «sacerdote», «pellegrinaggio», «benedizione»⁴⁵ para describir la de estos pueblos recién descubiertos.

Este mismo proceso se extiende a otros ámbitos, como el militar, cuando se compara la diferente forma de hacer la guerra, se subraya que la formación del ejército es diferente, se usan vocablos como «capitano» («Non costumano Capitano alcuno, nè vanno con ordine, che ognuno è signore di se»⁴⁶); al campo de la flora, cuando describen la planta del «tabaco» («In questa isola [...] vi sono certi arboscelli non troppo grandi, a modo di canne, che producono una foglia di forma come quella della noce, però più tosto maggiore»⁴⁷); al de los productos agrícolas, como cuando hablan de la «yucca» («Fanno ancora un'altra maniera di pane, detto carabi, d'una radice nominata iucca, di grossezza d'un napo»⁴⁸), o de la «patata»:

Hanno similmente due altre sorti di radice, una detta battata e l'altra haie, e sono d'un'istessa forma, salvo che le haie sono più piccole e più saporite che l'altre, si piantano e in sei mesi fa il frutto; il suo sapore è alquanto dolce, ma sazia presto, e sono di poco sostanza; generano ventosità e communemente si mangiano cotte sotto le brace; alcuni dicono che le sa di marzapane o di castagne inzuccherate; però al mio gusto, ancor senza zucchero, mi sanno migliori le castagne⁴⁹.

o cuando se habla de ciudades americanas: «Fummo a terra in un Porto, dove trovammo una popolazione fondata sopra l'acqua come Venezia»⁵⁰ o en:

Dicono alcuni che gli tratti di questa città sono quasi così grandi come quelli di Venezia; però io credo che questi autori non abbino visto questa più che magnifica e illustrissima città di Venezia, la qual città

⁴³ G. Benzoni, (1572), pp. 54-55.

⁴⁴ G. Benzoni, (1572), p. 53.

⁴⁵ G. Benzoni, (1572), p. 54: «Li sacerdoti lo pigliavano e, datogli la benedizione, lo scompartivano con tutta la gente [...] e alcune volte dell'anno molti Indiani vi andavano in pellegrinaggio».

⁴⁶ A. Vespucci (1745), p. 10.

⁴⁷ G. Benzoni, (1572), p. 54.

⁴⁸ G. Benzoni, (1572), p. 57.

⁴⁹ G. Benzoni, (1572), p. 58.

⁵⁰ A. Vespucci (1745), p. 19.

è di tanta altezza che né per potenza né per maestà d'imperio né per traffichi né per ricchezza, sì che ancora né per isplendor di virtù e giustizia, non inferiore ad alcun'altra che scaldi il sole; e senza dubbio dieci mercatanti veneziani basteriano a comparare tutte le mercantie che vi entrano na volta l'anno, con la istessa città [...]. Il più gran numero di gente che si lettori facilmente potranno considerare se Panama si può quasi agguagliare nel traffico alla ricchissima e illustrissima città di Venezia⁵¹.

Por último, queremos subrayar otro rasgo que aparece en todos los textos y que sorprendió a los Conquistadores: la desnudez de los indios, como por ejemplo cuando se describe a las mujeres: «che del tutto vanno disnude»⁵².

3. Lengua y estilo

Por lo que se refiere a la lengua y a la estructura de estos textos también podemos sostener que existen una serie de elementos presentes en todos ellos. Una de las características hace referencia a la construcción del párrafo. En estos textos prevalecen los periodos polisindéticos (conjunción «e») o asindéticos que ayudan a dar mayor velocidad a la narración. Esto se debe a como la historia toma cuerpo poco a poco: la memoria es insuficiente para recordar todo, por eso los autores suelen tomar apuntes durante su viaje por el Nuevo Mundo y en pocas ocasiones los desarrollan, basta una coma o una conjunción «e» y el párrafo está construido.

Otra característica es la introducción de palabras y de construcciones no italianas para explicar la nueva realidad. Los préstamos, utilizados para designar la realidad americana, pueden ser de dos tipos: extranjerismos, generalmente un hispanismo o un lusismo, que tenían la función que hoy tiene el inglés de lengua internacional⁵³; o palabras indígenas que penetraron en el italiano a través del contacto con las dos lenguas ibéricas.

Por lo que se refiere a los hispanismos presentes se pueden clasificar en préstamos semánticos o en interferencias de la L2 en la L1, muchas de las cuales no tuvieron mayor repercusión en los idiomas vernáculos italianos, porque dejaron de usarse ya en el siglo XVI. En las obras estudiadas podemos destacar: «almadie» para referirse a las «canoas», «amistà», «barlovento»

⁵¹ G. Benzone, (1572), pp. 79-80.

⁵² A. Vespucci (1492), p. 13.

⁵³ C. Marazzini (2004), p. 127.

en vez de «sopravvento», «bergantino», «brearle» en vez de la forma italiana «catramare», «calefatarle» en vez de «impecciare», «cansar» en vez de «stancare», «codizia», «cuple»⁵⁴ con el significado español de «atañer» e «incumbir», «dismanparate» (cfr. «desmamparar», «desamparar») en vez de «abbandonare», «disnude», «dispedimmo» en vez de «congedarsi», «dolenza» en vez de «malanno» y «dolore», «insenata», «folgato» (< holgar); «istrago»⁵⁵ (< estrago), «largo» con el significado español de «ancho» y no el italiano, «levantammo nostre ancore» en vez de «salpare l'ancore», «molandaia», «montone» (< montón), «monizione»⁵⁶, «mozza» en vez de «ragazza», «ruogo», «savidoria», «scanso» (< descanso), «tonelli», «usada» (< osadia), «tenere» para expresar la posesión en vez del verbo italiano «avere» y «vaziano» en vez de «urinare».

Una clara interferencia de la L2 en la L1 la encontramos en el uso de algunas estructuras españolas como: «a minuto» (< a menudo), «deliberai lasciarmi della marcanzia» «dejar de ser mercante», «salí l'alba», en vez de «uscire» e «tiene in conto» en vez de «tenere conto»,

A nivel sintáctico podemos destacar, la introducción del acusativo personal «a» («supplicando a Sua Altezza»), «dipoi di»⁵⁷, siguiendo la construcción española «después de», o el empleo de «che» («uomini molto maggiori che le donne»⁵⁸) como segundo elemento introductivo en la construcción comparativa como en español, en vez de la forma italiana «di».

Por lo que atañe a los préstamos semánticos, podemos destacar el uso de: «coltroni» en vez de la voz italiana «materasso»; «don» como título honorífico; «interrano» usado con el significado de «seppelire»; «naturale»⁵⁹ en vez de «nativo, nativa»; «popolo» con el significado de «pueblo, aldea, villa»; «reali» usado como «monedas»; «saltare in terra» usado como «sbarcare»; «scusare» usado con el significado español de «eximir, no evitar».

En cuanto a los vocablos indígenas usados para describir la realidad del nuevo continente, cabe señalar que hay dos procedimientos para presentar la forma nativa, con explicación del vocablo como *carabi* («*che vuole dire*

⁵⁴ En un error, corresponde al español «cumplir».

⁵⁵ En el diccionario De Mauro se fecha su primera aparición en un texto en italiano en 1525, mientras que el Devoto-Oli es más generico y lo fecha a lo largo del siglo XVI, igual que Sabattini-Coletti, mientras que el diccionario Zanichelli a finales del siglo XIV. Por lo tanto, en esta sede podemos considerar que en Vespucci es un hispanismo.

⁵⁶ Esta forma también puede ser considerada un lusismo.

⁵⁷ Esta forma también puede ser considerada un lusismo.

⁵⁸ A. Vespucci (1745), p. 42.

⁵⁹ Esta forma también puede ser considerada un lusismo.

uomini di gran savidoria»), o simplemente con la palabra indígena como, por ejemplo «borochini», «cacique», «canove», «carabi», «chicchia», «conuchi», «macanna», «maiz», «tabacco» e «yucca».

4. Conclusión

Como conclusión, podemos afirmar que, en Italia, el descubrimiento de América no solo representó un cambio de las rutas comerciales, sino que también despertó un gran interés que desembocó en la creación de un éxito editorial como fueron los relatos de viajes. Estas obras, dirigidas a un vasto público, estaban construidas con una estructura parecida y con un paratexto adecuado para atraer la atención de los lectores. Y evidentemente, Vespucci y Benzoni siguen los tópicos y estereotipos marcados por los textos colombinos (por ej., el exceso sexual de los indígenas, el mito del buen salvaje etc.) y también recurren al empleo de citas eruditas, extraídas de la literatura de viajes precedente (véase Vespucci cuando menciona Plinio o el Ulises de Dante).

Por lo que se refiere al plano lingüístico, los autores de los relatos de viajes se preocupaban más del contenido que del estilo. Debido a las largas estancias en el extranjero en contacto con marineros de las coronas ibéricas, estas obras estaban abiertas a los préstamos, en concreto del ámbito de la navegación, a la innovación y a los calcos de estas lenguas, y también penetran ahora, a través de ellas, palabras indígenas, relativas a la fauna, a la flora etc. del Nuevo Mundo.

Cabe señalar la forma tan diferente en la que los dos autores tratan a los españoles. Mientras que Vespucci en su relato se limita a contar lo que ve y no hace mención de cómo se comportaban los *Conquistadores*, Benzoni los acusa de ser la cuna de todos los males para los indios, y esto es evidente por la selección lexical realizada. Por un lado, encontramos el léxico relativo a los españoles que pertenece casi única y exclusivamente a campos semánticos negativos⁶⁰, salvo cuando se refiere a la reina Isabel La Católica o a Colón, y, por el otro, el relativo a los nativos es casi siempre positivo.

⁶⁰ A lo largo del texto emergen verbos para relatar la muerte y el sufrimiento de los indios por parte de los españoles (morire, impaccarsi, ammazzarsi, piangere, sospirare, lamentarsi, spaventarsi), u otras acciones negativas de los ibéricos (distruggere, depredare, combattere, lussuriando); la victoria española se define sanguinolenta y terribile, los conquistadores ladroni, tirani, nimici y su maldad queda patente con palabras como scorrerie, strage, battaglie.

Bibliografía

- Battistini, A., «*La letteratura di viaggio*» en *Manuale di Letteratura Italia. Storia per generi e problemi*, a carga de F. Brioschi y C. Di Girolamo, Vol. II. *Dal Cinquecento alla metà del Settecento*, Bollati Boringheri, Turín 1994, p. 435-486.
- Benzoni, G., *La historia del mondo nuovo*, publicado por F. Rampazetto Venecia, 1565 [Consulta: 2/05/2015] <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/1711124>.
- Cardona, G. R., «*I viaggi e le scoperte*» in *Letteratura Italiana. La Questioni*, dir. A. Asor Rosa, Einaudi, Turín, 1986, pp. 687-716.
- López de Gomara, F., (a), *Historia de la General de las Indias*, [Consulta: 05/03/2015] <https://books.google.it/books?isbn=8496290131>.
- López de Gomara, F. (b), *Historia de la General de las Indias y vida de Hernán Cortés*, [Consulta: 05/03/2015] <https://books.google.it/books?isbn=8466000194>.
- Marazzini, C., *Breve storia della lingua italiana*, il Mulino, Bolonia, 2004.
- Romeo, R., *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Milán-Nápoles, Ricciardi, 1954.
- Tateo, F., *Storiografi e trattatisti, filosofi, scienziati, artisti, viaggiato in Storia della letteratura italiana. Il Primo Cinquecento*, 1996, vol. IV.
- Todorov, T., *La Conquista dell'America*, Einaudi, Turín, 1984
- Trovato, P., *Storia della lingua italiana*, «Il primo Cinquecento». Mulino, 1994, Bolonia.
- Vespucci, A., *Vita e lettere di Amerigo Vespucci, gentiluomo fiorentino* dall'abate Angelo Marini Bandini, Florencia MDCCXLV, stamperia all'insegna di Apollo [Consulta: 2/05/2015] https://archive.org/details/bub_gb_NibAMe5TD1kC.

Um conceito desembarca na américa, o levante «comunero» contra Cabeza de Vaca

Luís Alexandre Cerveira
Sandro Amadeu Cerveira

Comuneros de Castela e de Assunção, entre a memória, a ideologia e a ação política

Sabado en la noche, dia de Sant Marcos¹ del dicho año de de quinientos é quarenta y quatro anos fueron á las casas de mi morada hasta treinta bizcaios é cordobeses [...] y con grandes bozes y escândalo, diciendo: ¡libertad, libertad! Liegaron á la cama donde estaba enfermo, que no me podia tener em pie, é poniéndome las espadas y puñales á lós pechos y las ballestas, amenazándome que me abian de matar, por fuerça me arrebataron é sacaron de mi casa, é al tiempo que me sacaban, todos dezian: j Libertad, libertad! [...] y me metieron dentro de uma cámara de casa de Garcias Banegas [...] esta mesma noche que me prendieron metieron á saco mi hazienda los comuneros². (Archivo General de Índias, Charcas, Autos Fiscales, Justicia, 1131).

No início da década de 20 do século xv, a Espanha foi sacudida por diversos levantes comuneros que questionavam as ações e, até mesmo, a autoridade do Imperador espanhol Carlos V.

Levantes ocorridos no Paraguai entre os séculos xvi e xviii – e que ficaram conhecidos como «Revoluções Comuneras».

O relato que utilizamos sobre a prisão de Cabeza de Vaca, bem como a análise que dele fizemos, tem como fonte principal a chamada «Relación General Que Yo Alvar Nuñez Cabeqa de Baca Adelantado y Gobernador y Capitán general de la probincia del rrio de la Plata, por merced de Su Magestad, Hago para le ymformar, y á los señores de su Rreal Consejo de Yndias, de las cosas subcedidas en la dicha probincia dende qué por su mandado

¹ O dia de São Marcos é comemorado em 25 de Abril.

² Obs.: Informamos que a partir de aqui, todas as referências relativas ao Archivo General de Índias serão identificadas somente pela sigla A.G.I.

partí destes reynos á socorrer y conquistar la dicha probincia». Esse documento que se encontra sob a guarda do Archivo General de Índias, não veio a conhecimento público na época, ficando restrito aos trâmites processuais. Acredita-se que o ano de 1552 seja o de sua possível elaboração por Cabeza de Vaca —seu autor intelectual— tendo Pedro (Peró) Hernández, como secretário e escrivão³.

É possível —considerando que alguns «comuneros americanos» possam ter, de fato, lutado nos levantes castelhanos,— que o Adelantado acreditasse que isso viesse a facilitar a identificação desses homens pelas autoridades metropolitanas. Pode-se aventar ainda a possibilidade de que estivesse mandando uma mensagem: a de que a vitória sobre os comuneros em Villalar-Valladolid, bem como as perseguições posteriores, não tivesse, de fato, «acabado» com os rebeldes. De qualquer maneira, não há dúvida de que o ex-governador de Assunção, cerca de oito anos após sua deposição, procurou deixar claro que, apesar da aparente legalidade da ação que o depôs, os motivos das ações podiam ser encontrados na série de levantes que, décadas atrás, haviam colocado em lados opostos o Imperador Carlos V e sua mãe Joana. Cabeza de Vaca fez questão de marcar o desejo de autonomia dos revoltosos americanos, talvez na esperança de remeter os responsáveis por seu julgamento a uma memória tão presente na Península Ibérica, a dos sangrentos e trágicos levantes comuneros de Castela.

O Adelantado informa, ainda, que quando de sua prisão, os comuneros teriam buscado apoio entre os moradores de Assunção, os quais teriam dito: «señores, el gobernador vos quiere robar é tomar vuestras haziendas é teneros por esclavos, é nosotros, como oficiales de Su Magestad le queremos prender, é asy lo prendemos; seremos señores de la tierra»⁴. Ou seja, parece-nos claro que Cabeza de Vaca, ao identificar os revoltosos como comuneros, e, depois, ao acusá-los de quererem tornar-se senhores da terra em que viviam, desejava estabelecer uma relação direta entre os levantes das comunidades castelhanas e o desejo de autogestão dos conquistadores e povoadores de Assunção.

³ Bouza nos informa que a prática de delegar a outro a escrita, ou a reprodução de manuscrito era bastante recorrente pelo menos até o século xvii. Segundo ele, «sin que de su actividad se derivase cualquier condición de fedatarios autorizados como sucedía en el caso de los titulares de escribanías públicas, copiar, sacar o trasladar manuscritos es un trabajo al que en los siglos xvi y xvii se dedicaron profesionalmente los llamados copistas, copiadore, escribientes o, también, escribanos o escritores de libros». F. Bouza (1999), p. 31.

⁴ A.G.I.

Outro aspecto frisado pelo governador é que «outro sy, luego como me prendieron los **comuneros** derribaron la horca que yo abía mandado hazer para la execución de la justicia = (Al margen) – Derribaron la horca»⁵. Dizer que a primeira ação dos comuneros foi a de derrubar a forca construída em nome da justiça real podia, ao mesmo tempo, significar um período de anarquia e barbárie —que, posteriormente, vai ser descrito por ele—, mas, também, podia remeter à ideia de autonomia, ou seja, à ideia de que os comuneros fariam sua própria justiça. O objetivo do governador preso, ao reforçar a ideia de que seus algozes pretendiam ser «señores de la tierra», talvez fosse tocar em um dos pontos mais nevrálgicos do governo de Carlos V: as diversas revoltas que visavam à manutenção de autonomia política, econômica ou religiosa, enfrentadas ao longo dos anos, não só em Castela, mas também em vários outros pontos do Império Habsburgo.

Cabeza de Vaca faz, também, referência ao fato de que os insurretos do Paraguai tentaram obrigá-lo a transferir sua autoridade instituída, pois, segundo ele: «Garcia Benegas y Alonso Cabrera me entraron á **dezir diese poder** de theniente á Domingo de Yrala, y **yo les dixé que á hombre comunero de serbidor de Su Magestad yo no daria tal poder**»⁶. Parece-nos que a estratégia de Cabeza de Vaca era de demonstrar que os comuneros pretendiam conseguir autonomia política, sem, entretanto, entrar em conflito direto com o Imperador.

Otro sy, bisto por los dichos oficiales el daño que abian hecho em prenderme, dijeron: conbiene que sustentemos que a sydo bien preso, porque no nos corte Su Magestad las cabezas y nos den por traydores; pues tenemos amigos, com ellos haremos probanças contra él, donde pornemos tales cosas que parezca justa su prisión. Bien claramente paresció, é mostración, aberlos movido ambición é pasión por aberlos tenido á ellos presos, porque no los enbiase á Su Magestad com los procesos de sus culpas, y luego començaron á hablar á los comuneros dandoles aviso de lo que abian de deponer contra mí⁷.

A estratégia de justificar a lealdade e o cuidado legal —a qual, segundo Cabeza de Vaca, produziu testemunhos falsos contra ele— que os moradores de Assunção teriam adotado quando da sua deposição, prisão e envio para a Espanha, entretanto, sofre de algumas incongruências. Sua tese de uma ação orquestrada entre os líderes e do sucesso que tiveram na

⁵ A.G.I. (grifo nosso).

⁶ A.G.I.

⁷ A.G.I.

cooptação que visava ao apoio é por ele mesmo desmentida, quando, ao tentar desqualificar seus opositores, informa que «en todo el tiempo que estube em la dicha probincia preso, como dicho tengo, obo grandes escandalos y por causa de la dicha prisión unos com otros tenian pasiones é obo muertes de hombres»⁸. Isso é o que Michel de Certeau denomina de «lapsos ou franjas» do discurso, na medida em que o que fala, ou o narrador, não tem total controle sobre o resultado do seu discurso.

O que explica, muito provavelmente, as incompatibilidades entre a ideia de um grupo articulado que busca autonomia e trabalha para criar um ambiente de legalidade e que, em seguida, enfrenta-se nas ruas —quer com opositores, quer com partidários— é o desejo que tinha Cabeza de Vaca de desqualificar seus algozes. Ao lado do seu desejo de demonstrar um grupo coeso com intenções bem arquitetadas, estava o desejo de referir e evocar o tempo da anarquia provocada pelos levantes comuneros de Castela, alguns anos atrás. Ainda que os rebeldes liderados por Irala tivessem tido sucesso com sua prisão e com o fato de ter forjado de documentos acusatórios falsos, a ideia era demonstrar que eram incapazes de governar bem.

Outra evidência de que o controle que tinha sobre seu discurso, por vezes, escapa-lhe pode ser encontrada quando, poucas páginas depois de afirmar que os comuneros desenvolveram uma estratégia calculada de não entrar em combate direto com o imperador e contra a legalidade estabelecida, Cabeza de Vaca afirma que «porque cada dia se ponian cédulas por las calles que dezian: por tu ley y por tu rrey moriras»⁹. É provável que as explicações passem pelas razões já anteriormente apresentadas, entretanto, é possível também, que o grupo comunero —coeso e articulado— possa ter sido antes uma criação do próprio Adelantado, para justificar sua incapacidade de reagir e mesmo de mobilizar significativamente possíveis aliados seus, já que segundo o historiador argentino Ricardo La Fuente Machain «los amotinados contaban con el apoyo del mayor número de pobladores, pudo llevarse a cabo en tal forma, que fue fácil sujetar a los principales partidarios de Cabeza de Vaca, sin violencia, pero imposibilitándolos para defenderle».

Em seu manuscrito de defesa, o Adelantado narra sua própria prisão, e na sequência informa que os comuneros, aos gritos de «¡libertad, libertad!» saíram à rua e de casa em casa a difamá-lo. Depois, «luego en la misma hora

⁸ A.G.I.

⁹ A.G.I.

fueron á prender é quitar las baras á mi alcalde maior é alguaziles Martin de Orue y Bartolomé González y Juan Bal drás, escribano, con otros comuneros, y con grandes bozes, llamándolos de bellacos, traydores, pelándoles las barbas». Em seguida, teriam se apoderado de provas contra eles, que segundo Cabeza de Vaca, estavam em poder, e ainda, teriam roubado e distribuído os bens do Adelantado. Não satisfeitos, foram até a cadeia e soltaram a «Hernando de Sosa, preso por mi mandado, que lo soltaron y pusieron para que me guardase, [...] de día é de noche»¹⁰.

Interessante notar, que, apesar de Cabeza de Vaca referir que «desde luego que los dichos oficiales me prendieron començaron los alborotos y escándalos, porque *toda* la gente, así los que benieron enfemos, que luego combalecieron, con todos los que fueron engañados, les dezian que me soltasen»¹¹, em termos práticos, os aliados do Adelantado não obtiveram nenhuma vitória de peso, pois não houve nenhuma mudança significativa na situação de prisão de Cabeza de Vaca. Ele mesmo tenta justificar essa situação, ao referir que «muchas beces, ansy por escrito, como de palabra, [...] les enbié á mandar no se pusiesen en dar-me libertad, porque yo quería é tenia por bien benir preso ante Su Magestad», e não satisfeito em justificar a manutenção de prisão como uma estratégia, se coloca em posição de que sofreria pelo bem comum, uma vez que não queria que por sua «causa se derramase una sola gota de sangre, é se sosegasen y estubiesen quedos, porque me tenían mas consumido los escándalos y alborotos que la áspera prisión que tenía»¹².

Se cotejarmos esta passagem com o que encontramos no relato de Schmidel, encontramos uma diferença importante. Segundo o mercenário bávaro, as reações em defesa do Adelantado não foram significativas, a ponto de chegar a dizer que isso «no nos preocupaba»¹³. Segundo Schmidel, as reações dos partidários de Cabeza de Vaca só se tornaram mais fortes «después de que hubiemos enviado a España a Alvar Núñez, los cristianos empezamosa reñir lós unos com los otros»¹⁴. O que pretendemos demonstrar, apontando para as distintas visões nas duas fontes, é que ao fim, independentemente delas, a reação —se houve— dos aliados de Cabeza de Vaca, não logrou resultados significativos.

¹⁰ A.G.I, Autos Fiscales, Justicia, 1131.

¹¹ A.G.I, Autos Fiscales, Justicia, 1131.

¹² A.G.I, Autos Fiscales, Justicia, 1131.

¹³ U. Schmidel (1903), p. 76.

¹⁴ U. Schmidel (1903), p. 77.

Por outro lado, é difícil aceitar a versão de Cabeza de Vaca, de que ele teria pedido para não ser libertado e nisso teria sido atendido, cabendo lembrar que seus aliados também estavam sofrendo perdas materiais e humilhações. Parece-nos válido, retomar, portanto, nosso argumento inicial de que um grupo de comuneros em Assunção, bem organizado e agindo de maneira coordenada, pode antes ter sido uma criação, ainda que não deliberada, do próprio Cabeza de Vaca. De acordo com Marilia Fetter, «Todos e cada um, individuo e coletividade, individualismo e solidariedade mesclavam-se na mentalidade do conquistador»¹⁵, o que parece, em parte, justificar as atitudes que tomou. Explicar seu fracasso, construir sua defesa e apresentar-se como vítima podem ter comprometido a memória que tinha dos fatos. Uma memória que pode não ter sido uma testemunha tão fidedigna, constituindo-se naquilo que o historiador espanhol Eduardo Higuera Castañeda chama de «memórias de um trauma, relatos de um fracasso».

Por outro lado, Bouza alerta que «forjar memoria de las cosas, las ideas y de las personas por medio de la transmisión de sus hechos, sentimientos y pasiones era uno del os objetivos principales de la escritura en los siglos XVI y XVII». Corroborando essa perspectiva de análise, Le Goff se refere às especificidades da memória humana «graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas [...] a ordenação dos vestígios, mas também a releitura destes vestígios»¹⁶. É provável, ainda, que, ao lado de um grupo moderado entre os comuneros – que pretendia evitar conflitos diretos com a Coroa –, houvesse uma facção mais radicalizada. Tal possibilidade parece se sustentar, também, no nome do navio —Comuneros— destinado para levar o governador deposto de volta para a Espanha¹⁷. Navio esse que, segundo o historiador paraguaio Ramón César Bejarano, teria sido construído, especialmente, para levar Cabeza de Vaca: «la carabela «Comuneros», construida en nuestra capital [Assunção], zarpó de ella en marzo de 1545, llevando preso a España al Adelantado Alvar Núñez Cabeza de Vaca». Quanto ao nome dado à caravela e seus possíveis significados, entretanto, há uma séria controvérsia entre os historiadores que tratam do tema. Para Sorg, «se han manifestado innumerables historias infundadas en torno del nombre de esta carabelón, a la que algunos historia-

¹⁵ Fetter, op. cit., p. 23.

¹⁶ J. Le Goff (1990), p. 424.

¹⁷ Segundo Mérida, Cabeza de Vaca foi mandado «encadenado a España a bordo de la nave «Comuneros», construida en Asunción». Mérida (1973), p. 7.

dores nombraron Comuneros, comenzando por Groussac en sus notas de La Argentina de Ruy Díaz de Guzmán». Para ele, o que houve foi um «yerro de interpretación del documento original ya fue señalado en 1933 por Bishop, que acertadamente señala que: «la carabela comuneros, es sin duda un desliz de escritura para la carabela de los comuneros»¹⁸.

O autor ainda sustenta que, na verdade, «San Marcos fue el verdadero nombre de la carabela, el cual surge de varios reclamos hechos por Lope de Ugarte y por el mismo Cabeza de Vaca»¹⁹ e cita, inclusive, a documentação do Archivo General de Índias²⁰, que lhe serve de comprovação para tal assertiva. De qualquer forma, ainda que tenha havido um erro de interpretação na leitura do documento que nomeava o barco, e que ele, de fato, não se chamasse «comuneros», a mais fácil aceitação de tal interpretação talvez tenha sido mais uma construção da historiografia pró-comuneros, empenhada em reforçar as «origens» dos comuneros na América. Ou, então, de uma historiografia pró-realista, a qual estava interessada em mostrar o alcance das ações de «traição» iniciadas nos levantes castelhanos na América. O fato é que a documentação, ao se referir à nau como «de los comuneros», já carrega um forte componente simbólico, na medida em que parece sugerir que os comuneros eram os responsáveis por enviar Cabeza de Vaca ao rei.

Por outro lado, se consideramos que o barco em questão se chamava «San Marcos», pode-se, com base na informação de que a prisão de Cabeza de Vaca se deu num «Sabado en la noche, día de Sant Marcos»²¹, encontrar aí mais do que uma simples coincidência. A facção mais radicalizada do grupo comunero, que prendeu e enviou o governador à Espanha, pode ter enviado um claro recado a Carlos V, chamando de «comuneros» a nau que conduzia Cabeza de Vaca. Ou pode, então, ter enviado uma mensagem mais sutil, ao chamar a embarcação pelo nome do santo que havia protegido os envolvidos no levante. Parece-nos muito provável que o desejo por autonomia dos primeiros comuneros da América tenha assumido muitas formas de luta, não tendo se restringido à via legal. Mérida, aliás, sustenta que a deposição, prisão e envio de Cabeza de Vaca para a Espanha foi uma atitude de crítica à autoridade Imperial.

¹⁸ G. M. Sorg (2014), p. 8.

¹⁹ G. M. Sorg (2014), p. 8.

²⁰ A.G.I, INDIFERENTE, 1964, l. 10, fols. 220v-221v, fols. 410r-410v / INDIFERENTE, 1965, l. 12, fols. 352v-353r.

²¹ A.G.I, CHARCAS, Autos Fiscales, Justicia, 1131.

Outra questão relevante é a de que, com exceção do nome dado à caravela que conduziria Cabeza de Vaca —tenha ela se chamado «comuneros» ou «San Marcos»— e dos panfletos criticando a legislação e o próprio rei, os espanhóis que se insurgiram contra o governador, não se autointitulavam comuneros, pelo menos, formalmente. Em nenhum momento, nas atas do Cabildo de Assunção do século XVI e na documentação produzida sobre o caso em Assunção, os conquistadores e povoadores de Assunção se autodefinem como comuneros ou se apresentam como insubordinados. Ao contrário, os membros do Cabildo de Assunção, juntamente com o Governador Domingo Martinez de Yrala – eleito em Cabildo aberto devido à deposição de Cabeza de Vaca –, diante de uma ordem do mandatário espanhol a «tomaron la dicha provision real de Su Magestad en sus manos e la besaron e pusieron sobre sus cabeças e dixeron que la obedecían e obedecieron como a carta e provisyon real de Su Magestad»²².

Comuneros de Castela e de Assunção, entre a memória, a ideologia e a ação política.

De modo geral, acreditamos, que, ainda que tenham tomado ações de risco —como depor um alto funcionário real—, os líderes do movimento, provavelmente, procuraram evitar confrontos diretos. Por outro lado, não se furtaram de fazer uso de uma prerrogativa a que acreditavam ter direito: a de não cumprir quaisquer leis ou ordens que ferissem o bem comum²³. Isso nos parece claro quando, escrevendo sobre as razões da deposição do Adelantado Cabeza de Vaca, os membros do Cabildo justificam sua ação, alegando que o governador deposto teria feito uso de «autoridad e poderio absoluto» em que «fazia e hizo estatutos e hordenanças no conformes a justicia ni derecho, antes contrarias del provecho publico»²⁴.

Acreditamos que a acusação de que as ações de Cabeza de Vaca contrariavam e comprometiam o «provecho publico» —aqui utilizado como

²² Colección García Viñas, Biblioteca Nacional de Buenos Aires, Documento N° 1285.

²³ O conceito de bem comum ou «derecho del comun» ou «doutrina del común» ou, ainda, «procomún» foi explicitado na introdução deste trabalho. Mas, a ideia fundamental é que, baseado nos antigos direitos das comunidades autônomas castelhanas, os membros do «comun» —ou da comunidade organizada— poderiam rechaçar quaisquer mando que lhes fossem prejudiciais. A partir desse momento, informamos o leitor que utilizaremos os termos, aqui listados, como sendo sinônimos, pois acreditamos que foi assim que foram utilizados na América. Por outro lado, não nos furtaremos a utilizar, quando julgarmos elucidativo, a tradução livre «bem comum», por acreditarmos ser este exatamente o que devia o monarca preservar – conforme os princípios legais consuetudinários já tratados.

²⁴ Colección García Viñas, Biblioteca Nacional de Buenos Aires Documento N° 1031 (grifo nosso).

sinônimo de *procomún*— eram, ao mesmo tempo, uma justificativa jurídica válida —se considerarmos que os cabildantes de Assunção eram adeptos do princípio do «*procomún*»— e, também, uma forma de marcar posição diante do Imperador, visando lembrá-lo de que os espanhóis na América advogavam os mesmos princípios que haviam promovido os levantes comuneros de Castela alguns anos antes.

Além do uso das prerrogativas do «*derecho del comun*», é muito possível que a promulgação da Real Cédula de 1537, que dava o direito aos conquistadores e colonizadores, em casos específicos de vacância do cargo, de elegerem um novo governador, tenha funcionado como um motivador para a busca de autonomia. O historiador argentino Gustavo Miguel Sorg, por sua vez, é um crítico do uso da Real Cédula de 1537 como uma das explicações para a substituição de Cabeza de Vaca por Irala no Governo de Assunção. Para ele, «obstante las explicaciones del caso, no consta en la documentación que esta Real Provisión haya sido invocada, ni que se siguieran las pautas que en ella se establecían». A documentação, segundo ele, indicaria que «no se realizó una elección de gobernador, sino más bien se restituyó al capitán Irala en el cargo que tenía antes de la llegada del gobernador Cabeza de Vaca»²⁵.

Acreditamos, entretanto, e nisso acompanhamos boa parte dos historiadores do período²⁶, que, mesmo que a Real Cédula não tenha sido a base legal para a eleição ou recondução de Domingos Irala ao cargo de governador, muito possivelmente, ela funcionou como um motivador. Dizemos isso, porque, como dissemos, não há consenso quanto a validade da Real Cédula de 1537 como fundamento jurídico para a substituição de Cabeza de Vaca por Irala. Isso porque o texto do documento informa que ela deveria ser usada para resolver o problema da substituição do governador Don Pedro de Mendonza —dado como morto—, mas somente «en tal caso y no en otro alguno»²⁷. Por isso, o historiador paraguaio Rafael Eládio Velázquez defende que o uso da Real Cédula de 1537, por mais de uma vez, foi realizado de «forma claramente revolucionaria, en contradicción con el orden entonces vigente». Devemos, por outro lado, lembrar que esse grupo, como já exposto,

²⁵ G. M. Sorg (2014), p. 7.

²⁶ Citamos aqui os mais significativos no trato dessa questão, e que, se não acreditam no caráter de fundamentação jurídica da Real Cédula de 1537 para eleição de Irala, consideram-na um importante motivador. São eles: J. B. Rivarola Bogarin, (1952), p. 32-33; R. Tiscornia (1968); A. M. Hurtado, (1983).

²⁷ A.G.I. Secc. 5, Audencia de Buenos Aires, Legajo 1, libro I. Dada en la villa de Valladolid a XII días del mes de Setiembre de MDXXXVII años —Yo la Reyna—.

possuía aspirações e necessidade de autonomia²⁸. Isso, possivelmente, motivados por uma memória política das comunidades castelhanas, pela própria situação de isolamento e dificuldade de comunicação, ou, o que é mais provável, por uma necessidade concreta, que encontrou no imaginário político dos levantes de Castela realizados contra o imperador Carlos V, ocorridos entre os anos de 1520 e 1522, um suporte ideológico, como já abordamos na introdução.

A relação entre as ações concretas dos «comuneros americanos», e sua relação com a memória e o suporte ideológico da Guerra das comunidades de Castela nos remete, mais uma vez, a um importante princípio teórico-metodológico defendido por Skinner, e, que tem norteado nosso esforço analítico e interpretativo. Esse princípio é o de que é preciso estabelecer «conexões entre o mundo da ideologia e o mundo da ação política»²⁹. Isso, acreditamos, pode ser encontrado no trabalho do historiador espanhol Enrique Berzal de la Rosa acerca dos levantes comuneros de Castela contra o governo de Carlos V. Segundo ele, os rebeldes de castelhanos possuíam «motivaciones antifiscales»³⁰, de maior participação política, e mesmo «la progresiva pérdida de peso económico del centro castellano»³¹. Todas estas demandas, por sua vez, teriam encontrado nas antigas tradições de autogestão, de «raíces medievales [...] en territorios que conformarían la Corona de Castilla» o suporte ideológico necessário para o «movimiento comunero»³². Por outro lado, acreditamos que, para o nosso caso específico de análise —a revolta enfrentada pelo Adelantado Cabeza de Vaca no Paraguai, e, por ele, definida como comunera— os mesmos procedimentos teórico-metodológicos podem ser considerados e aplicados.

²⁸ Recorremos, mais uma vez a Velázquez para enumerar algumas das razões que justificavam os desejos de autonomía dos moradores de Assunção. Segundo ele, «en primer término, téngase presente que el aislamiento y la gran distancia del Paraguay respecto de los centros de poder dificultan la eventual acción represiva de las autoridades virreinales y metropolitanas [...] notoriamente, ese Estado no se hallaba en condiciones de imponer en plenitud su poder. A guisa de ejemplo, cabe recordar que con motivo de la deposición del gobernador Antonio de Escobar y Gutiérrez por el Cabildo asunceño, [...] el general José de Avalos y Mendoza es conminado a comparecer ante el Consejo de Indias; pero no se mueve de Asunción, permanece en el ejercicio de sus funciones, y en 1711 ha de ser electo Alcalde Ordinario de primer voto, sin que se le opongan objeciones. No obstante lo arriba consignado, ni la distancia ni la relativa impotencia de las autoridades superiores constituyen los únicos motivos [...] se dan otras influencias coincidentes: el haber tenido los paraguayos que valerse por sí mismos desde los primeros días de la conquista hasta el siglo XVIII, en la soledad y sin auxilios externos, para subsistir y apuntalar la presencia cristiana en esta tierra desprovista de yacimientos conocidos de metales [...] la ninguna inmigración europea posterior al contingente conquistador, circunstancia que da lugar a la formación de una sociedad en gran medida endogámica». Velázquez (1990).

²⁹ Q. Skinner (1974), p.280. (tradução nossa)

³⁰ E. Berzal de la Rosa (2008), p. 26.

³¹ E. Berzal de la Rosa (2008), p. 31.

³² E. Berzal de la Rosa (2008), p. 24.

Um último uso do conceito comunero se encontra na documentação legal referente aos processos³³ produzidos contra García Venegas y Alonso de Cabrera, ambos funcionários reais e moradores de Assunção, que foram indicados para conduzir o preso a Cabeza de Vaca até a Espanha. Nesse processo, o licenciado³⁴ Villalobos os acusa de insubordinação por rebelarem-se contra o Adelantado, uma das testemunhas Pedro de Estopiñan Cabeza de Vaca —sobrinho do Adelantado— afirma que García Venegas havia acusado publicamente um dos aliados do governador deposto. Segundo o depoente, o asunceno inimigo de Cabeza de Vaca maltratava «de palabra al Pedro de Molina llamándole de alterador y comunero», o sobrinho do adelantado afirma ainda que as ações de Pedro de Molina, em defesa de Cabeza de Vaca, teriam sido caracterizadas, pelo mesmo García Venegas, como «maña de comunero»³⁵.

Em outro depoimento, o mesmo Pedro de Estopiñan Cabeza de Vaca informa que os inimigos do Adelantado o «llamaban en él al gobernador traidor, tirano, comunero»³⁶. Interessante notar, entretanto, que o próprio depoente reconhece que não foi testemunha ocular do fato, já que afirma que estava «fuera del pueblo donde prendieron al gobernador» e que foi informado do ocorrido por «una carta»³⁷. Não é possível saber se, de fato, os rebeldes de Assunção usaram o termo para acusar os aliados e o próprio Cabeza de Vaca, tentando caracterizar as ações do Adelantado como práticas personalistas e movidas por interesse próprio, em detrimento daquelas de interesse do governo metropolitano, ou se Pedro de Estopiñan Cabeza de Vaca utilizou o conceito comunero como uma forma de trazer à memória os levantes comuneros de Castela, como estratégia para conquistar a simpatia do imperador. O que temos de concreto é que os únicos a utilizarem o conceito comunero em todos os processos ocorridos, devido à deposição, prisão e envio do adelantado à Espanha, foram o Adelantado e seu sobrinho. A única exceção é a nomenclatura «carabela comuneros», sobre a qual, como vimos, não há consenso em relação a sua denominação.

Para os «comuneros do Paraguai», havia razões concretas para seu descontentamento diante do governo de Cabeza de Vaca e que justificavam

³³ A.G.I., Justicia, 1130, folio 1.

³⁴ Segundo o dicionário da Real Academia Española, Licenciado é um «tratamiento que se da a los abogados» e ou a «persona que ha obtenido en una facultad el grado que la habilita para ejercerla». Real Academia Española, 2001.

³⁵ A.G.I. folio 13.

³⁶ A.G.I. Justicia, 1131, folio 572.

³⁷ A.G.I. Justicia, 1131, folio 8.

o levante e a deposição do Adelantado. Como já expusemos, as razões que descontentaram os povoadores e conquistadores de Assunção iam desde as novas «Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por S. M. para la gobernación de las indias, y buen tratamiento y conservación de los índios» que Cabeza de Vaca tentou implementar, passando pelo que Schmidel chamou de porfia do Adelantado, até questões de ordem econômica, como a divisão do espólio das entradas. Os «comuneros do Paraguai», por sua vez, também necessitavam de um suporte ideológico, e que pelas razões aqui também já apresentadas, tais como a possível participação de alguns espanhóis residentes em Assunção nos levantes castelhanos, deve ter sido encontrado na guerra das comunidades de Castela. Da mesma forma, como vimos, provavelmente, os comuneros do Paraguai foram herdeiros de uma memória sobre os levantes castelhanos.

Entretanto, assim como Skinner, acreditamos que as ações dos povoadores e conquistadores espanhóis, na deposição de Cabeza de Vaca, deviam ser percebidas como uma reação a questões muito específicas do seu contexto social e econômico e não como puramente ideológicas e associadas diretamente, em uma linha contínua, aos levantes castelhanos. Ou seja, devemos evitar o erro de procurar encontrar uma continuidade coerente, entre diferentes acontecimentos, que, de alguma forma, têm relação entre si. Ou seja, «é preciso, nesse caso, colocar sob suspeição alguns termos que se tornaram cânones no pensamento político contemporâneo, mas que [...] ainda não possuíam a conotação que hoje lhes damos». Logo, «é preciso estudar as estruturas lingüísticas, as estruturas de pensamento, o conhecimento disponível e os conceitos» devemos, pois, «pensar também nas diferentes leituras que se empreenderam sobre o tema em perspectiva histórica».

Devemos, pois, lembrar que as ideologias podem ser reelaboradas e ressignificadas. Logo, nosso trabalho é encontrar o «sentido [...] para o agente em seu próprio tempo»³⁸. Portanto, entendemos que o uso dos princípios do «procomún» ou mesmo da alcunha comunera, por Cabeza de Vaca, foram adaptados e ressignificados em função de uma necessidade criada em solo americano. Como bem alerta Wittgenstein, devemos ter cuidado para não nos deixarmos enganar pela aparência das palavras e pela sua uniformidade.

³⁸ Skinner (1974), p. 73.

Bibliografia

- Bejarano, R. C., *Vías y medios de comunicaciones del Paraguay (1811-1961)*, Editorial Toledo/Talleres Gráficos Didot S.R.L., Asunción/Buenos Aires, 1963. Disponível em: <http://www.portalguarani.com/845_ramon_cesar_bejarano/20320_vias_y_medios_de_comunicaciones_del_paraguay_1811_1961__por_cnel_dem_ramon_c_bejarano.html>. Acesso em: 04 out. 2011.
- Berzal de la Rosa, E., *Los comuneros: de la realidad al mito*, Sílex, Madrid, 2008.
- Bouza, F., *Comunicación, Conocimiento y Memoria en la España de los Siglos XVI y XVII*, SEMYR, Salamanca, 1999.
- Castañeda, E. H., *Memorias clandestinas: la sublevación de Badajoz de 1883*, en Casals, J., Forniés, F. y Numhauser, P. (Org.). *Escrituras silenciadas. El Paisaje como Historiografía*, Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, Alcalá de Henares 2013, p. 127-141.
- Charcas, *Autos Fiscales*, Justicia, 1131.
- Colección García Viñas, Biblioteca Nacional de Buenos Aires, Archivo Nacional de Asunción (ANA), Real Academia de la Historia, de Madrid, Archivo General de Indias, de Sevilla e *on line* em: <http://www.portalguarani.com/detalles_museos_exposiciones.php?id=27&id_exposicion=66>.
- Furtado, J. P., «Uma república entre dois mundos: Inconfidência Mineira, historiografia e temporalidade», *Revista Brasileira de História*, vol. 21, n 42, São Paulo, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So102-01882001000300005&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 28 nov. 2013.
- Hurtado, A. M., *Comuneros del Paraguay*, Ediciones Tercer Mundo, Asunción, 1983.
- Le Goff, J., *História e Memória*, UNICAMP, São Paulo, 1990.
- Machain, R. de La F., *El Gobernador Domingo Martínez De Irala*. Academia Paraguaya de la Historia, Asunción, 2006.
- Disponível em: <http://www.portalguarani.com/1882_ricardo_de_lafuente_machain/17530_el_gobernador_domingo_martinez_de_irala__por_r_de_la_fuente_machain.html>. Acesso em: 01 out. 2013.
- Rivarola Bogarin, B., *La Ciudad de la Asunción y la Cédula Real, del 12 de setiembre de 1537; Una lucha por la Libertad*, Asunción, 1952, p. 32-33.

- Schmidel, U. 1903. *Viaje al Río de la Plata, 1534-1554*. Prólogo, traducción y anotaciones de Samuel Lafone Quevedo, Buenos Aires, Cabaut y Cia.
- Skinner, Q., «Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action», *Political Theory*, Thousand Oaks , v. 2, n.3, 1974.
- Sorg, G. M., «La trama secreta de la deposición del gobernador Alvar Núñez Cabeza de vaca», *Revista de Historia de Jerez*, 16-17, 2014, pp. 51-66
- Tiscornia, R., *Schmidl y la Real cédula de 1537*, MLA, Buenos Aires, 1968.
- Velázquez, R. E., «El padre Juan Jose de Vargas y los últimos comuneros del Paraguay», *Anuário de la Academia Paraguaya de la Historia*, Academia Paraguaya de la Historia, 1990. Disponible em: <http://www.portalguarani.com/593_rafael_eladio_velazquez/14747_el_padre_juan_jose_de_vargas_y_los_ultimos_comuneros_del_paraguay_rafael_eladio_velazquez_.html>
- Wittgenstein, L. *Investigações Filosóficas*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 30-32.

Un viaje por el pasado: Malinche, de Laura Esquivel

Fernanda Aparecida Ribeiro

Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG)

Kátia Rodrigues Mello Miranda

Universidade Estadual Paulista (UNESP/Assis)

Uno de los propósitos de la novela histórica latinoamericana actual es la relectura crítica del hecho histórico con el motivo de preservar o recuperar la(s) identidad(es) de América, por medio de la reinterpretación de su pasado. André Trouche (2006) declaró que ese tipo de literatura provoca el diálogo con la historia de forma «transgresora», pues conlleva nuevas versiones sobre el discurso instaurado. En ese contexto, encontramos la novela *Malinche* (2005), de Laura Esquivel, que rescata las aventuras de la Conquista de México por medio del foco narrativo de la esclava Malinche, considerada «culpable» por la victoria de los españoles contra los indígenas. Además de los aspectos teóricos de la novela histórica, distinguimos en el relato la presencia de temas acerca de los estudios de Literatura y Mujer. Así, la narración de Esquivel considera tanto la historia de la mujer como la función de problematizar las relaciones de literatura e historia por medio de la voz femenina. Teniendo en cuenta tales aspectos, este trabajo pretende analizar la novela como una nueva propuesta de interpretación de la figura de Malinche en la historia de su país.

La escritora mexicana Laura Esquivel (1950-) publicó en 2005 su última novela sobre un personaje histórico relevante para su país: Malinche. La narrativa tiene el propósito de hacer un viaje al pasado, recuperando la historia de la esclava que estuvo al lado de Hernán Cortés en el momento de la Conquista de México. En ese rescate, se destaca la reinención de las crónicas de la conquista y la colonización y una nueva interpretación de la vida y de las actitudes de Malinche por medio de la mirada femenina.

La obra de Laura Esquivel se puede denominar novela histórica, pues se trata de una narrativa que problematiza la reinterpretación del pasado

histórico de México por medio de una relectura crítica, cuya intención es reflexionar sobre los hechos allí vividos y mostrar cómo la historia es recuperada hasta nuestros días por medio de los discursos y con el motivo de preservar o recuperar la(s) identidad(es) de América.

André Trouche¹, uno de los estudiosos de la novela histórica, declaró que ese tipo de literatura provoca el diálogo con la historia de forma transgresora, pues conlleva nuevas visiones y versiones sobre el discurso instaurado. En ese contexto, encontramos la novela *Malinche*², de Laura Esquivel, que presenta las aventuras de la Conquista de México por medio del foco narrativo del personaje principal: la esclava Malinche, considerada culpable por la victoria de los españoles contra los indígenas. La narrativa busca visitar tanto el viaje de Cortés hacia Tenochtitlán —un viaje que, según Cristina González Hernández³, se encuadra en términos tanto medievales como renacentistas— como los discursos nacionalistas que convirtieron a Malinche en el arquetipo de traidora de su patria.

La novela histórica surgió, según Lukács⁴, con las narrativas del escritor escocés Walter Scott (1771-1832), que describía el pasado histórico como telón de fondo de sus relatos: la reanudación de la historia pasada se basaba en los discursos historiográficos y no tenía la intención de hacer una crítica a la Historia. En la América Latina del último tercio del siglo xx, los escritores buscan problematizar la interpretación del pasado americano por medio de recursos literarios que traducen la memoria y la visión de historia que poseen. De esta manera, se cuestiona la perspectiva unívoca dada por la Historia, presentando en las novelas otras visiones, con el objetivo de proporcionar una nueva interpretación de la Historia.

Es posible que, de todas las características de la novela histórica contemporánea de América Latina, la principal sea la que Perkowska, en *Historias híbridas*⁵, describe en los siguientes términos:

[...] los novelistas dibujan un nuevo mapa para el concepto de la historia y su discurso. Vista desde esta perspectiva, la novela histórica latinoamericana no cancela la historia sino que redefine el espacio declarado como “histórico” por la tradición, la convención y el poder, postulando y configurando en su lugar las historias híbridas que tratan de imaginar otros tiempos, otras posibilidades, otras historias y discursos.

¹ A. Trouche (2006), p. 44.

² L. Esquivel (2005).

³ C. González Hernández (2002).

⁴ G. Lukács (1979).

⁵ M. Perkowska (2008), p. 42.

El objetivo de los novelistas no es invalidar el discurso histórico, sino tener la oportunidad de describir el pasado por medio de otras miradas, diferentes a las del discurso hegemónico y que provoquen reflexión sobre los hechos pasados. Por su parte, esa nueva perspectiva que los novelistas proporcionan corresponde a una forma distinta de abordar el mundo y expresar su lectura sobre él. De esa manera, la literatura, por medio de la novela histórica, elabora la función de recuperar la memoria mediante la relectura de la historia y de la renovación de las figuras legendarias del pasado.

Mercedes Giuffré⁶ subraya que la novela histórica «es una forma de pensar el pasado y de repensar la escritura de la historia. No miente, sino que interpreta, e intenta comprender el presente que resulta del pasado, valiéndose de las herramientas que aporta la imaginación». En ese sentido, aun presentando una lectura diferente a la del discurso hegemónico, permanece casi siempre el propósito de evocar la tradición histórica y, así, fortalecer la identidad del pueblo.

Ese mismo camino de interpretación crítica del pasado lo hacen algunas escritoras de América Latina, según Gloria da Cunha en la introducción del libro *La narrativa histórica de escritoras latinoamericanas*⁷, problematizando la representación del pasado desde una perspectiva crítica y al ofrecer nuevas lecturas de las versiones oficiales que la historiografía legitimó. Teniendo en cuenta lo dicho, la novela *Malinche* se puede analizar a partir de los principios de la Crítica Feminista, que discute la posición de la mujer escritora y la representación del personaje femenino en los textos literarios.

La Crítica Feminista nació con la publicación de la tesis *Sexual Politics*, de Kate Millet, en 1970, y tiene como conjetura inicial que el conocimiento de la mujer como lectora y escritora es peculiar. Según Zolin⁸, la tesis de Millet discute la posición secundaria de los personajes femeninos de las novelas escritas por hombres. También existió la intención de revelar los conceptos del patriarcado presentes en la literatura canónica, para denunciar la subordinación femenina, que era considerada normal y no una práctica social.

Hay tres abordajes dentro de la Crítica Feminista actual: la británica (marxista), la francesa (psicoanalista) y la estadounidense (textual). En el presente estudio nos centraremos en la última porque su foco es el texto

⁶ M. Giuffré (2004), p. 23-24.

⁷ G. da Cunha (2004).

⁸ L. O. Zolin (2005), p. 189.

literario. De los estudiosos de esa área, Elaine Showalter es una gran representante debido a sus estudios sobre las escritoras de subculturas literarias. En su estudio, *A Literature of Their Own*⁹, Showalter propone una clasificación de las tres etapas de ese grupo: *feminine*, *feminist* y *female*.

En la primera, «femenina», las escritoras siguen las normas y convenciones de la literatura escrita por los hombres y confieren a sus personajes mujeres los papeles secundarios. En la etapa «feminista», las escritoras protestan contra los valores del patriarcado y cuestionan el papel de las mujeres en la sociedad y en la literatura. Y en la tercera etapa, de «autodescubrimiento», hay una búsqueda de la identidad y autonomía femenina, en la cual las mujeres desean adquirir el conocimiento de sí mismas y de sus problemas, mostrando que hay otros caminos que pueden trazar.

Bajo ese prisma, encontramos la novela *Malinche*, que presenta el relato de la Conquista de México por medio de la narración de la vida de Malinche, una mujer indígena que se transformó en un elemento importante de la conquista por ser la intérprete entre Cortés y los indígenas. En la novela, el rescate del pasado por medio del foco narrativo de Malinche permite una nueva interpretación de las acciones del personaje, justificando su comportamiento ante los españoles.

Según Díaz del Castillo¹⁰, el nombre del personaje histórico era probablemente Malinalli o Malintzin (diminutivo). Los españoles la bautizaron doña Marina, pero el nombre Malinche es el más conocido hasta hoy. En la novela de Esquivel, la protagonista es siempre llamada Malinalli, pero aquí nos referiremos a ella con su nombre más conocido.

Malinche era hija de una familia noble azteca y, después de la muerte de su padre, la entregaron a unos mercaderes que la vendieron como esclava a comerciantes mayas. Así, la indígena hablaba el náhuatl, la lengua de sus padres, y el maya, la lengua de sus amos. Junto con Jerónimo de Aguilar, un español náufrago que aprendió la lengua maya, Malinche participó en una red de comunicación entre los españoles y los indígenas, convirtiéndose después en intérprete y amante de Cortés. Por haber traducido las lenguas indígenas a los españoles, su imagen en la historia corresponde a la de una persona que traicionó a su pueblo. Según algunos discursos, Malinche sería responsable de la victoria de los españoles en la Conquista, y no el poderío bélico que los europeos tenían.

⁹ E. Showalter (1986).

¹⁰ B. Díaz del Castillo (1964).

Conforme González Hernández¹¹, el atributo de traidora de su pueblo nace con los discursos nacionalistas del siglo XIX. Carlos María de Bustamante es uno de los principales autores de esa época que juzga a Malinche por infidelidad y la vuelve culpable, en especial en el episodio de la masacre en Cholula: cuenta la historia que una vieja detalló a Malinche el plan de los cholultecas para atacar a los españoles y estos prepararon una emboscada con los tlaxcaltecas, lo que provocó una gran matanza. Así, de acuerdo con los discursos nacionalistas que eran difundidos en las escuelas de México, Malinche estaba a favor de los españoles y su conocimiento sobre la lengua y el universo indígena fueron la causa de la victoria.

Sin embargo, en el siglo XX surgen otros autores que contradicen la versión que afirma que Malinche traicionó a su pueblo y que la victoria de los españoles en Cholula y en la Conquista de México se deben solamente a su intervención. En esa misma línea, Cristina González Hernández¹² insiste que

[...] el triunfo de los españoles sobre la hegemonía de Tenochtitlán se debió a la debilidad del propio sistema, a los enfrentamientos internos y a la insumisión de los pueblos tributarios que el mal llamado imperio azteca no había conseguido dominar de manera efectiva.

Sobre el descubrimiento y la conquista de América, mucho se estudió respecto a las concepciones que guiaron a los hombres de la época. Crespo Cuesta¹³ subraya que es

[...] a partir de la doble tradición medieval propia de los viajeros y exploradores, basada, por una parte en los relatos de las misiones orientales de mediados del siglo XIII, donde la observación y la experiencia son fundamentales; y por otra en los relatos de viajes como aquellos de Marco Polo o John Mandeville, donde lo caballeresco y lo maravilloso crean una verdad literaria que sobrepasa la realidad, tornándola fantástica, [...]. Es este conjunto de concepciones medievales el que va a primar hasta el segundo tercio del siglo XVI, cuando la realidad de la exploración y la observación terminen por demostrar que las tierras descubiertas no forman parte del imaginario medieval del mundo, sino que lo han expandido de cara a la modernidad.

En esa línea, González Hernández¹⁴ destaca que la sociedad española se regía por «la religiosidad, el espíritu de aventura y la mentalidad nobilia-

¹¹ C. González Hernández (2002).

¹² C. González Hernández (2002), p. 34.

¹³ E. D. Crespo Cuesta (2014), p. 95.

¹⁴ C. González Hernández (2002), p. 25-26.

ria, características impregnadas de medievalismo que quedarán reflejadas en la Conquista de México». Así, en sus *Cartas de Relación*, escritas en 1519 a los reyes de España, Hernán Cortés explicita el espíritu de la Santa Cruzada en su descripción de la Conquista de México, comparando a los indígenas con los moros.

No obstante, en la novela de Esquivel no existe una preocupación por describir los principios que guiaron las acciones de los hombres, sino por problematizar, por medio de la voz femenina, la imagen de traidora comúnmente atribuida a Malinche. De esa forma, surge lo que Perkowska¹⁵ denomina historias híbridas: textos que mezclan literatura, historia, memoria y otros saberes. Para lograr el resultado deseado, Laura Esquivel hace de su personaje el foco narrativo del texto, describiendo su vida desde su nacimiento hasta su muerte. Bajo esa óptica, se puede decir que se trata de una novela de formación porque en esta

La transformación del propio héroe adquiere una importancia para el argumento de la novela. El tiempo penetra en el interior del hombre, forma parte de su imagen cambiando considerablemente la importancia de todos los momentos de su vida y su destino. Este tipo de novela puede ser denominado, en un sentido muy general, novela de desarrollo del hombre¹⁶.

Las acciones de la heroína en la novela, y todo lo que sucede a su alrededor, cambian su posición en la sociedad y también su destino. Lo que prevalece es la visión del personaje acerca de la Conquista, ya que las crónicas no registraron la voz femenina. Uno de los objetivos de Esquivel fue destacar la presencia de la mujer en la Conquista y deconstruir la visión negativa de Malinche.

De ese modo, la representación de la protagonista tendrá características propias, como la exposición de una conciencia nítida sobre la condición de la mujer en la sociedad (indígena y europea) y el propósito de cambio de vida, emancipándose de la opresión masculina y ganando la libertad. Por eso, la narrativa puede denominarse «autodescubrimiento», según la clasificación propuesta por Elaine Showalter, pues el eje de la trama es el pensamiento de Malinche, que lleva a los lectores a un cuestionamiento respecto al mito de traidora de su patria. Por medio de la voz, los pensamientos y los sentimientos de la protagonista, la narrativa ofrece una interpretación del pasado que no está contemplada en la historiografía:

¹⁵ M. Perkowska (2008), p. 42.

¹⁶ M. Bajtín (2003), p. 212.

Malinalli estaba en total desacuerdo con la manera en que ellos [los indígenas] gobernaban, se oponía a un sistema que determinaba lo que una mujer valía, lo que los dioses querían y la cantidad de sangre que reclamaban para subsistir. Estaba convencida de que urgía un cambio social, político y espiritual¹⁷.

Esos pensamientos problematizan el registro de la historia por las mujeres, cuyas voces permanecieron silenciadas por muchos siglos. También son indicaciones, o cuestionamientos, de que la actitud de Malinche (figura histórica) ante los españoles no fue un acto de deslealtad a su pueblo. La novela propone otras versiones para sus actitudes, como se constata en el siguiente fragmento:

A Malinalli le urgía tanto el regreso del señor Quetzalcóatl —principal opositor de los sacrificios humanos— que hasta estaba dispuesta a creer que su dios tutelar había elegido el cuerpo de los recién llegados a estas tierras para que ellos le dieran forma a su espíritu¹⁸.

Para la protagonista, la opresión que sufría se originaba en su condición de mujer y esclava, pero también tenía conciencia de la subyugación de pueblos al dominio de los aztecas. Por eso, empieza a creer que los españoles son enviados de su dios. Si tuviera razón, ella podría contribuir a su liberación, así como también a la de los indígenas. De esa manera, la novela justifica las actitudes de Malinche en cuanto a ser la intérprete e informante de los españoles, pues no estaría traicionando a su pueblo, sino contribuyendo a la liberación de todos.

No obstante, la heroína empieza a ver y a analizar las actitudes de los españoles y va adquiriendo conciencia de que ellos no son los enviados de su dios Quetzalcóatl. Si por un lado Malinche podría salvar a su pueblo de la conquista de los españoles, contando todo lo que supiera, por otro, no obtendría más su propia libertad, la que tanto deseaba, como se puede comprobar con el siguiente fragmento:

Malinalli podía impedir que esto sucediera, podía proclamar que los españoles no eran enviados de Quetzalcóatl y en un segundo serían destruidos..., pero ella sería asesinada junto a ellos, y no quería morir como esclava. Tenía muchos deseos de vivir en libertad, de dejar de pasar de mano en mano, de llevar una vida errante¹⁹.

¹⁷ L. Esquivel (2006), p. 24.

¹⁸ L. Esquivel (2006), p. 24.

¹⁹ L. Esquivel (2006), p. 74.

Se puede decir que la protagonista pasa por una transformación interior, realiza un viaje de formación, entrando en conflicto consigo misma y con el mundo a su alrededor. Poco a poco, va ordenando su mente y comprendiendo su función como intérprete de los conquistadores. Por eso, actúa consciente y activamente en el encuentro entre los dos mundos (indígena y español), dejando su marca en la historia. En ese encuentro personal, Malinche adquiere una mayor comprensión sobre sí misma y el mundo que la rodea.

Luisa Flora, cuando comenta el «*Bildungsroman*», o sea, la novela de formación, explicita que:

Ao centrar o processo de desenvolvimento interior do protagonista no confronto com acontecimentos que lhe são exteriores, ao tematizar o conflito entre o eu e o mundo, o *Bildungsroman* dá voz ao individualismo, ao primado da subjectividade e da vida privada perante a consolidação da sociedade burguesa, cuja estrutura económico-social parece implicar uma redução drástica da esfera de acção do indivíduo²⁰.

En ese sentido, la novela de Laura Esquivel emprende un viaje por el pasado, en el cual se recuperan los momentos decisivos de la Conquista de México, proponiendo una nueva lectura de la vida y las acciones de Malinche, que se destaca en la narrativa como alguien consciente de sus palabras y actitudes. Lo que resalta en el relato es el propósito de recuperar la memoria de un pueblo por medio de la recreación del pasado, convirtiendo la ficción en una posibilidad de lectura de la historia, en que otros discursos son viables porque son relecturas críticas de los relatos de viaje de la Conquista de México.

Bibliografía

- Bajtín, M., (2003). «La novela de educación y su importancia en la historia del realismo» en *Estética de la creación verbal*: Siglo XXI Editores, México, pp. 200-248.
- Bueno, I., «Malinche, la indígena que abrió México a Cortés», en *National Geographic*, [Consulta 15/10/2015]. http://www.nationalgeographic.com.es/articulo/historia/secciones/7067/malinche_indigena_que_abrio_mexico_cortes.html

²⁰ L. Flora (s. d.).

- Crespo Cuesta, E. D., «Lo maravilloso medieval presente en el descubrimiento de la América española», *Colloquia*. V. 1, marzo 2014, pp. 86-97.
- Cunha, G. da, *La narrativa histórica de escritoras latinoamericanas*, Corregidor, Buenos Aires, 2004.
- Díaz del Castillo, B., *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1964.
- Esquivel, L., *Malinche*, Alfaguara, Buenos Aires, 2006.
- Figueiredo, V. F. de «Da alegria e da angústia de diluir fronteiras: o romance histórico hoje na América Latina», *Cânones e contextos: Anais do 5º. Congresso ABRALIC*, Rio de Janeiro, 1998, vol. 1, pp. 479-486.
- Flora, L., Bildungsroman, en C. Ceia, *E-Dicionário de termos literários*, [Consulta: 17/10/2015]
<http://www.edtl.com.pt/business-directory/6102/bildungsroman/>
- Giuffré, M., *En busca de la identidad*, Ed. del Signo, Buenos Aires, 2004.
- González Hernández, C., *Doña Marina (La Malinche) y la formación de la identidad mexicana*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2002.
- Lukács, G., *La novela histórica*, Era, México, 1977.
- Perkowska, M., *Historias híbridas: la nueva novela histórica latinoamericana (1985-2000) ante las teorías posmodernas de la historia*, Iberoamericana; Frankfurt am Main, Madrid, 2008.
- Showalter, E., «A literature of their own», en M. Eagleton, *Feminist literary theory: a reader*, Blackwell, Cambridge, 1986, pp. 11-15.
- Trouche, A. L., *América: história e ficção*, EDUFF, Niterói, 2006.
- Vargas Llosa, M., *La verdad de las mentiras*, Seix Barral, Barcelona, 1990.
- Zolin, L. O., «Crítica feminista», en *Teoría literaria*, Eduem, Maringá, 2005. pp. 181-203.

Sobre viajes y castillos: recreación contemporánea de la realidad medieval

Ana Rita Gonçalves Soares

Universidade de Santiago de Compostela

En este estudio es presentada una breve reflexión sobre la representación literaria contemporánea del motivo del viaje medieval, utilizando como casos de estudio dos narrativas portuguesas ambientadas en la Edad Media: *Fascinação Seguido de A Dama Pé-de-Cabra* (2004) de H. Correia y *o remorso de baltazar serapião* (2006) de V. Hugo Mãe.

1. Recreación contemporánea de la realidad medieval

La representación literaria de la Edad Media se caracteriza frecuentemente por la mitificación de sus elementos, reproduciendo una construcción a-histórica que se adapta y se recrea constantemente. Así, a lo largo de los siglos, el Medievo se ha revestido de significados e imágenes a través de un mecanismo de apropiación del pasado que incorpora motivaciones presentes y que, consecuentemente, «often tell us more about the age in which they were produced than the one revived or revised»¹.

En el ámbito de la literatura portuguesa contemporánea, obras como *Fascinação Seguido de A Dama Pé-de-Cabra* (2004) de H. Correia —reciente ganadora del Prémio Camões (2015)— u *o remorso de baltazar serapião* (2006) de V. Hugo Mãe exploran esta interacción entre la Historia Medieval, el mito y la actualidad, instituyendo «uma retórica do factual e da sua idealização imagística, da cópia e da reinvenção, da sondagem das origens e da filtração ideológica do passado»². En estos relatos no existe el objetivo de retratar históricamente la Edad Media, pero sí una versión adaptada que funcione como un «tercer lugar»³, un espacio lejano de contornos cambiables y

¹ W. Gentrup (1999), p.ix.

² P. Pereira (2008), p.19.

³ L. Coote (2015), p.103.

fantasiosos. Este discurso ficcional sobre la Edad Media debe, por lo tanto, ser entendido como una estrategia de fragmentación de la realidad histórica, una «representación [...] de lo posible, bajo las premisas de una concepción postmoderna de la Historia, en la que se tiene en cuenta [...] la substitución de la verdad por el mito»⁴.

Confirmando la mitificación de algunos de sus elementos, la escenografía de los relatos ficcionales de tema medieval es construida frecuentemente en función de «icons that their audiences regard as quintessentially medieval: the pointed arch, the dragon, the castle, the armour and distinctive modes of dress»⁵. También las obras de H. Correia e V. Hugo Mãe basan la descripción del escenario en ciertas imágenes, motivos y personajes-tipo que, a su vez, permiten al/a lector/a situar su experiencia en la Edad Media. Uno de los principales tópicos de las recreaciones medievalizantes es el propio sistema feudal y sus jerarquías, integrado en un universo temático creado con los elementos que constituyen el «museo imaginario» actual sobre la Edad Media⁶. Así, como se puede constatar, la representación del pasado medieval refleja sobre todo una consciencia del presente que permite a los/as autores/as jugar con el imaginario y con las expectativas de la entidad lectora.

Fascinação Seguido de A Dama Pé-de-Cabra asume una interacción a tres niveles con la Edad Media: el cuento de la autora regresa al texto de A. Herculano —*A Dama Pé-de-Cabra. Rimance de Um Jogral*, fechado en 1851 e incluido en la edición de *Fascinação* (2004)— que, a su vez, parte del mito fundacional de la familia Haros descrito en el *Livro de Linhagens* (1340-1344) del Conde D. Pedro de Barcelos. Aquí la narrativa ficcional se construye sobre un universo documentado que, a pesar de fantasioso y de estar filtrado por la visión romántica, tiene evidentes resonancias con el imaginario medieval. De este modo, la escenografía y los acontecimientos permiten crear una ilusión de veracidad coherente con la estética del relato que la precede.

El romance de V. Hugo Mãe conduce el/a lector/a a la Edad Media a través de la materialización de una visión eminentemente retrógrada, ignorante y ruda, y la utilización de un lenguaje que evoca —sin serlo— un

⁴ S. Gutiérrez García (2008), p.87.

⁵ L. Coote (2015), p.112.

⁶ J. Rubio Tovar (2004), p.329.

portugués antiguo⁷. La distancia cronológica y la alteridad que caracterizan la percepción actual sobre este periodo permiten al autor expresar hiperbólicamente las situaciones de violencia, sexualidad y misoginia, proyectando temas actuales a través del «uso auto-expresivo» del universo medieval⁸. V. Hugo Mãe basa por lo tanto su historia en tópicos e imágenes concretas que le permitan visibilizar, por ejemplo, los sistemas de poder masculino y la tradición sexista. *O remorso de baltazar serapião* crea así un universo de características grotescas, satíricas o incluso cómicas como forma de incitar a la entidad lectora a cuestionar la persistencia actual de ciertos discursos.

2. Sobre viajes y castillos

Las dos obras parecen aprovechar la «irradiación mítico-simbólica» de los siglos medios y⁹, en particular, el potencial narrativo que el motivo del viaje medieval permite: recrear un contexto caracterizado por lo desconocido y por la aventura, en el cual —como escribe J. Verdon a propósito de varios relatos medievales— «nothing was more natural than the supernatural»¹⁰.

En el romance de V. Hugo Mãe, el viaje sirve efectivamente para crear un contexto donde la magia y lo insólito parecen posibles, permitiendo también acentuar el distanciamiento irónico que el autor intenta provocar en el/la lector/a actual, que no se reconoce en la ingenua credulidad y superstición medievales. Después de la visita del rey a las tierras de dom afonso, aldegundes serapião —hermano del personaje que da nombre a la narrativa— es invitado a ir a su encuentro con el objetivo de pintar en el castillo real. Los dos hermanos serapião, acompañados por la bruja gertrudes, parten así en dirección a la residencia de dom dinis. Por el camino se suceden bifurcaciones y encuentros casuales con desconocidos, elementos típicos de la configuración del motivo del viaje:

terra batida levava-nos caminho até caminho novo constante. e entre cada bifurcação muito se pensava e aguardava por decisão acertada. por vezes atendíamos por alguém que aparecesse com informação que nos desenganasse e estávamos como se não nos tivéssemos perdido, e por isso estávamos satisfeitos e céleres conforme podíamos. mas

⁷ En relación con las estrategias lingüísticas conviene resaltar también que la narración es construida integralmente en letras minúsculas incluyendo, por ejemplo, el inicio de las oraciones y los nombres propios (baltazar serapião, dom afonso...). Cabe apuntar que la utilización de minúsculas no es una estrategia exclusiva de este romance, sino una característica distintiva de las obras de V. Hugo Mãe.

⁸ C. Arnell (1999), pp.25-26.

⁹ P. Pereira (2008), p.14.

¹⁰ J. Verdon (2003), pp.280-285.

muito nos atrasaria a viagem, coisas grandes que viriam para nosso encontro em surpresa e perigo¹¹.

Durante la travesía hacia el castillo de el-rei, baltazar y aldegundes escapan mientras gertrudes duerme, incumpliendo la promesa de llevarla hasta tierras lejanas. Cuando empiezan a sentir un calor intenso, los dos hermanos creen haber sido maldecidos por la bruja y condenados a morir. Al encontrar un aldeano por el camino y confesarle su sufrimiento, son conducidos hasta la casa de la bruja orlandina que les solicita una moneda de plata a cambio del antídoto: agua de la lluvia. Condenados a mantener una de las manos dentro de un cántaro de agua, los dos hermanos se presentan finalmente en su destino: el castillo del rey dom dinis.

La historia de *Fascinação* da continuidad al relato legendario original, incorporando en su narración tanto la historia del principal representante portugués del medievalismo decimonónico, como las fuentes documentales en las cuales este último se basó. La hija de la Dama Pé-de-Cabra y del noble Diogo Lopes —relegada para un segundo plano en las versiones medieval y romántica— protagoniza aquí una historia de amor incestuoso que da continuación a la leyenda de separación de los dos hermanos. Viendo a la hija sufrir por la ausencia de Inigo, la Dama Pé-de-Cabra «atirou-a para o castelo onde fora feliz com D. Diogo e onde agora mandava Inigo, o filho»¹²; sin embargo, el camino de Dona Sol es constantemente alterado por Dios, que se opone a la posibilidad de esa relación contraria a las convenciones del cristianismo.

H. Correia crea así una narrativa mítico-literaria¹³, caracterizada por la actualización de la materia mítica medieval en la cual el viaje —siempre peligroso e incierto— asumía ya la función de resaltar los esfuerzos y las cualidades del héroe ante la adversidad. Inigo Guerra, antepasado de un linaje al que se pretende dotar de carisma y prestigio a través de una forjada ascendencia fantástica, logra llegar a Toledo y libertar a D. Diogo del cautiverio moro. Dona Sol sin embargo, al contrario del hermano, no será bien sucedida en su demanda. De este modo, el viaje confiere a la narración de *Fascinação* un espacio de tensión entre femenino y masculino patente en los destinos opuesto de los dos hermanos¹⁴; crea también un contexto

¹¹ V. Hugo Mãe (2013), p.145

¹² H. Correia (2004), p.18

¹³ A. Huertas Morales (2012), p.157.

¹⁴ P. Pereira (2008), p.42.

propicio para la confrontación titánica entre Dios y la Dama Pé-de-Cabra, de cuyas consecuencias condicionan el camino de Dona Sol en dirección al castillo de Inigo Guerra.

Como se puede constatar, el viaje tiene aun la función de visibilizar uno de los elementos más simbólicos de los siglos medievales: el castillo. Con reminiscencias de la visión y estética románticas, este monumento asume frecuentemente la función de caracterizador de los espacios fantásticos, confirmando su importancia como «default setting» de la fantasía y de lo sobrenatural¹⁵. En el ámbito cinematográfico, la manutención de este icono medieval se remonta a sus primeras manifestaciones, «entre los elementos consagrados por la filmografía medievalizante de G. Meliès [...] en la que la Edad Media desempeña un mero papel de trasfondo para aventuras»¹⁶. Desde el punto de vista literario, se parece confirmar que el castillo —que se yergue arriba de las copas de los árboles al final de un camino tortuoso e imprevisible— es una característica clave de las representaciones contemporáneas de la Edad Media.

Bibliografía

- Huertas Morales, A., *La Edad Media contemporánea. Estudio de la novela española de temática medieval (1990-2012)*, Valencia, 2012 [Consulta 27/09/2015]. <http://roderic.uv.es/handle/10550/27937>
- Arnell, C., *Medieval Illuminations: Patterns of Medievalism in the Fiction of Jeanette Winterson, Iris Murdoch, and John Fowles*, Northwestern University, Evanston, 1999.
- Coote, L., «Survey of Twenty-First Century ‘Medieval’ Film» in *Medieval Afterlives in Contemporary Culture* (G. Ashton Ed.), Bloomsbury Academic, London, 2015, pp.103-114.
- Correia, H., Herculano, A., *Fascinação Seguido de A Dama Pé-de-Cabra*, Relógio D'Água, Lisboa, 2004.
- Gentrup, W., «Introduction» in *Reinventing the Middle Ages and the Renaissance, Constructions of the Medieval and Early Modern Periods* (W. Gentrup Ed.), Brepols, Turnhout, 1998, pp.ix-xx.
- Gutiérrez García, S., «Cine artúrico y neomedievalismo: de *Excalibur* (1981) a *King Arthur* (2003)», *Revista de poética medieval*, 21, 2008, pp.85-123.

¹⁵ S. Knight (2014), p.247.

¹⁶ S. Gutiérrez García (2008), p.91.

- Hugo Mãe, V., *o remorso de baltazar serapião*, Alfaguara, Carnaxide, 2013.
- Knight, S., «Just Like Life: The Popularity of Medievalism» in *International Medievalism and Popular Culture* (L. D'Arcens, A. Lynch Ed.), Cambria Press, Amherst, 2014, pp.245-251.
- Pereira, P., «Medieval, romântica, pós-moderna: transcontextualização e metamorfose na lenda da Dama Pé-de-Cabra», *Revista de poética medieval*, 21, 2008, pp.13-56.
- Rubio Tovar, J., *La Vieja Diosa. De la Filología a la Posmodernidad*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 2004.
- Verdon, J., *Travel in the Middle Ages* (G. Holoch Trad.), University of Notre Dame, Notre Dame, 2003.

CAPÍTULO VI
HACIA EL MÁS ALLÁ

Los tiempos en el viaje de San Brandán

Israel Sanmartín Barros

Universidad de Santiago de Compostela

En este trabajo vamos a reflexionar sobre la idea de tiempo en el viaje de San Brandán. Para ello recurriremos a un manuscrito del siglo x del viaje de San Brandán que ha estudiado Selmer. San Brandán es un relato de una peregrinación imaginaria al paraíso. Estamos, por tanto, ante un viaje colectivo que protagonizan San Brandán y sus acompañantes. El texto tiene algunos orígenes reales y se ha ido construyendo a lo largo de los siglos. Abordaremos el análisis del tiempo en San Brandán en base a tres matrices, la lineal, la circular y la circulineal. Con ese análisis nos daremos cuenta de que acabaremos reflexionando sobre el espacio, que será de perfección en un texto muy sistémico de la época. Comenzaremos por definir los tiempos para pasar a mostrar las peculiaridades del texto y su arqueología. El siguiente punto será analizar la temporalidad en el propio libro, para terminar con una conclusión.

1. Los tiempos medievales

El tiempo cristiano combina, el tiempo lineal y el cíclico. El tiempo cíclico devuelve sin cesar el presente a su pasado fundador. Y el tiempo lineal cristiano se intenta imponer al cíclico absorbiéndolo intelectualmente y manteniendo una cadencia circular dentro de una relación lineal de espera que llevaría a los desórdenes del fin del mundo, al Juicio Final y a una eternidad ideal para unos y de infierno para otros. Desde el punto de vista de la Iglesia el mundo avanzaba hacia el fin y no acaecerá ningún suceso importante en la historia humana salvo la escatología anunciada, que no es más que un intento de controlar el futuro¹. Por tanto, estamos ante un tiempo lineal

¹ J. Baschet (2009), pp. 328-352.

teórico establecido ideológicamente por los monjes y un tiempo práctico y natural circular en el que viven la mayoría de los campesinos e incluso monjes. En base a esto:

a) En la Edad Media prevalece el tiempo cíclico de la antigüedad ligado fundamentalmente a la naturaleza y a las actividades agrícolas para los campesinos. El tiempo creado por la Iglesia es el de la liturgia, que es circular en el sentido de que está referido festividades como la Navidad, la Anunciación y la Pascua. A esto hay que añadir la propia circularidad de campesinos y señores alrededor de la naturaleza y de los ciclos solares (día y noche y retorno de estaciones), recaudaciones, arma de caballeros, etc².

b) El tiempo lineal es el tiempo cristiano desde un inicio (la creación del mundo y el pecado original) hasta el fin (Juicio Final) con el motor de la Salvación y con el nacimiento de Cristo como pivote central que modifica el curso de la historia. El Juicio Final marcará el fin de los tiempos. Completando esto, también hay una división del mundo en edades iniciada por san Agustín que refuerza el relato lineal de la historia. San Agustín sitúa la realidad presente en la sexta edad y no puede producirse nada nuevo hasta el Juicio Final (desde el nacimiento de Cristo ya no habría novedades).

c) En estos tiempos tiene una especial importancia su fin, con el Apocalipsis y el milenarismo como elementos nucleares escatológicos. Esta construcción teórica rompe con dos de las visiones de espera propias de la época, una que anuncia destrucción y aplaza toda promesa positiva al más allá y otra que profetiza el optimismo en el plano terrenal.

d) Defenderemos la existencia de un tiempo «ciclolineal» donde se combinan las temporalidades lineales y cíclicas con los diferentes elementos escatológicos.

2. El San Brandan de Selmer

Para la realización de este trabajo nos basaremos en la versión latina de la *Navigatio* de San Brandán perteneciente al siglo x que estudió Selmer³ y que tuvo su primera edición en 1959 y su segunda en 1989⁴. Este estudio

² J. Baschet (2009) y J. Le Goff (1987).

³ C. Selmer (1959).

⁴ El profesor Fremiot Hernández González la tradujo al castellano (F. Hernández González (2006). Otro manuscrito de gran tradición en San Brandán es el de Benedit, del siglo xii, que es un manuscrito anglonormando vinculado al renacimiento del siglo xii. Por tanto, es un texto de dos siglos después, pero enriquecido estilísticamente y que no será objeto de nuestro análisis. Ver M^a. J. Lemarchand Malandain, (1998) o J. M. Álvarez Florez (1996).

ha circulado desde los años sesenta hasta hoy. Pese a todo, algunos autores consideran esta versión como «insatisfactoria» por el trabajo realizado en el texto latino y porque le atribuye la autoría del texto a Israel Scottus, un irlandés exiliado en Lotaringia⁵. De esta forma, surge una versión alternativa, realizada por otro gran especialista en el tema, que es Giovanni Orlandi, y que se editó en 1968⁶.

Sea de una forma o de otra, parece que hay una tradición continental del texto del viaje. Por ejemplo, Selmer habla de una ruta Lorena-Valle del Rhin entre los siglos ix y x, donde se asentarían muchos monjes irlandeses. El itinerario abarcaría desde Gran Bretaña a Bretaña y de ahí al resto del Continente, en donde James Carney especula que puede ser que llegara alrededor del siglo x. Según esas hipótesis, el viaje de San Brandán llegaría insertado dentro del flujo que representaban muchos monjes irlandeses que pasaron las prácticas de la mentalidad del cristianismo insular al continente con su misticismo exagerado y su organización de la vida cristiana. Sea de una forma o de la otra, hay datos de ambiente irlandés que solo se podrían conocer de irlandeses nacidos en Irlanda, con lo que parece difícil que el texto no tenga relación con esas tierras⁷. Por tanto, fuese redactado en Irlanda o como defiende Selmer en el continente (y de ahí pasaría a Lotaringia) tendría un cedazo irlandés. Selmer asegura que estaría escrito por un *scotti*, que eran monjes que huían de Irlanda⁸.

El texto de San Brandán es una elaboración compleja de otros dos relatos, que son la *Vita* y la *Navigatio*⁹. Según algunos datos disponibles, la *Vita* circuló en el mundo altomedieval y se dio a conocer posteriormente en el siglo xiii y xiv. Para Selmer la *Vita* estaría escrita en un monasterio irlandés, desde donde pasa a engrosar la colección de las vidas de santos para luego integrarse en la *Navigatio*¹⁰, que únicamente se centra en algunos episodios de su vida, sobre todo en el viaje y en su parte visionaria¹¹. En otro sentido, para Orlandi, la *Vita* se escribió alrededor de los siglos vii y

⁵ Este texto va a ser fundamental en el estudio académico del texto. Por ejemplo, la versión hispánica se estudia a partir de Selmer: A. A. Nascimento (2006), pp. 193-220. Incluso hay una composición gallega de la misma que se ha realizado muy recientemente: J. A. González Marrero y F. Lillo Redonet, (2004).

⁶ G. Orlandi y R. Guglielmetti, E. Rossana (2014).

⁷ F. Hernández González (2009), p. 13.

⁸ M^a. J. Vázquez de Parga y Chueca (2006), p.25.

⁹ Para ver semejanzas y contrastes entre *Navigatio* e *Benedict*, ver A. A. Nascimento, (1998), pp. 42-53.

¹⁰ C. Selmer (1946), pp. 408-413.

¹¹ C. Selmer (1959), p. XVII.

viii¹². En el siglo ix se exportaría por el Continente; para ser conocida en el siglo xii y sobre todo en los xiii y xiv¹³. En la *Vita* se cuenta la vida de San Brandán, aunque acompañado por otros personajes reales como Barindo, Mernóc, Ende y Ailbe¹⁴.

Otros autores retoman la idea que defiende que el flujo del texto estaba insertado en la ruta que unía los lugares de Irlanda y Bretaña¹⁵. En la localidad francesa, pasaría a formar parte del fondo popular bretón. Desde ahí, se construirían las *Vita Sancti Brendani* (que formaron parte de la vida de los santos) y las *Navigatio Sancti Brendani*. Con esta explicación, las *Vita* podrían haber sido contemporáneas de las *Navigatio*, aunque de las primeras se conservan menos versiones que de las segundas. Este relatorio no es la única explicación al respecto. Así, Orlandi defiende que las *Vita* se escribieron antes que las *Navigatio*, aunque los códices que se conservan de la *Vita* (únicamente tres) son posteriores a los manuscritos de las *Navigatio*¹⁶.

El viaje de San Brandán está desarrollado en el tercer cuarto del siglo V en Irlanda, lugar en el que parece que San Brandán se crió en un mundo druídico. La vida de San Brandán está vinculada a las diferentes fundaciones monasteriales que el monje Brandán realizó a lo largo de Irlanda, Gran Bretaña, Escocia y País de Gales¹⁷. Brandán continuó la tradición irlandesa de los viajes por mar, fundamental hacia el norte y noroeste¹⁸. La historicidad de Brandán ha estado siempre en duda. Frente a los autores que dudan de su existencia histórica¹⁹, están los especialistas que afirman que hay un san Brandán real que viviría entre 483 a 577 y que fue enterrado en Clonffert. Según ese relatorio, sería hijo de un druida y famoso orador llamado Erco²⁰.

Como hemos avanzado, la *Vita* es mucho más completa porque muestra todo el período de la vida de San Brandán desde su juventud. Además narra las vicisitudes del Santo en su recorrido por Irlanda hasta llegar a la Tierra de promisión, y más adelante aborda su viaje de peregrinación a

¹² Hay un libro de Leinster que retrata varias escenas de la *Vita* y sería del siglo xii pero escrito en el año 800. Ver M^a. J. Vázquez de Parga y Chueca (2006), p. 23.

¹³ Para ver desarrollo, ver G. Orlandi, R. Guglilmetti, E. Rossana (2014), pp. LXXIX-XCIX.

¹⁴ Ver G. Orlandi y R. Guglilmetti, E. Rossana (2014), pp. XVIII-XXX.

¹⁵ J. A. González Marrero (1997-98), pp. 141-152.

¹⁶ Orlandi habla de tres tipos de *vita* (una de ellas irlandesa), ver M^a. J. Vázquez de Parga y Chueca (2006), p. 21.

¹⁷ J. A. González Marrero (1994), pp. 261-271.

¹⁸ El debate sobre el viaje se ha prolongado a la actualidad. Algunas de las últimas aportaciones son C. Strijbosh (2000) y G. Burgess y C. Strijbosh (2000).

¹⁹ Muchos lo han confundido con el relato pagano de Viaje de Bran poniendo en duda su existencia, F. Hernández González (2006), p. 9.

²⁰ D. Corbella Díaz (1991), pp. 133-148.

Breña. A partir de ahí se dedica a la fundación de monasterios en Irlanda y a contar las aventuras pasadas. Por su parte, la *Navigatio* narra uno solo de estos períodos, que es el de la búsqueda de la Tierra Prometida²¹.

En un sentido amplio, la difusión del viaje de San Brandán fue oral hasta que entre los siglos x-xv se empezó a escribir y se produjo su circulación manuscrita, que habría resultado masiva (puesto que hoy en día conservamos un total de más de cien manuscritos). En la época contemporánea, el texto se publicó en 1836 gracias a Achille Jubinal, basándose en dos manuscritos parisinos del siglo xi. Volviendo atrás en el tiempo, la leyenda de Brandán fue rechazada en el xiii por algunas extravagancias apócrifas según Vicente de Beauvais. Asimismo, en el xvii fue objetada por los jesuitas bolandistas por sus fabulaciones maravillosas.

La *Vita* y la *Navigatio*²² solo son dos de los textos que componen la tradición de San Brandán, que se basa en cuatro tipologías de textos²³. En primer lugar, la *Vita Brandani*, preservada en cinco textos en latín y dos en irlandés, que abarcan de los siglos xii al xix. La *Vita* es una amalgama de episodios de la vida del santo, datos biográficos y milagros. En segundo lugar, la *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, un relato sobre los viajes de San Brandán y sus monjes para alcanzar el Paraíso como la tierra prometida. El texto combina elementos de la vida del santo con episodios del viaje y referencias a la cultura monástica. Entronca con las historias de viajeros conocidas como *Immrama* y *Echtrae*. Hay 125 manuscritos que han sobrevivido entre el siglo x y xvii en toda Europa, como el de Benedikt que ha sido una de las versiones más populares desde el siglo xii²⁴. En tercer lugar, el *Sankt Brandans Reise/De reis van Sint Brandaan*. Es un texto originario de 1150 localizado en la zona central francesa (entre Colonia y Trier). Hay cinco ediciones que muestran la historia de San Brandán, que es enviado al mar para ver las maravillas en las que no creía. Una vez las visualiza, vuelve a Irlanda y las cuenta. En cuarto lugar, un grupo de textos cortos sobre San Brandán, que fluyen desde Irlanda al Continente, y que consisten en historias de su vida o en relatos sobre su estancia en el Paraíso²⁵.

²¹ M^a. J. Vázquez de Parga y Chueca (2006), p.23.

²² F. Hernández González (1992), pp. 287-304.

²³ G. Burgess y C. Strijbosch (eds.) (2006), pp. 1-5.

²⁴ Para ver las distintas versiones del viaje en sus diferentes geografías, ver. W. R. J. Barron y G. Burgues (2005).

²⁵ Ver T. O. Clancy (2006), pp. 35-52.

Profundizando en lo anterior, hemos dicho que la fecha de la circulación oral del relato sería entre los siglos VI y XI²⁶ aunque la primera redacción podría ser entre el VII y el XI. Zimmer apunta que habría una versión latina de una leyenda irlandesa hacia 1050. Para él la *Navigatio* se correspondería con una versión latina retocada de la leyenda irlandesa de Immram Mael Dúin. Otros especialistas consideran que hubo un código del siglo X que incluía esta leyenda. Kennedy y Expósito piensan que la compilación es del siglo IX, aunque Selmer mantiene que se reunió en el siglo X, y Orlandi incluso en la primera mitad del siglo IX. En conexión con esto, James Carney sospecha que hubiera una versión en la época de San Brandán²⁷. Lo que parece claro es que el origen del texto es irlandés y quizá el autor también lo sea porque se dirige a irlandeses y su redacción refleja un conocimiento profundo de esos territorios. En este sentido, algunos autores como Espósito albergan la teoría de que la leyenda de estas sagas es europea y pasó a Irlanda a través de Bretaña en un código perdido²⁸.

En cuanto a la autoría, la *Navigatio* se debe a un creador de innegable cultura y conocimientos, aunque su autoría ha sido muy discutida. Veamos las diferentes versiones. Algunos expertos sostienen que la figura del autor correspondería a Macuto (algo que parece desestimado); Cristian Selmer añade que podría ser Israel Escotígena, un escocés muerto en 950-960; y Orlandi argumenta que todo apunta a que sería redactado por un Irlandés²⁹. Y aquí se desdobl原因an las opiniones entre aquellos que piensan que sería un irlandés que escribió en la propia Irlanda o los que juzgan que la obra correspondería a un irlandés que compuso el texto en el Continente. Siguiendo esta idea, Selmer y otros revelan que el volumen estaría preparado en Lorena³⁰. En definitiva, el autor de la *Navigatio* sería del VII o VIII después de uno o dos siglos de tradición oral. Para Selmer sería del X, para Orlandi, Espósito y Carney del IX o anterior³¹.

2.1. El debate sobre los orígenes de San Brandán

No es ninguna novedad en el argumentario que hemos sostenido aquí, el afirmar que el cristianismo irlandés se nutre de textos de procedencia mediterránea, de literatura apócrifa, de textos hagiográficos y de roman-

²⁶ Para ver a San Brandan en la sociedad del siglo VI ver R. A. Bartoli (1993), pp. 33-105.

²⁷ F. Hernández González (2006), p. 11.

²⁸ M. Espósito (1960), pp. 192-206.

²⁹ F. Hernández González (2006), p. 10.

³⁰ F. Hernández González (2006), p. 13.

³¹ En el siglo XX se intentó reproducir el viaje. Ver Libro de T. Severim (1978).

ces, algunos de los cuales eran escritos en base a obras de procedencia del Oriente griego que habían tenido una rápida traducción latina. En cuanto a estos, durante una época³², sobre todo en el siglo XIX, se consideró importante la influencia de la literatura de viajes oriental, como el caso de Simbad el marino o el viaje de Almaghrurim. No obstante, para algunos autores, sin embargo, esa época «ya pasó y en la actualidad se piensa con toda lógica que la fuente natural de la leyenda de Brandán es la literatura de viajes mítica celta pagana y cristiana»³³.

Algunos de esos textos orientales, recuerdan a la *Navigatio*, como es el caso de la *Visio Pauli* (Apocalipsis de Pablo), el *Acta Andreae et Matthiae apud anthropophagos* o la *Vita Adae et Evae*³⁴. Además de esto, el viaje de San Brandán también tiene conexiones con la literatura de viajes mística celta, pagana y cristiana, que estaban contruidos sobre la idea de la búsqueda del Paraíso (*Echtrae*) y las navegaciones (*Immrama*). Hay una gran semejanza entre episodios de la *Navigatio* y los *Immrama* celtas, que son relatos de viajes que emprenden los protagonistas por motivos religiosos. Se trataba de plasmar la idea céltica sobre el otro mundo, que se localizaba en una isla y, a la vez, se buscaba alcanzar, aunque fuera a modo de visita, «la otra vida». Los *Immrama* o sagas del mar cuentan los viajes que han hecho a estas islas individuos mortales que relatan los hechos maravillosos allí contemplados. A tal efecto, hay narraciones celtas relacionados con San Brandán tanto temáticamente como en su desarrollo. Algunos ejemplos podrían ser el viaje de Bran (VIII), el viaje de Mael Dúin (IX-XI) y el viaje de Snédgus (IX o X) y el de Uí Chorra (s. XI) o el de Mael, que es anterior a la navegación³⁵.

Como hemos señalado, el viaje de San Brandán, por tanto, no hay duda de que es de origen irlandés. La leyenda se originó seguramente en la *Vita* y después se la añadieron materiales de los *Immrama* y de los *Echtrae* irlandeses. Las fuentes son, por tanto, celtas y continentales, a lo que se añaden visiones cristianas del cielo y del infierno, con lo que hay mitos y leyendas comunes a toda Europa occidental.

El texto tiene una fuerte matriz apocalíptica. De tal forma, su fin lo constituye el cumplimiento de alcanzar el Paraíso y de disfrutar de la Jerusalén Celeste de la que habla el Apocalipsis, y la tierra prometida de Moisés, así como del advenimiento del Anticristo. Es, en definitiva, la búsqueda de

³² Ver, por ejemplo: M. J. De Goeje (1890).

³³ F. Hernández González (2006), p. 16.

³⁴ Ver G. Orlandi y R. E. Guglielmetti (2014), pp. XXXV.

³⁵ Ver G. Orlandi y R. E. Guglielmetti (2014), pp. XLII a XLIX.

una tierra prometida y feliz (hasta avanzada en la Edad Media se creyó en la existencia del Jardín del Edén). Al mismo tiempo, en esta idea escatológica, tiene especial importancia el libro de Enoc, que es el apocalipsis apócrifo y donde se contemplan paisajes como los citados en la *Navigatio*. Ni que decir tiene que tanto los textos apócrifos como la biblia son otras fuentes importantes para entender los distintos textos que componen la tradición textual de San Brandán (por ejemplo la llegada del hombre al Paraíso en Pablo a los Corintios o también en otros pasajes de la Revelación de Pedro o en el Apocalipsis de Pedro)³⁶. Por último, nos encontramos en San Brandán reminiscencias clásicas, como la Eneida de Virgilio o el Ulises y la Odisea de Homero (como la llegada a las puertas del infierno)³⁷.

3. Las temporalidades en San Brandán

Trabajaremos con tres tiempos, el circular, el lineal, el circulineal escatológico y el tiempo que lleva al espacio de perfección.

3.1. *El tiempo circular monasterial*

Podemos establecer un espacio monasterial circular. Es un espacio que alberga un rígido tiempo cíclico bajo el que transcurre la vida cenobítica. En ese espacio hay repeticiones propias del calendario cristiano y de la celebración de la liturgia. El viaje de San Brandán parece transcurrir en el mismo, puesto que está plagado de vueltas a los mismos lugares (vuelta a Ailbeo y a puntos donde celebraron por varias veces el triduo pascual y las octavas posteriores a Pentecostés) y de acciones ejemplares. Por tanto, las referencias a San Brandán parecen escritas en el cenobio pero también vividas en el mismo en contacto con el exterior. De tal forma:

a) Establece un tiempo primero de temor circular que va y viene en forma de relato, y lo combina con un tiempo de espera que esteriliza cualquier posibilidad de cambio, que es una de las características de la escritura medieval.

b) En el mismo sentido, hay pasajes repetitivos que hacen pensar en las escalas predeterminadas de las celebraciones cristianas. Así, se anuncian distintos pasos por islas que se reiterarán. A tal efecto, se adelanta que se renovarían los pasos por algunos lugares, en donde los monjes van a volver

³⁶ M^a. J. Vázquez de Parga y Chueca (2006), p. 31.

³⁷ El tema del infierno también es recurrente en *Res Gestae Alexandri* de Giulio Valerio. Ver M^a. J. Vázquez de Parga y Chueca (2006), p. 31.

los mismos días en: a) Cena del Señor; b) Domingo de Pascua (Ballena); c) la natividad del Señor (isla de Ailbeo); y d) Pascua (isla de las Aves). Son cuatro sitios para cuatro tiempos que se repiten.

c) Cuando hace referencia al pan y agua (propio de la liturgia monástica diaria) o la alusión constante al día y a la noche como marcadores del tiempo cíclico del cenobio.

d) El tiempo circular está asociado a números. En San Brandán vemos el recurso a las horas canónicas: laudes (amanecer), prima (7), tertia (9), sexta (12), nona (15), vísperas (tarde) y completas (noche)³⁸.

e) Estas circularidades están acompañadas de otras repeticiones, como la cadencia de navegar y comer o el agua que se presenta cíclicamente en fuente, río y mar, aunque las más habituales hacen relación a la lógica consecución de noche/día³⁹. Todos estos son elementos que se desarrollan en una lógica monasterial.

3.2. Tiempo lineal paradisíaco

San Brandán tiene una intencionalidad escatológica con la llegada al Paraíso, que supondría el fin de la historia en un sentido ideológico y personal de los cristianos. En este sentido, la linealidad escatológica hacia un fin es útil para mostrar a la cristiandad, puesto que estaban reforzados de elementos mentales, maravillosos y mágicos que conectaban perfectamente con la configuración y con el imaginario diario del cristianismo, donde se mezclaban todos esos elementos reales y no reales (en nuestro vocabulario), pero reforzados con el carácter exótico y «evasivo» del viaje.

a) Pensar en un periplo desconocido y lleno de peripecias con un final feliz resultaba muy efectivo para la oralidad y la memoria.

b) Tiene una estructura escatológica. En San Brandán, el viaje comienza con Barintio, quien explica la teoría de la búsqueda del Paraíso a San Brandán y su conocimiento. Ahí nos encontramos con elementos milagrosos, con un tiempo de espera, con una visión profética, y con la idea de Paraíso como faro intelectual del viaje. Las predicciones del propio San Brandán proyectan el futuro y lo marcan.

c) La estructura lineal es temporal en lo real, simbólica en su desarrollo (con números) y maravillosa en su narración.

d) El texto de San Brandán tiene muchos elementos negativos en su estructura, sobre los que no hay nunca un final de esperanza (por ejemplo

³⁸ F. Hernández González (2006), Capítulo XI.

³⁹ F. Hernández González (2006), Capítulo XII.

los monjes muertos o el desenlace último del libro). De igual forma, existe un tono poco crítico con la realidad cristiana del momento y es un texto, al menos en su apariencia, tremendamente sistémico.

3.3. *El tiempo como creador de espacios de perfección*

Nos encontramos con una idea de perfección no paradisíaca. La perfección cuaternaria tiene importancia en el Viaje. Tenemos la cuaternidad como perfección agarrada al platonismo que proyecta un mundo superior que tiene su espejo en un mundo inferior y que equilibra diferentes virtudes y elementos naturales (ríos) e intelectuales (evangelios), así como reales y maravillosos. El número cuatro expresa la relación de perfección, de valor y de armonía. Pretendía afirmar la relación entre el mundo material y el sobrenatural describiendo un estado de perfección. El mundo material estaría compuesto por los cuatro elementos (éter, aire, agua y tierra), y el mundo sobrenatural por las cuatro virtudes (prudencia, fortaleza, templanza y justicia). Los cuatro evangelios representarían el mundo superior de la vida del espíritu que conectan cada uno de los elementos de las dos cuaternidades sobrenatural y natural. Mateo pone en relación la tierra y la justicia; Marcos el agua y la templanza; Lucas el aire y la fortaleza y Juan el éter y la prudencia.

En San Brandán nos encontramos los cuatro elementos. Por ejemplo, las tres formas de animal que hablan los monjes, ovejas, peces y pájaros corresponden con tres elementos: tierra, mar y aire. Y utilizan el fuego en los grifos⁴⁰: «terre, air, feu, eau : nous sommes tous conscients de la présence de ces quatre éléments dans le monde où nous vivons. Pour nous ces éléments jouent dans notre vie un rôle important sans nous forcer pour autant à leur attribuer une influence primordiale»⁴¹. En otras palabras: «L'intérêt de ce texte réside dans le fait que les quatre éléments contribuent, presque sur une pied d'égalité, à la structure et au sens du récit»⁴².

La tierra está presente como uno de los elementos fundamentales en el sistema feudal puesto que es la que otorga una jerarquía social. La tierra es una mediación entre las diferentes clases sociales⁴³. Esa civilización de la tierra lo es también del aire, que es el mediador entre el cielo y la tierra y entre los hombres y Dios (el viento es algo divino). Por su cuenta, el fuego desciende del cielo como elemento de luz y calor. Y la lluvia también utiliza

⁴⁰ G. Burgess (1995), pp. 3-22.

⁴¹ G. Burgess (1995), p.3.

⁴² G. Burgess (1995), p.4.

⁴³ Burrell, Margaret., "Narrative Structures in Le Voyage de St Brendan", *Parergon*, 17, 1977, pp. 3-9.

ese medio para ser regeneración y limpieza. Estos razonamientos circulares, nos llevan al agua, que está en conexión con las tres anteriores. «Les quatre éléments, qui prêtent facilement à des interprétations symboliques, servent à accorder aux actions centrales du texte une dimension spirituelle. En outre, chaque élément tend à faire preuve d'une certaine ambivalence, ce qui ajoute à la complexité de l'interprétation, car chaque élément est capable d'apporter à l'individu ou au groupe le bonheur ou le danger, la tranquillité ou la mort»⁴⁴. Por tanto, los cuatro elementos son tremendamente ambivalentes: «Chacun des éléments possède un potentiel positif et négatif, purificateur et destructeur à la fois. Chacun est susceptible soit de menacer soit de réconforter les moines, en l'occurrence, dans une perspective globale, les hommes en général. En outre, les éléments sont tous riches en symbolisme. Les termes de spiritualisation, régénération, purification, manifestation de Dieu font partie intégrante de toute analyse des multiples rôles symboliques que jouent les quatre éléments»⁴⁵.

En San Brandan podemos ver la tierra como parte del territorio que conforma las diferentes islas, así como las referencias al lugar de origen (Irlanda) y las variadas orografías reales (como volcanes) y maravillosas (Paraíso): «la présence d'un certain nombre d'îles permet à l'auteur de varier les expériences subies par les moines»⁴⁶. En cuanto al agua, el mar es una fuente inagotable de problemas y aventuras para los monjes, aunque también está presente la bondad del agua potable. En relación al aire, aparece en diferentes ocasiones, pero la más evidente es cuando sucede el combate animal entre el Grifón y el dragón. El aire es un vehículo esencial de los «déplacements verticaux dans l'espace créent un lien entre terre et ciel»⁴⁷. Sobre el fuego, está presente en la celebración de la Pascua, en el episodio de la ballena y para el sacrificio de una oveja.

3.4. El tiempo circulineal escatológico

Esta estructura escatológica se ve refrendada por el tiempo circular planificado, lo que nos hace pensar en un tiempo circulineal. Esa «circulinealidad» avanza hacia un objetivo. El tiempo, a pesar de ser circular se dirige para llegar a: a) un lugar; b) una meta; y c) un fin para volver al principio. Liturgia y paso de los días son pasos circulares que llevan a un fin lineal. El

⁴⁴ G. Burgess (1995), pp.3-4.

⁴⁵ G. Burgess (1995), p.21.

⁴⁶ G. Burgess (1995), p.7.

⁴⁷ G. Burgess (1995), p.13.

tiempo del relato es litúrgico, con continuas referencias cristianas: «hasta pascua»⁴⁸, «jueves santo», «viernes santo»⁴⁹, etc. No hay una cronología temporal ni cronológica, sino litúrgica. Y dentro de esta, hay un tiempo de espera secuestrado gracias a personajes proféticos que le dicen a San Brandán lo que debe de hacer. Es un tiempo planificado en el que el *tempo* del relato transcurre dentro de rupturas temporales ya que no es un tiempo sucedido continuamente ni cronológicamente, sino en base al desarrollo eclesiástico del mundo⁵⁰.

Otra mención a esa la circularidad cenobítica insertada en una temporalidad lineal, que los lleva a un objetivo (el Paraíso)⁵¹. Los recursos ciclotoneales son continuos. Con lo que el tiempo avanza teniendo en cuenta procesos circulares sin perder de vista una línea escatológica. Puesto que lo circular (negativo/ positivo y destrucción/construcción) se combina con el desarrollo de un relato escatológico, donde se mezcla la historia eclesiástica, los acontecimientos reales y el mundo mental y maravilloso.

4. Lo real y lo maravilloso

Además de la temporalidad, también tenemos referencias a acontecimientos reales que se desarrollan fundamentalmente en el monasterio y acontecimientos maravillosos, que complementan a aquellos.

4.1. Lo real cenobítico

El relato de San Brandán no difiere mucho del que se desarrollaría en cualquier resquicio del mundo monasterial, en el que el Abad es el guía y representa un mundo vivido. De tal forma, la navegación parece un deambular por las estancias del monasterio en post de la búsqueda del Paraíso. En esa idea, el autor narra describiendo imágenes, como por ejemplo cuando llegan a una isla sin habitantes (similar a una dependencia vacía) y relata los acantilados (paisaje desde la ventana del Monasterio)⁵² así como el paralelismo que podemos establecer en el mando en el cenobio y la capitania del barco. San Brandán parte en un barco con 14 monjes más tres que se añaden a última hora por diferentes avatares. En la narración no hay una intencionalidad de un fin positivo; todo el que se sale de las normas muere.

⁴⁸ F. Hernández González (2006), Capítulo VIII.

⁴⁹ F. Hernández González (2006), Capítulo IX.

⁵⁰ F. Hernández González (2006), Capítulo IX.

⁵¹ J. A. González Marrero (1998), pp. 531-536.

⁵² F. Hernández González (2006), p. 46.

Al mismo tiempo nos muestra una solvente impronta mesiánica en la que los monjes dejan todo por ir con él gracias a la voluntad de Dios. Brandán es un simple intermediario entre Dios y el resto de los monjes.

También tenemos lo real externo al cenobio. Al mismo tiempo, el texto de Brandán es una referencia continua al asfixiante mundo monasterial. La obra de Brandán está desarrollada desde fuera del monasterio (aunque sea de origen irlandés) pero siguiendo sus pautas y sus reglas, puesto que su tiempo y su espacio sería el del propio monasterio. Tendría un recorrido escritural de fuera a dentro (Brandán).

Tenemos algunos ejemplos más de lo real: «Cuando miraron a las profundidades, vieron distintos tipos de animales que estaban en la arena y les parecía que podían tocarlos con la mano por la gran transparencia de aquel mar»⁵³. Y, además: «su olor era como el de las casas llenas de melocotones»⁵⁴.

4.2. Lo Maravilloso compensatorio

Está preñado de pasajes maravillosos. Por ejemplo, en San Brandán, nos encontramos con diferentes episodios del periplo que están atestados de anacoretismo, visiones, música y sensualidad (en el canto de las aves). Hay también menciones a la comida, como la fruta gigante⁵⁵. Lo fantástico y lo maravilloso se une a lo sobrenatural en donde Dios se manifiesta mediante los ángeles y los pájaros.

La escena de la ballena es muy simple en la *Vita* y se complica en la *Navigatio*. En la *Vita*, los monjes celebran la Pascua y luego parten cuando acaba la festividad. En la *Navigatio* es más complejo. Los monjes pasan la noche de la vigilia y la mañana de la Pascua en el dorso de la ballena. El resto de la Pascua lo consumen en la isla de Uccelli⁵⁶.

Según algunos autores, basándose sobre todo en estudiosos del *xix* como Graf o De Goeje, la ballena sería fruto de influencias de leyendas árabes como la de Simbad el marino. Para otros, serían apropiaciones de textos del *siglo ix* como la *Vita Machuti di Bili*⁵⁷. Según esas genealogías, la ballena surgiría en Persia y luego aparece en los países del norte, puesto que es allí donde se ven animales de esa especie⁵⁸. En ambos casos, el animal sería un

⁵³ F. Hernández González (2006), p. 73.

⁵⁴ F. Hernández González (2006), p. 71.

⁵⁵ F. Hernández González (2006), Capítulo XVI.

⁵⁶ I. Orlandi, (1968), pp. 43-45.

⁵⁷ F. Lot (1908), pp. 235-262.

⁵⁸ Como el libro de los animales de Al Jahiz de Baosra. Ver M^a. J. Vázquez de Parga y Chueca (2006), pp. 31-38.

instrumento de dios y no tiene elementos diabólicos⁵⁹, aunque en la tradición latina la ballena tiene menos incidencia y es más rápida⁶⁰.

En el caso de San Brandán, hay una gran capacidad narrativa que lleva a mostrarnos un viaje maravilloso o imaginario aunque apoyado en ciertas realidades, como los viajes de los monjes irlandeses, etc. Como hemos visto también podemos decir que nos lleva de fuera a dentro del cenobio, con lo que podríamos decir que en realidad hay un relato encriptado en el texto que nos llevaría a un relato maravilloso a partir de un espacio real (el monasterio)

En otro sentido, ambos relatos, como tantos otros medievales, están protagonizados y escritos por monjes. San Brandán, el monje es el protagonista de la aventura. Con lo que nos encontramos de nuevo con los principales habitantes del cenobio protagonizando los dos relatos.

Aquí también podemos adjuntar lo simbólico. Así, en el relato también tienen importancia los números⁶¹. Se pueden encontrar interpretaciones diversas en los números y períodos cronológicos en las que se desenvuelven las aventuras. De tal forma tenemos recursos a cantidades simbólicas. Por ejemplo se repite en los diferentes capítulos, los siete años de peregrinación con ciclos repetitivos, catorce monjes (dos veces siete), el número 40 (cuarenta días de ayuno de San Brandán, y también en los episodios del ermitaño Pablo, en los cuarenta días que duró el olor en las vestiduras de Barinto o el tiempo de vuelta a la isla de las fuentes⁶². En el mismo sentido, los animales forman parte de la numerología. Los animales sirven en la narración para acercar a San Brandán a Dios. Por ejemplo, las tres islas de animales visitadas siete veces son pasos hacia la ruta del Paraíso⁶³. En el Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento se repiten los números 40 y 7.

Por último, está cargados de relaciones a la sagrada providencia, a Dios y tiene un carácter Universal (como corresponde al cristianismo). Uno es un relato que pretende ser una condensación de la historia universal y otro un viaje que tiene perfil de universal, al desarrollarse en lugares fantásticos y con el fin en el Paraíso.

⁵⁹ R. A Bartoli (1993), pp. 137-39.

⁶⁰ R. A Bartoli (1993), pp.287-290.

⁶¹ J. Hillier Caulkins (1974), pp. 245-260.

⁶² M^a. J. Vázquez de Parga y Chueca (2006), p. 38.

⁶³ G. Burgess (2006), pp. 28-29.

5. El tiempo final de perfección

El tiempo narrativo es lineal acotado al momento en que estaba viviendo. En ese tiempo lineal, existe un tiempo social e histórico. Es un espacio que hacía referencia a una fecha pero fuera de una construcción lingüística literal. Certifica el tiempo lineal con toda una serie de relaciones numéricas (son continuas las referencias al número tres, siete o doce) que hacen referencia a la completitud de los tiempos. Así, apela a la idea de Paraíso y al concepto de espacio de perfección escatológico. Es el caso del número cuatro (la cuaternidad), donde refleja el mundo de la completitud a partir de un mundo cuaternario.

Podemos hablar, por tanto, de un «tiempo acontecido» lineal. Al mismo tiempo, también podemos referirnos a un «tiempo pensado» que responde a esa idea escatológica que llevaría a un espacio de perfección paradisíaco. Para combinar estas ideas, el autor recurre a un tiempo circular que se construiría a partir de la idea de espera. El proceso de «espera» sería cíclico en el sentido de que aparecen y desaparecen constantemente signos que hacen pensar en la llegada a la vida en el Paraíso. Esa presencia cíclica completaría el tiempo «ciclolineal» característico de la Edad Media. Un tiempo teórico creado por los monjes y por los teólogos que respondía a una matriz lineal y escatológica en el que a Dios le correspondería conducir a la humanidad hacia la salvación, y un tiempo circular cotidiano, vinculado a la vida campesina y a la vida cenobítica y litúrgica de repetición constante de las estaciones, fiestas, trabajo campesino y celebraciones religiosas.

Ese tiempo «ciclolineal» alberga en su vientre otros tiempos, a saber:

a)Tiempo de las catástrofes y tiempo del fin o de la salvación: «Los frailes lo recibieron con muchísima alegría, glorificando a Dios, que tan amablemente no quiso privarlos de la vista de su abad (...). Finalmente también notó, debido a cierto testimonio, la inminencia de su muerte conforme a la predicción del joven en la tierra prometida por los santos»⁶⁴.

b)Tiempo de paz y prosperidad: «Comenzaron a navegar hacia el sur durante todo el tiempo de Cuaresma, y su nave era llevada de acá para allá, y como comida tenían solamente el agua que había cogido de la isla del varón de Dios, alimentándose terciados los días, permeneciendo todos alegres, sin ninguna hambre ni sed»⁶⁵.

⁶⁴ F. Hernández González (2006), p. 84.

⁶⁵ F. Hernández González (2006), p. 81.

c)Tiempo personal del autor con reflexiones personales sucesos premonitorios: «Cuando estaban navegando , encontraron al punto al animal en el sitio acostumbrado y allí cantaron alabanzas a Dios...»⁶⁶.

d) Tiempo profético:«Transcurridos los cuarenta días, los cubrió una gran calina al caer la tarde, de tal modo que apenas uno podía ver al otro»⁶⁷. Y, además: «Todavía os queda un camino de cuarenta días, es decir, hasta el sábado de Pascual. Celebraréis el sábado santo, la Pascual y los días santos de la Pascua en donde los habéis celebrado durante seis años, y después, recibida la bendición de vuestro intendente, marcharéis a la tierra prometida...»⁶⁸. Por último: «en esta pascua que va a llegar pronto se cumplen siete años desde que partimos de nuestra tierra»⁶⁹.

e) Tiempo de aparición de prodigios y calamidades: «De este me alimento y me he alimentado durante sesenta años sin ingerir ningún otro alimento excepto el agua de este manantial. Soy, en efecto, nonagenario en esta isla, durante treinta años me alimenté de pescado y sesenta del agua de este manantial...»⁷⁰. A esto tenemos que añadirle milagros: «una nutria me trajo del mar la comida, consistente en un pescado, que traía en su boca, y un manojito de leña para hacer fuego con sus patas delanteras»⁷¹. Y:» Una incontable cantidad de demonios cubrió la faz de tetis formando un círculo»⁷².

El carácter sistémico del pensamiento asocia también el microcosmos (hombre) con el macrocosmos (Dios). Esto lo refuerza con los cuatro ríos del Paraíso y con las cuatro épocas históricas. Por otro lado, describe el Paraíso o el estadio final de la historia de forma clara.

6. El paraíso como resultado del tiempo ciclolineal

La concepción del tiene también su vinculación con el espacio. El espacio que construye el relato «curvilíneo» enmarca y acota la salvación sobre el espacio que la alberga, que es el Paraíso. Una variante del tiempo lineal es la escatología, que podemos desgajar en diferentes apartados relativos a la idea de «fin del mundo»: «Esta calina rodea la isla que lleváis buscando siete años»⁷³ y «Escúchanos, Dios, nuestra salvación, esperanza de todos los

⁶⁶ F. Hernández González (2006), p. 83.

⁶⁷ F. Hernández González (2006), p. 82.

⁶⁸ F. Hernández González (2006), p. 81.

⁶⁹ F. Hernández González (2006), p. 79.

⁷⁰ F. Hernández González (2006), p. 81.

⁷¹ F. Hernández González (2006), p. 80.

⁷² F. Hernández González (2006), p. 78.

⁷³ F. Hernández González (2006), p. 83.

confines de la tierra y de lo que está lejos en el mar»⁷⁴. En cuanto al espacio físico del fin del mundo, el Paraíso, señala que «Bajando a continuación de la nave vieron una tierra amplia, cubierta de plantas y llena de árboles frutales como en otoño. Estuvieron dando vueltas por aquella tierra, pero no se les hizo de noche. Cogían tanta fruta como querían y bebían de los manantiales, y de este modo durante cuarenta días estuvieron contemplando la tierra, pero no podían ver su fin»⁷⁵.

La realidad medieval escrita está sostenida tanto en los pasajes maravillosos como en los reales, producto también de línea difusa que separa esas líneas en el mundo real medieval. Hemos evidenciado la importancia de lo maravilloso en el pensamiento al ser el reservorio que utiliza el autor para compensar la realidad que se vive. Todo en el marco de una temporalidad ciclotoneal escatológica con un fin paradisíaco. Eso no es óbice para que en algunos pasajes mezcle lo real/maravilloso,

Y toda esa tarea la realiza desde el monasterio, que es el centro de la producción historiográfica medieval. Y escribe en el siglo x, una época confusa en la que algunos especialistas hablan de que había un clima escatológico. Por tanto trabaja desde un contexto histórico e historiográfico determinado donde tienen especial importancia la dimensión colectiva y un especial desarrollo autoral⁷⁶. Hemos defendido que la historiografía medieval tiene un valor como escritura histórica⁷⁷ más allá de la distorsión que produce situarla como un eslabón imperfecto de una cadena de progreso que empezaría en el mundo clásico y que acabaría en el historicismo decimonónico. La historiografía medieval no es más que un campo para representar el mundo sistémico cristiano, donde se entremezcla historia, política, creencias, religión, etc.

Conclusiones

Podemos llegar a las siguientes reflexiones:

a) Estamos ante la representación de un tiempo cualitativo y no cuantitativo. Está medido sobre símbolos numéricos no reales.

b) El tiempo y el espacio no son autónomos, están relacionados el uno con el otro. Los diferentes tiempos nos llevan al espacio definitivo del relato, el paraíso.

⁷⁴ F. Hernández González (2006), p. 82.

⁷⁵ F. Hernández González (2006), p. 83

⁷⁶ Ver Aurell, J. (2013).

⁷⁷ Sobre relato e historiografía ver J. C. Conde (2000), pp. 167-192.

c) El texto juega con el tiempo pasado, al principio del Viaje; el presente que es el viaje y profetiza el futuro que va a pasar en muchas ocasiones, con lo que estamos ante la idea de que el presente está mediatizado y congelado por el futuro.

d) El espacio y el tiempo están cargados de valores emocionales: el tiempo del trabajo, de la oración, de la fiesta.

e) El tiempo ciclolineal nos lleva a tener presente la memoria, mediante la cual se hace presente lo ausente.

f) Es un texto con una fuerte matriz escotológica, representada en la «escalera» hacia el paraíso.

g) El viaje es la representación del control de la iglesia sobre el tiempo. El espacio se mide en jornadas, fiestas como si estuviéramos viviendo en el cenobio.

h) En el viaje tenemos una relación sujeto y objeto con la naturaleza, que está llena de símbolos y elementos maravillosos sometidos a vicisitudes mágicas.

i) Es un viaje interno y externo pero en relación al monasterio, donde el Abad tiene el control en todo momento.

j) Estamos ante un escenario inmóvil donde se proyecta un futuro ya conocido. Hay movilidad en el espacio, ¿pero en el tiempo?.

k) Es un relato personalista y un diálogo entre Dios y San Brandán.

l) El viaje es una peregrinación al paraíso, con el objetivo de lograr alcanzar la pureza y el esfuerzo.

Bibliografía

Álvarez Florez, José Manuel, *La navegación del Abad San Brendano*, Anaya y Mario Muchnik, 1996.

Aurell, J., «La historiografía medieval: siglos IX-XV» en VV.AA, *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, Akal, Madrid, 2013.

Barron, W. R. J. y Burgues, G., *The Voyage of St. Brendan. Representative versions of the legend in English translation*, University of Exeter Press, Exeter 2005.

Bartoli, R. A., *La Navigatio Sancti Brendani e la sua fortuna nella cultura romanza dell'età di mezzo*, Schena, Fasano, 1993, pp. 33-105.

- Baschet, J., *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, Siglo XXI, FCE, México, 2009, pp. 328-352.
- Burgess, G., «Les fonctions des quatre elements dans le Voyage de saint Brendan par Benedeit», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 38, 1995, pp. 3-22.
- Burgess, G. y Strijbosch, C., *The legend of St. Brendan. A Critical Bibliography*, Royal Irish Academy, Dublin, 2000.
- Burgess, G., «The use of Animals in Benedeit's version», in Burgess, Glyn and Strijbosch, Clara (eds.), *The Brendan Legend. Texts and Versions*, Brill, Leiden, 2006, pp. 28-29.
- Burgess, G. y Strijbosch, C. (eds.), *The Brendan Legend. Texts and Versions*, 2006.
- Clancy, T. O., «Brendan's European tour: the Middle Irish Poem Mochen, Mohcen, A Brénaind and the Changing Nature of Pilgrimage in the Eleventh Century», in Burgess, G. y Strijbosch, C. (eds.), *The Brendan Legend. Texts and Versions*, pp. 35-52.
- Conde, J. C., «Para un teoría de la historiografía en el ámbito universal de la Edad Media: notas sobre su caracterización como relato» en Wardi, A. (ed.), *Teoría y práctica de la historiografía hispánica medieval*, The University of Birmingham Press, Birmingham, 2000, pp. 167-192.
- Corbella Díaz, D., «El viaje de San Brandán: una aventura de iniciación», *Revista de filología románica*, N° 8, 1991, págs. 133-148.
- De Goeje, M. J., *La légende de Saint Brandan*, E.J. Brill, Leiden, 1890.
- Esposito, M., «An Apocriphal Book of Encoh and Elias as a posible source of the navigatio Sancti Brendani», *Celtica*, 5, 1960, pp. 192-206.
- González Marrero, J. A., «Algunas notas acerca de la vida y el nombre de san Brendano de Clonfert», *Fortunatae* 6, 1994, pp. 261-271.
- González Marrero, J. A., «En torno a la época y lugar en que se escribió la *Navigatio Sancti Brendani*», *Excerpta Philologica*, 7-8, 1997-98, pp. 141-152.
- González Marrero, J. A., «Elementos bíblicos en la *Navigatio Sancti Brendani*: la numerología», en Pérez González, M. (coord.), *Actas II Congreso Hispánico de Latin Medieval (León, 11-14 de Noviembre de 1997)*, León, vol. II, 1998, pp. 531-536.
- González Marrero, J. A. y Lillo Redonet, F., *A Viaxe de San Brandán = (Nauigatio Sancti Brendani) : a travesía mariña duns monxes irlandeses en busca da Terra Prometida*, Toxosoutos, Noia, 2004.

- Hillier Caulkins, J., «Les notations numériques et temporelles dans la Navigation de saint Brendan de Benedeit», *Le Moyen Age*, 1974, pp. 245-260.
- Hernández González, Fremiot, «Algunas diferencias entre la Vita Sancti Brendani y la Navigatio Sancti Brendani», *Fortunatae* 3, 1992, pp. 287-304.
- Hernández González, F., *La navegación de San Brandán*, Akal, Madrid, 2006.
- Le Goff, J., *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval*, Taurus, Barcelona, 1987.
- Lemarchand Malandain, M^a. J., *El viaje de San Brandán. Benedeit*, Siruela, Madrid, 1998.
- Lot, F., «Mélanges d'histoire bretonne. Vita Sancti Machutis par Bili», *Annales de Bretagne*, Tome 24, n^o2, 1908. pp. 235-262.
- Nascimento, A. A., *Navegação de S. Brandão nas fontes portuguesas medievais*, Colibri, Lisboa, 1998
- Nascimento, A. A., «The Hispanic versión of the Navigatio Sancti Brandani: tradition or form of reception of a text?» in Burgess, Glyn and Strijbosch, Clara (eds.), *The Brendan Legend. Texts and Versions*, Brill, Leiden, 2006, pp. 193-220.
- Orlandi, I., *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano, 1968, pp. 43-45.
- Orlandi, G. y Guglielmetti, R. E., *Navigatio sancti Brendani : alla scoperta dei segreti meravigliosi del mondo*, Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2014.
- Selmer, C., «The Irish St Brendan Legend in Lower Germany and on the Baltic Coast With a Sketch Map», *Traditio* 4, 1946, pp. 408-413.
- Selmer, C., *Navigatio Sancti Brendani Abbatis : from early Latin manuscripts*, Indiana University, Notre Dame, 1959.
- Severim, T., *The Brendan's Voyage*, Hutchinson, Washington, 1978.
- Strijbosch, C., *The Seafaring Saint. Sources and Analogues of the Twelfth Century Voyage of Saint Brendan*, Four Courts Press, Dublin 2000
- Vázquez de Parga y Chueca, M^a J., *San Brandán: navegación y visión*, Doce Calles, Madrid, 2006.

Viajes en vida y viajes *post mortem* en las últimas voluntades de la Galicia de los siglos XII al XVI

Miguel García-Fernández¹

Universidade de Santiago de Compostela

El objetivo del presente trabajo es rastrear la presencia de los viajes y los viajeros en los documentos de últimas voluntades de la Galicia de los siglos XII al XVI. Muchos hombres y mujeres de la Edad Media otorgaron sus testamentos con motivo de emprender un viaje. Otras veces testaron durante el viaje y al llegar a sus destinos. Además, algunos testadores ordenaron que otras personas realizasen en su nombre peregrinaciones *post mortem*. Finalmente, también señalamos el viaje de los difuntos y de los documentos de últimas voluntades. En definitiva, Galicia fue origen y destino de muchos hombres y mujeres que, vivos o muertos, viajaron por sus caminos durante la Edad Media y comienzos de la Modernidad.

En gran medida, las mujeres y hombres del Occidente medieval cristiano imaginaban sus vidas como un viaje: una peregrinación terrenal que desembocaba en el inicio de un nuevo caminar tras su muerte; en esa ocasión, por los espacios del Más Allá². Sin embargo, no nos interesan aquí los viajes del alma, sino los del cuerpo. Más concretamente, aquellos que aparecen reflejados en las últimas voluntades redactadas en la Galicia de los siglos XII al XVI. Ello nos permitirá comprobar que el noroeste de la Península Ibérica no solo fue un lugar receptor de viajeros y, sobre todo, de peregrinos, sino también el hogar de numerosas personas que, en no pocas ocasiones y

¹ Investigador en Formación y Perfeccionamiento en el Grupo de Investigación GI-2108 «Historia social de Galicia en la Edad Media». Este trabajo se ha realizado durante el disfrute de un contrato FPU del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte y en el marco de mi participación en los proyectos de investigación «Linaje, parentela y poder: la pirámide nobiliaria gallega (siglos XIII al XV) (II)» (HAR2013-42985-P); «La formación de la monarquía feudal en Hispania. Sociedad y poder en la época de la dinastía Navarra (1000-1135)» (HAR2012-31940); y «Voces de mujeres en la Edad Media: realidad y ficción (siglos XII-XIV)» (FFI2014-55628-P).

² Sobre la importancia progresiva otorgada a la idea del viaje interior entre la nobleza castellana del siglo XV, véase I. Beceiro Pita (2007).

por las más diversas razones, viajaron solas o acompañadas por los espacios del entorno o hacia territorios alejados de sus hogares. Y es que, como han señalado diversos investigadores, viajar no era algo excepcional en la Edad Media³.

Habida cuenta de la gran utilidad de los testamentos como fuente para una historia social del periodo medieval que tenga en cuenta la complejidad y dinamismo existente en una sociedad formada por hombres y mujeres con experiencias vitales muy diversas⁴, queremos señalar en esta primera y sucinta aproximación al tema qué tipo de viajes y hacia qué lugares se dirigieron aquellos que otorgaron sus testamentos en la Galicia medieval. Hablamos tanto de los desplazamientos de los testadores como de los viajes de otras personas que aparecen citados por ellos, sin olvidar las referencias a la circulación de objetos o de los propios documentos. Se trata, pues, de reflejar en este breve trabajo la amplia movilidad originada en la Edad Media gallega, recordando la existencia de viajes que se realizaban en vida, de viajes ya concluidos que se habían llevado a cabo en el pasado, de otros que se programaban para el futuro e, incluso, *post mortem* o de viajes que aún estaban en proceso de realización cuando se redactaban las últimas voluntades. Sin duda, los viajes, al igual que los viajeros, constituían en la Edad Media una realidad heterogénea en sus modos, tiempos y razones.

Viajar y testar: antes, durante y al final del camino

En ocasiones, los viajes eran en sí mismos uno de los motivos por los que se apostaba por otorgar testamento. Los peligros que podían sobrevenir al viajero actuaron como un fuerte estímulo para dejar ordenados sus asuntos terrenales y espirituales antes de partir. De hecho, con anterioridad a la consolidación de la práctica testamentaria —lo que tuvo lugar sobre todo desde finales del siglo XIII—, ya algunos hombres y mujeres de la Galicia medieval habían otorgado disposiciones *mortis causa* manifestando su deseo de emprender un viaje —aunque en muchos casos podría tratarse de meros proyectos que nunca se llevaron a cabo—. Ello se puede comprobar en el caso de las donaciones otorgadas «volens pergere/ire ad Iherosolimam»,

³ La bibliografía sobre el tema es muy amplia. A modo de ejemplo, remitimos a panoramas generales en los que se apuesta por destacar la importancia, frecuencia y heterogeneidad de los viajes durante la época medieval: M. W. Labarge (1992); J. Verdon (1998); J. B. Friedman y K. M. Figg (eds.) (2000); S. Gensini (ed.) (2000); J. I. de la Iglesia Duarte (ed.) (2009); M. O'Doherty y F. Schmieder (eds.) (2015).

⁴ M. García-Fernández (2015); P. S. Otero Piñeyro Maseda y M. García-Fernández (2013).

«cupiens Iherosolimam visitare» o «quando ibat in via Iherusalem»⁵. Pero, además, esos viajes a Tierra Santa—por razones religiosas, bélicas o, por qué no, de aventura— constituyen uno de los motivos para otorgar mandas o testamentos ya perfectamente estructurados en la Plena Edad Media.

Los viajes que propiciaban la realización de testamentos no solo fueron las peregrinaciones en general —caso de la «[ordi]nacio que ordinauit Aras [Oue]quit in uita mea quando uadit [in] [per]enigracionem Sancte Marie de Ro[ca]mador» en 1237⁶—, sino también el deseo o la obligación de ir a la guerra o de dirigirse a la corte del rey. Estas razones parecen ser las que motivaron la «ordinacio quam ordino ego Didacus Munionis ad exitum meum in hoste contra Cordobam» en 1151⁷ y la «manda que fez don Monío Fernandez de Rodeiro quando se quería ir per al Rey a Seula» en 1261⁸. De todos modos, a veces se testaba en previsión de emprender otro tipo de viajes más personales, tal y como declaró en 1371 Juan Fernández de Soutomaio, quien decía testar «por quanto eu quero yr a Toledo por minna muller et non posso yr sen grande meu peligro de minna morte ou de minna desonrra et non posso yr senon en poder de Johan Perez de Novoa meu primo (...) con medo dos yamigos de meu señor el rey don Enrique, et sinaladamente con medo de Meen Rodrigues de Seabra que he meu yamigo mortal»⁹. También doña Teresa de Zúñiga, condesa de Santa Marta, decidió otorgar su testamento en 1470 en la villa vallisoletana de Mucientes «por quanto yo estoy de partyda para el reyno de Galizia e non se lo que Dios de mi fará»¹⁰. Doña Teresa parecía intuir un viaje complicado hacia las tierras gallegas que, como viuda y tutora del heredero de su marido, habían quedado bajo su control. Y de hecho, fue un viaje trágico. Pero no tanto por los peligros de los caminos sino por el levantamiento de sus vasallos de Ribadavia, quienes terminaron con su vida¹¹.

Otras veces se otorgaban las últimas voluntades a lo largo del viaje o al llegar al lugar de destino. Ello no implica que no se hubiese otorgado un testamento con anterioridad a emprender la partida. De ahí que en ocasiones se trate de meros codicilos o de testamentos que parecen destinados a completar unas últimas voluntades previas más que a constituir sus únicas

⁵ J. I. Fernández de Viana y Vieites (1991).

⁶ J. A. Souto Cabo (2003), doc. 31.

⁷ J. F. Pérez Rodríguez (2004), doc. 322.

⁸ J. A. Souto Cabo (2003), doc. 142.

⁹ S. Vila (2010), doc. 3.

¹⁰ G. F. Fernández Suárez (2002), doc. 31.

¹¹ M. García-Fernández (2011), pp. 145-146.

disposiciones testamentarias. La propia legislación de la Corona castellano-leonesa trató de dar facilidades a los peregrinos para que otorgasen sus testamentos. Así, Alfonso IX dispuso que «si aliquem peregrinum in regno nostro contigerit infirmari, liceat ei de rebus suis omnino libere secundum, quod uoluerit, ordinare, et sicut ipse disposuerit, ita post mortem eius penitus obseruetur»¹². También en *Las Siete Partidas* se atendía a esta problemática pues «enferman a las veces los pelegrinos, e los romeros (...) han de fazer sus testamentos, et sus mandas»¹³. Otro grupo de «viajeros» que contó con regulaciones específicas en lo que se refiere a los requisitos legales para dar validez a sus testamentos fue el de los guerreros, ya que «si lo ouiere de fazer en hueste, estonce abonda, que lo faga ante dos testigos (...). E aun con su sangre misma, escriuiendolo en su escudo, o en alguna de sus armas; o señalandolo por letras, en tierra, o en arena (...). E esto fue otorgado por preuillejo de los Caualleros»¹⁴.

Respecto a las últimas voluntades de peregrinos y viajeros foráneos en Galicia, hemos de esperar al siglo xvi para disponer de un *corpus* documental suficientemente amplio como para tratar de conocer la procedencia y motivaciones de esos testadores. Para ello resultan de gran interés los fondos del Hospital Real de Santiago de Compostela, en los que se conservan algunos testamentos de peregrinos, junto a otros muchos en los que los viajes parecen haber constituido un episodio importante en la vida de los testadores, pues no se trata de compostelanos, sino de mujeres y hombres que declaraban proceder de otros lugares¹⁵. Algunos parecen estar asentados en la ciudad desde hace tiempo, aunque es posible que la mayoría solo estuviesen de paso. Sea como fuere, sus últimas voluntades nos informan de la llegada de personas de muy distinta procedencia a Galicia y, más concretamente, a Compostela.

Del siglo xvi conservamos al menos 5 testamentos de mujeres y 13 de hombres que podemos etiquetar con seguridad como «testamentos de peregrinos». Consecuentemente, la motivación devocional parece ser la prioritaria en su caso. En lo que concierne a su procedencia geográfica, vemos una diversidad de lugares que abarcan desde regiones próximas a Galicia como

¹² A. López Ferreiro (1902): doc. 14.

¹³ Partida VI, Título I, Ley 30.

¹⁴ Partida VI, Título 1, Ley 4.

¹⁵ La mayor parte de esos testamentos de peregrinos fueron inicialmente editados por J. I. Fernández de Viana y Vieites (1985). Para los testamentos del Hospital Real, véase el útil catálogo publicado por J. Parra Faba (2004).

Castropol (Asturias) o Astorga, a otros puntos más alejados de la Corona de Castilla (Madrid, Oñate o Granada), sin olvidar la procedencia internacional de varios de ellos (Lisboa, Bruselas, *Lantriger*, Beauvais, la Villafranca francesa, *Carmon de San Flor* —posiblemente Saint-Flour en Auvernia—, Nervi cerca de Génova, Roma, París, Cervera en el *Reyno de Cathaluña* o Bragança). Esta procedencia foránea obligó a algunos de esos testadores viajeros a utilizar mediadores debido a su desconocimiento del castellano. Ese fue el caso de Mari Romero Olabarrieta, viuda de Oñate, quien contó entre sus testigos con «Juanes de Ugarte, peregrino, vezino de Tolosa de Guipusqua, que fue intérprete y declaró lo que dezía la dicha Mari Ramos en lengua española, porque la sobredicha hera bascongada y no se entendía»¹⁶. Como vemos, ese testamento revela de forma indirecta la presencia de otro peregrino o viajero en la Compostela del momento, al igual que es posible deducir gracias a otros documentos que los testadores no acostumbraban a viajar solos.

Al mismo tiempo, muchos otros hombres y mujeres habían emprendido el viaje hacia la Compostela del siglo xvi en una mezcla, no siempre fácil de clarificar, de viajeros, comerciantes, peregrinos o inmigrantes —instalados tal vez de forma temporal o incluso definitivamente—. De hecho, de un total de 236 testamentos consultados en los Libros I y II de los Testamentos del Hospital Real de Santiago entre los años 1530 y 1549 —correspondiendo 161 a hombres (68,22 %) y 75 a mujeres (31,78 %)— podemos establecer las siguientes grandes áreas de procedencia geográfica de los testadores:

Área geográfica de procedencia	N.º de documentos	Porcentaje
Compostela y entorno	64	27,12
Galicia	100	42,37
Portugal	13	5,51
Coronas de Castilla y Aragón	39	16,53
Europa	6	2,54
Sin localizar	14	5,93
Total	236	100

¹⁶ J. I. Fernández de Viana y Vieites (1985), doc. 12.

Estos datos extraídos de las últimas voluntades otorgadas en Santiago en apenas dos décadas de la primera mitad del siglo xvi nos permiten comprobar, aunque sea en una primera lectura y siempre teniendo en cuenta que estamos hablando de una ciudad con un intenso tráfico de personas desde sus orígenes altomedievales, lo habitual que podía ser para las mujeres y hombres de finales de la Edad Media emprender un viaje, bien por tierra, bien por mar. Por supuesto, vemos que el número de individuos parece incrementarse cuanto más próximos nos situemos a la ciudad. De todos modos, debemos señalar que entre los que declaraban residir en Compostela o en su entorno —computándolos por tanto en el primer apartado—, había algunos que no eran naturales de la zona, lo que remite a la existencia de procesos migratorios. Así, Cristóbal de Sintra, aún procediendo de Portugal, vivía en el arrabalde de las Huertas en 1541¹⁷, el francés Bartolomé de Prin se presenta como vecino de San Cristovo de Reis (Teo)¹⁸, y Constanza Alonso, procedente de Sevilla, hacía cuatro años que vivía en la parroquia de Santa Cristina de Veá (A Estrada) según declara en su testamento de 1547¹⁹. Otros estaban solo de paso, llegando a indicar, además de sus lugares de origen, los motivos por los que se encontraban en la ciudad. Entre esas razones estaban, por supuesto, las económicas. Simón Lois, por ejemplo, testó en 1534 refiriendo que tenía una carabela con la que comerciaba entre Portugal y Galicia²⁰. Al igual que pasaba con los que decían ser peregrinos, estos otros «viajeros» ponen de manifiesto una amplia diversidad en cuanto a su procedencia geográfica, abarcando desde todas las provincias gallegas, hasta diferentes territorios de la Corona castellano-aragonesa (Oviedo, Santander, Girona, Valencia, Málaga, Toledo, Murcia o Huelva), del reino vecino de Portugal (Porto, Setúbal, Ponte de Lima, Soajo en Arcos de Valdevez, Tibães en Braga o Lisboa) y del ámbito europeo (Rouen, Aube, *Orcillon* y *San Moxanín* en Francia, *Caudistria* en Italia, etc.).

Los viajes *post mortem*: de las peregrinaciones por delegación a los traslados de difuntos

Los testamentos también recogen el deseo de determinados testadores por emprender algún viaje en lo que les restase de vida o, en todo caso, que

¹⁷ I Libro de Testamentos, ff. 234r.-235r.

¹⁸ I Libro de Testamentos, f. 266.

¹⁹ I Libro de Testamentos, ff. 223.-23v.

²⁰ I Libro de Testamentos, ff. 104r.-106r.

otros realizasen por ellos alguna peregrinación hacia centros de devoción cristiana de reconocido prestigio. Se trata de las llamadas «peregrinaciones por procuración o delegación». En los documentos de últimas voluntades de Galicia no solo aparecen representados los principales centros peninsulares y europeos —caso de Santa María de Guadalupe, Santa María de Rocamadour, Roma o, incluso, Tierra Santa—²¹, sino también otros más cercanos, lo que nos permite conocer algunos lugares de devoción local en torno a los que posiblemente se desarrollaron romerías y que se convertirían en focos de atracción para viajeros y, sobre todo, para los habitantes de las zonas más próximas²². Por otra parte, es bien conocido que Santiago de Compostela se convirtió en un destino destacado de la peregrinación medieval a nivel europeo, lo que dio lugar a que por las rutas que se dirigían a Galicia se encontrasen al mismo tiempo hombres y mujeres devotos que viajaban por ser ese su deseo, junto con otras personas que lo hacían a cambio de un estipendio gracias a la modalidad de las peregrinaciones por delegación, las cuales también se popularizaron en los testamentos de otras áreas de la Cristiandad occidental y tuvieron como destino el Noroeste peninsular²³. Todo ello se llevaría a cabo en un movimiento bidireccional de entrada, salida y tránsito de peregrinos y viajeros por el territorio gallego, como así lo estamos viendo.

²¹ María Eans Gibarra, por ejemplo, dispuso en sus últimas voluntades otorgadas en 1305, que «baa por min huon ome en romaria a Santa Maria de Rocamador por mia alma», Colección (1901), doc. 110; y Ruy Domínguez de Lugo mandó en 1463 «hun home en romaría a Santa Maria de Guadalupe et outro home a Santa María de Franqueyra», M. J. Portela Silva (2005), doc. 1151. Estos lugares de referencia supralocal —Rocamadour y Guadalupe, junto a Roma o Jerusalén— son comunes a los elegidos por otros testadores del Norte peninsular, aunque en los documentos gallegos no hemos encontrado referencias, por el momento, a centros como San Salvador de Oviedo, que sí aparece citado en algunos testamentos otorgados en torno al Camino de Santiago, E. García Fernández (2000).

²² A modo de ejemplo podemos evocar algunas de estas disposiciones testamentarias gallegas en las que se mencionan dichos lugares: Estevo Pérez dispuso en 1260 «que uaan por min a Sancta María de Rocamador e a Tuj e a Santi Yacobj», J. A. Souto Cabo (2003), doc. 135. En 1317, Sancho Sánchez de Ulloa ordenó «que enuiem hun home a Santa Maria de Rocamador, et a Santa Maria de Zevreiro, et a San Jurgo de Quadramon [O Valadouro, Mondoñedo] por min, se eu allo non for en romaria», AHN, Clero, carp. 546, doc. 15, y ARG, Libros de Monasterios, Sobrado, 431, ff. 44r-47r. Juan Gómez, en 1361, «mando yr en romaria por min hun homme ou moller con offerta e con cande a Santa María da Franqueira», M.^a C. Enríquez Paradela (1987), doc. 4. Y, en 1498, doña Urraca de Moscoso declara que «por quanto yo tengo prometidos a mis fijos de los levar en romeria donde esta el cuerpo de Santo Elifonso a la cibdad de Çamora, mando a los dichos mis fijos que vayan anbos e dos a la dicha romeria e que lieven un romero por min. Iten mando que enbien un romero a Santa Marina de Agoas Santas, tierra de Orense, por min e se venga por Orense e faga diser una misa dentro de la capilla de Santa Eufemia (...). Iten mando que enbien un romero desde el puerto de Laje a la hermita de Santa Maria de Monte Sovran, que es cerca de Vayo, e que fagan diser una misa», Colección (1901), doc. 100.

²³ Así lo han puesto de manifiesto diversos autores para casos concretos como el catalán —M.^a P. Villabona Blanco (1965)—, el escandinavo —V. Almazán (1986)—, el francés —P. Barret y J.-N. Gurgand (1978); A. Rucquoi (2014)—, o el inglés —V. Miraz Seco (2013), pp. 182-184—, sin olvidar otros que incluyen los peregrinos de la Península italiana o de las ciudades hanseáticas —L. Vázquez de Parga, J. M.^a Lacarra y J. Uría Riu (1948); I. Mieck (1992), p. 322—.

Los viajes *post mortem*, es decir, aquellos que tenían lugar después de la muerte de los testadores, no solo adoptaron esa modalidad de las peregrinaciones por delegación sino que hemos de hacerlos extensibles al traslado de los difuntos. Los caminos de la Galicia medieval y de comienzos de la Modernidad también fueron transitados por cuerpos en movimiento que viajaban desde el lugar de fallecimiento hasta aquel otro en el que los testadores deseaban ser enterrados. De hecho, una de las tres grandes finalidades de los testamentos era atender al destino del cuerpo una vez que se producía el óbito, además de, por supuesto, procurar un tránsito feliz para el alma hacia el Más Allá y organizar el destino de los bienes materiales reunidos en vida. El hecho de que en las últimas voluntades se contemplase la posible necesidad de un traslado del cuerpo constituye un buen indicio de lo que aquí venimos advirtiendo: la importancia del viaje —sea por el motivo que sea y teniendo como destino un lugar próximo o lejano— en el seno de la sociedad medieval. Lopo Pérez dispuso, por ejemplo, que «se morreer en algũu lugar entre Tuy et Minho ou? en Galiza [...] ffono que mjn logo non possan trager ao dito moesteyro d'Oya que uaan por mjn depouys que ffor [...] do día, e que uaan aló seys frades do dito moesteyro d'Oya con os meus parentes et meus herees et meus amjgos [...] e que mjn tragan ao dito moesteyro et a dita sopultura. E sse moreer [...]s logar que mjn tragan os meus herees et non mjn venhan os ffrades, saluo que seyan per mjn depouys que ffor na terra»²⁴. Ante la incerteza del lugar de la muerte —evidencia clara de que Lopo Pérez viajaba—, se contemplaba que los propios monjes cistercienses de Oia emprendiesen el viaje para trasladar el cuerpo del difunto o, en todo caso, que sus herederos lo llevasen hasta su última morada. En definitiva, los testadores llegan a hablar de sus posibles viajes en vida, pero también de aquellos otros que tendrían lugar después de su muerte.

A pesar del deseo de ser enterrado en un lugar específico —generalmente vinculado a la familia o a los espacios del día a día de los testadores, lo que en el caso de la aristocracia lleva a que se sitúen muy especialmente dentro de las principales áreas sobre las que se extendían sus dominios—, en algunos testamentos se establece el lugar de enterramiento en relación al posible lugar de defunción. Tal vez se estaba tomando conciencia de las dificultades que podrían derivarse del traslado del cuerpo inmediatamente después del fallecimiento. De hecho, el gallego Fernán Yáñez de Soutomaior,

²⁴ AHN, Clero, carp. 1828, doc. 20.

que otorgó su testamento estando enfermo en Valladolid en el año 1440, pidió que «mi cuerpo sea enterrado e sepultado dentro del monesterio de San Pablo de la Orden de Santo Domingo de los Predicadores de la dicha villa de Valladolid»²⁵. También su mujer Leonor de Mexía, quien testó en 1473, dispuso que «leven meu corpo a enterrar ao mosteiro de Santo Domingo de Pontevedra ena Capela onde jaz o dito meu marido Fernan Yáñez (...). E mando se por ventura me non poderen levar ao dito mosteiro mando que me enterren dentro da Yglesia de Santiago de Redondella cuja freigresa soo»²⁶. Precisamente, por ese deseo de doña Leonor de ser sepultada junto a su marido en Pontevedra, sabemos que este había regresado a las tierras próximas a su solar para su descanso definitivo, aunque desconocemos si lo hizo en vida o lo hicieron otros por él ya *post mortem*²⁷. Y es que también es necesario tener en cuenta que, en algunas ocasiones, los lugares de sepultura iniciales no eran los definitivos, apareciendo en los propios testamentos peticiones de traslados después de un periodo de tiempo determinado, muy especialmente cuando la podredumbre de la carne dejase paso a los huesos desnudos, lo que a veces se considera que tendría lugar después del primer año de enterramiento. Así, Lope Sánchez de Moscoso, I conde de Altamira, contempló en sus últimas voluntades la posibilidad de morir en diferentes lugares y los viajes que habrían de llevarse a cabo con su cuerpo en función del lugar de defunción, pero no por ello dejó de establecer como morada definitiva para sus restos el monasterio de Santo Domingo de Santiago de Compostela:

Yten mando que pasando yo desta presente vida en qualquier lugar y parte de todo este Reyno de Galicia que me traian a sepultar mi cuerpo al monasterio de Santa Maria de Bonabal, de la Orden de Santo Domingo, extramuros de la cibdad de Santiago en medio de la capilla maior del dicho monasterio y delante del altar, la qual dicha capilla fizo facer y edificar la señoria mi tia doña Costanza de Moscoso, muger que fue de Fernand Perez de Andrade el bueno, cuia anima Dios aya. E que si moriere fuera del Reyno de Galicia en alguna cibdad, villa o lugar donde aya monasterio de la Orden de Santo Domingo que sea sepultado mi cuerpo en el tal monasterio fasta seer gastadas

²⁵ S. Vila (2010), p. 445, doc. 7.

²⁶ S. Vila (2010), p. 466, doc. 10.

²⁷ Sea como fuere, es necesario llamar la atención sobre la adscripción a la orden dominica tanto del lugar en el que manda inhumarse Fernán Yáñez aún estando lejos de sus dominios, como del lugar en el que finalmente reposaron sus restos. Ello constituye un buen indicio de la importancia que adquirieron las Órdenes mendicantes en las devociones de la nobleza del siglo xv y, consecuentemente, la conversión de sus iglesias en espacios de enterramiento. I. Beceiro Pita (2014), pp. 319-358 y, especialmente, p. 327.

las carnes, y despues de ansi gastadas se ayan de sacar mis huesos y traherse a la dicha capilla de Santa Domingo de Santiago. Y non aviendo en el dicho lugar o villa la dicha casa y monasterio de Santo Domingo que sea en la principal iglesia que obiere en la tal villa o lugar con la condicion que dicha es para se traer los dichos mis huesos al dicho monasterio de Santo Domingo de Santiago²⁸.

Por supuesto, esos cuerpos no viajaban solos y, de hecho, en los testamentos gallegos —muchas veces de forma más sucinta de lo que nos gustaría— hay referencias no solo a cómo deseaban los testadores que fuesen sus funerales sino también sobre quiénes habrían de viajar con ellos, es decir, acompañar al cuerpo hasta su destino final. En la mayor parte de las ocasiones es de suponer que se trataría de pequeños desplazamientos dentro de la misma ciudad o hacia la iglesia rural más cercana a la casa del testador. Sin embargo, a veces parece que se trata de auténticos viajes en los que las distancias podían llegar a ser considerables. Fue el caso de don Pedro Fernández de Castro, quien en su testamento de 1337 se preocupó por especificar cómo habrían de actuar sus acompañantes según se fuesen aproximando al monasterio de Sobrado dos Monxes donde deseaba ser enterrado, marcando como transición en una de las etapas del viaje la penetración en el territorio del coto monástico²⁹. A otro nivel, también podemos citar el testamento de Suero Gómez de Soutomaioir, quien dispuso en 1485 que «sejan chamados para mas onrras vijilias e sepoltura os abades priores e monjes dos moesteyros de Santa Maria d'Armenteira e de San Juan de Poio e de San Salvador de Lerez e San Francisco da vila de Pontevedra para que eles veñan con suas cruces (...). Iten mando que chamen todos los clerigos que podiesen aver»³⁰. Es decir, los testadores aspiraban a que una serie de personas o grupos —fundamentalmente miembros de instituciones eclesiásticas y cofradías, además de sus familiares y amigos— se desplazasen y los acompañasen por los caminos o calles en su último viaje terrenal. Incluso esas peticiones se hacían extensibles a los momentos inmediatamente anteriores a la muerte —pues a veces se refiere en las últimas voluntades el deseo de que un religioso acudiese junto a la cama del moribundo para cogerle la mano— o se podía prolongar tiempo después del enterramiento —caso de los encargos de oraciones en los que se solicitaba que, en fechas determinadas, los mon-

²⁸ J. García Oro y M.^a J. Portela Silva (2003), p. 107. De nuevo se observa la estrecha vinculación entre el testador y la orden de los dominicos, como ya se comprobaba en el caso de Fernán Yáñez de Soutomaioir.

²⁹ E. Portela y M.^a C. Pallares (1993), pp. 107-109

³⁰ Colección (1901), doc. 10.

jes o clérigos acudiesen a decir responsos junto a la propia sepultura del testador³¹—.

Es necesario advertir que los traslados de difuntos podían ser organizados mucho tiempo después de la muerte de los testadores y como consecuencia no de sus deseos sino de los de sus familiares y sucesores. Ello se dio especialmente en el caso de la construcción y reordenación de los panteones familiares de la nobleza, circunstancias que motivaron traslados como el que dispuso doña Urraca de Moscoso en su propio testamento, otorgado en 1498. En dicho documento pidió «que embien a Roma por una bula del Papa para sacaren a mi señor don Pedro del monesterio de Sant Francisco e a mi fijo don Alonso del monesterio de Sant Payo e que entonces echen a mi señor don Pedro en su sepultura e a mi fijo don Alonso comigo en la mia»³². Vemos, pues, que se organizaron a un tiempo dos viajes: el viaje *post mortem* de los cuerpos de su marido y su hijo y el viaje en vida de quien habría de conseguir la autorización papal para realizar su proyecto de reorganización de la memoria familiar.

Otros viajes y viajeros: referencias indirectas a las redes de circulación medievales

Una lectura atenta de los testamentos y codicilos medievales gallegos aún nos informa de otro tipo de viajes y viajeros. A veces se trata de meras referencias indirectas a la circulación de personas o cosas. De todos modos, todas ellas contribuyen a reforzar esa imagen de una sociedad en movimiento. Atendiendo al carácter personal de cada documento de últimas voluntades —pues, más allá de los formulismos y del mayor o menor grado de detalle con el que se redacten, en ellos aparecen mujeres y hombres concretos con circunstancias vitales propias—, estos documentos nos permiten trazar en ciertas ocasiones, y muy a grandes rasgos, algunos itinerarios personales en los que se observan viajes de radio corto, medio y largo. Es cierto que no resulta posible establecer cronologías precisas para dichos viajes como se ofrecen en los estudios de reconstrucción de los itinerarios regios, pero en las últimas voluntades de las mujeres y hombres medievales se nos presen-

³¹ En 1405, por ejemplo, el escribano Juan de Padrón pidió al cabildo compostelano «hũa misa cantada enno altar de Santiago en vespera de santa Maria de setembro en cada hũu ano et vaan diser hũu rresponso sobre la mĩa sepultura. Et, non o querendo asi faser, mando et quero que non ajan os dictos bẽes e tiroos delles», G. Herme González (2011), p. 49.

³² Colección (1901), doc. 100.

tan ciertas referencias geográficas con las que poder establecer sus lugares de origen, los lugares en los que se desarrollaron diversos episodios de sus vidas, los lugares en los que tenían propiedades y cuya gestión muchas veces combinaba las actuaciones propias con las de otras personas en quienes delegaban, o diversos lugares de devoción donde podrían haber estado o a los que enviarán una serie de objetos o cantidades de dinero, que emprenderían el viaje tras la muerte de su propietario³³.

Como se ha señalado, los testamentos no solo aluden a los viajes que se estaban llevando a cabo —caso de los testadores que otorgaban sus últimas voluntades fuera de sus lugares de residencia— o a los viajes que se programaban para el futuro, sino que muchas veces evocan viajes del pasado. Así lo hizo Fernán García Barba de Figueroa en 1473 al recordar los bienes empeñados por

meu señor padre (...) ennas sahidias que fiso con os demais fidalgos da terra en compañía do señor arçobispo e perlado de Santiago don Lope de Mendoza (...) contra os mouros da Andaluçia fasta que se ganou a cibdad de Antequiera ao Rey mouro de Granada de chamamento do señor infante don Fernando, e tamen enna sahida que eu fise de chamamento de seu sobriño noso señor el Rey don Joan [II de Castilla] e de mandado de meu señor padre en lugar del cando se ganou dos mouros a grande batalla da Figueira en donde tamen perdin e me mataron o cabalo e eu sahin ben librado enpero ben ferido de hua saetada enno braço dereito que non a vin curada fasta pasados ben tres meses³⁴.

También conviene recordar que a veces los peregrinos —uno de los grandes colectivos en movimiento dentro de la sociedad medieval— eran citados y beneficiados en los testamentos; sobre todo cuando se trataba de promover la fundación de albergues y hospitales en los que podrían ser atendidos. Fue el caso del fundado por Ruy Sánchez de Moscoso al otorgar sus disposiciones testamentarias en 1400, destinado a los «pobres peregrinos».

³³ Esta posibilidad de análisis es aplicable sobre todo a los testamentos de la aristocracia. De hecho, cartografiar los lugares mencionados en sus testamentos permitiría tener una visión aproximada de las áreas principales en las que los testadores desarrollaban sus vidas. Así se ha hecho recientemente para el caso de Pedro Pardo de Cela, E. Pardo de Guevara y Valdés (2013), p. 193. Aunque la documentación de la época nos permite conocer su presencia en otros territorios, creemos que la localización de sus posesiones es un fiel reflejo de las zonas en las que sería más habitual ver al Mariscal y a sus delegados. También en el caso de los Sarmiento, sus testamentos —con referencias a los lugares de otorgamiento y a otros en los que tenían propiedades— permiten aprehender la importancia que tendrían los viajes en sus vidas, habida cuenta de la dispersión de sus señoríos por diversas áreas del territorio gallego y de Castilla, G. F. Fernández Suárez (2002); M. García-Fernández (2011).

³⁴ Colección (1901), doc. 8. Sobre este testamento tengo algunas dudas relativas a posibles intervenciones posteriores, habida cuenta de que solo se nos ha conservado a través de un traslado moderno.

nos que vieren en romería como dos outros pobres da dita çibdad [de Compostela]»³⁵. Aún así, lo más habitual era otorgar algún legado pío a este tipo de instituciones para su mantenimiento y cuidado o, de forma excepcional, entregar algún legado específico para el colectivo, como así lo hizo en 1348 María López, vecina de Santiago, quien dio «viinte par de çapatos a rromeus de Santiago» por el alma de Juan Alfonso³⁶.

Otro tipo de menciones aparecen más esporádicamente y suelen responder a circunstancias personales. En este sentido podemos citar la disposición de Juan García de Parada, quien en 1390 dejó «dez moravedis a huun home que me vaia a Tui fazer soltar de alguun caso se en el cay ou andar por alguna maneyra ante[s] que seia enter[r]ado»³⁷. La necesidad de dejar arreglados todos los asuntos terrenales era una inquietud constante en los testadores de la Edad Media pero, en este caso, parece que se quería acelerar el trámite enviando a un mediador directo a la ciudad y sede del obispado. Por otra parte, doña Urraca de Moscoso refiere en su testamento un viaje de largo alcance, posiblemente el que emprendió la infanta castellana doña Juana para casarse con don Felipe de Habsburgo. Lo hizo al entregar a «Fernando Gonsales la heredad que yo conpre e fue de su abuelo para siempre e mandole mas por el trauajo que paso con mi fijo en la yda de Flandes quatro mil maravedís»³⁸. También menciona un viaje extrapeninsular en sus últimas voluntades el conde de Monterrei Sancho de Ulloa, quien en 1505 dio a «Antonio Cornego por veinte años que me sirvió quince mill mrs., sin otros mill mrs. que se le dio cuando fue a Roma»³⁹, aunque no sabemos el porqué de dicho viaje.

Al margen de estos movimientos de personas con motivo de una peregrinación, por causas militares y políticas o por el encargo de otros, las actividades comerciales también estuvieron detrás de muchos desplazamientos y ello es posible verlo no solo en la procedencia de los testadores —en 1489, por ejemplo, testó en Ourense el mercader Arnao de Frisia, quien decía ser vecino de Santiago, pero cuyo origen parece estar en los Países Bajos⁴⁰—, sino en las referencias que se registran en las últimas voluntades de Galicia respecto a telas y objetos de diversa procedencia —Segovia, Úbeda, Londres,

³⁵ Á. Rodríguez González (1967), p. 229.

³⁶ Colección (1901), doc. 32.

³⁷ E. Portela Silva (1976), doc. 94.

³⁸ Colección (1901), doc. 100.

³⁹ Colección (1901), doc. 76.

⁴⁰ A. López Carreira (1998), doc. 22.

Bristol o Flandes—. Además, algunos bienes muebles cambiaban de lugar al cambiar de propietarios, al mismo tiempo que los albaceas o cabezaleros y los beneficiarios testamentarios muchas veces se veían en la necesidad de desplazarse para cumplir con los últimos deseos de los testadores o para tomar posesión de determinadas propiedades que recibían en herencia.

Finalmente, queremos señalar que los propios testamentos podían viajar con notable frecuencia. De hecho, a través de un memorial relativo a las disputas por los bienes y mayorazgos de la familia Soutomaioir desde el siglo xv al siglo xviii⁴¹ sabemos que documentos de últimas voluntades como las supuestamente otorgadas por doña Mayor de Soutomaioir en 1482 fueron auténticos «documentos viajeros». Según algunos testigos, dicho testamento habría sido otorgado en Vigo —a donde se habría desplazado doña Mayor desde su residencia de Cangas— y allí habría cambiado de alojamiento cuando, a la muerte del notario, sus papeles y registros fueron trasladados a la casa de su sucesor en el oficio, como era propio en la época. Para otros, el documento había sido una falsificación realizada en la fortaleza de Soutomaioir. Lo cierto es que, debido a los pleitos en torno a dicho testamento, se hizo necesario presentar copias y el propio documento «original» tanto en la Audiencia de Galicia como en la Chancillería de Valladolid. Y, de hecho, un testigo declaró que «vió y acaeció en una posada camino de Valladolid que encontró con el testigo un Notario de la Villa de Cangas, que iba á llevar cierto Testamento á la Chancillería, y como durmió el Escribano en la posada del testigo, le dixo que era el Testamento de Doña Mayor, y se lo mostró; y vió despues de lo referido que los dichos bienes quedaron con el D. Alvaro»⁴². Vemos, pues, que, junto a las personas y los productos que se integraban en los circuitos comerciales, los propios documentos también viajaron por los caminos de la Galicia medieval.

Conclusión

Tras esta primera aproximación al tema desde una óptica general, creo que es importante señalar —y ese era nuestro propósito— que los testamentos y documentos de últimas voluntades contribuyen a enriquecer notablemente la imagen de una sociedad medieval en movimiento por la que viajaban los vivos, viajaban los muertos y por la que incluso viajaban los vivos por los

⁴¹ Fundación Penzol, sign. 72.

⁴² Fundación Penzol, 72, f. 217r.

mueritos. Una sociedad donde las gentes y los objetos circulaban con notable frecuencia a pesar de las distancias, entrecruzándose por caminos no exentos de peligros y dificultades. Al final, más allá del viaje espiritual que se preveía a la hora de otorgar el testamento —que es el aspecto en el que más ha insistido la historiografía—, lo que vemos en las últimas voluntades es una gran diversidad de casuísticas que propiciaron el viaje físico y terrenal de los testadores y de otras mujeres y hombres de su entorno. De todos modos, no debemos olvidar que este tipo de documentos, a pesar de ser una fuente de notable interés por la visión panorámica que nos ofrecen sobre la sociedad medieval a partir de individuos con nombre propio, aportan la imagen de un momento concreto en la vida de los mismos y, por tanto, presentan una serie de límites. Los viajes en ellos referidos son solo una mínima parte de los que realmente tuvieron lugar y, por ello, siempre es necesario el diálogo con otras fuentes. Lo que sí se intuye es que la proyección territorial de los individuos acostumbraba a darse preferentemente dentro de unos marcos geográficos más o menos concretos, aunque ello dependía de factores como el grupo social o el género. Por ello, no resulta extraño que fuesen los miembros de la aristocracia los que se desplazasen con mayor facilidad y asiduidad, del mismo modo que los prejuicios de género, tendentes a vincular a las mujeres con la esfera de lo doméstico y a los hombres con lo público, favoreciesen una mayor libertad de circulación dentro del sector masculino. Aún así, los ejemplos aquí señalados creemos que demuestran que tanto ellas como ellos recorrieron los caminos de la Galicia medieval y moderna tanto en vida como *post mortem*⁴³.

Bibliografía

Almazán, V., *Gallaecia scandinavica. Introducción ó estudio das relacións galaico-escandinavias durante a Idade Media*, Galaxia, Vigo, 1986.

⁴³ A pesar de centrarse específicamente en los viajes femeninos vinculados con las peregrinaciones a Compostela, véase M. González Vázquez (1989), donde se evidencia la necesidad de ir más allá de la imagen exclusivamente masculina en la que se piensa habitualmente al evocar la figura del peregrino y, por extensión, del viajero. Véase, asimismo, la obra colectiva e interdisciplinar: C. A. González Paz (ed.) (2015), en la que, sin embargo, creemos que resulta problemático el estudio del caso de Guncina González como peregrina a Tierra Santa. En mi opinión, una lectura atenta de los dos documentos en los que se cita “su” deseo de emprender viaje podría sugerir una interpretación diferente. Tanto en la donación otorgada a Caaveiro en 1133 por ella y su hijo Menendo Rodríguez, como en la dispuesta también por ambos a favor de Xuvia en 1137, creo que el “volens pergere ad Iherosolimam” se refiere con claridad al hijo, pero no a la madre. Ambos serían donantes, de ahí su coprotagonismo jurídico “in simul”, pero resulta más complejo afirmar con rotundidad la “voluntad viajera” de Guncina González.

- Barret, P. y Gurgand, J.-N., *A vida dos peregrinos polo Camiño de Santiago (Pregade por nós en Compostela)*, Xerais, Vigo, 1980.
- Beceiro Pita, I., «La nobleza y las órdenes mendicantes en Castilla (1350-1530)», en *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno (siglos XII-XV)* (I. Beceiro Pita, dir.), Madrid, Sílex, 2014, pp. 319-358.
- Beceiro Pita, I., «De las peregrinaciones al viaje interior. Las transformaciones en la religiosidad nobiliar castellana», *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 30, 1, 2007, pp. 109-125.
- Colección Diplomática de Galicia Histórica*, Tipografía Galaica, Santiago de Compostela, 1901.
- Enríquez Paradela, M^a. C., *Colección diplomática del monasterio y convento de Santo Domingo de Ribadavia*, Museo Arqueológico Provincial, Ourense, 1987.
- Fernández Suárez, G. F., *La nobleza gallega entre los siglos XIV-XV. Los Sarmiento condes de Ribadavia*, El Eco Franciscano, Santiago de Compostela, 2002.
- Fernández de Viana y Vieites, J. I., «Testamentos de peregrinos del siglo XVI en Santiago», en *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea* (G. Scalia, coord.), Università degli Studi di Perugia, Perugia, 1985, pp. 63-101.
- Fernández de Viana y Vieites, J. I., «Documentos sobre peregrinos gallegos a Jerusalén en la Edad Media», *Estudios Mindonienses*, 7, 1991, pp. 405-421.
- Friedman, J. B. y Figg, K. M. (eds.), *Trade, travel, and exploration in the Middle Ages. An Encyclopedia*, New York, Garland, 2000.
- García Fernández, E., «A la espera del más allá. La sociedad urbana del camino de Santiago a través de sus testamentos», en *El camino de Santiago y la sociedad medieval* (García Turza, J., coord.), Gobierno de la Rioja, Instituto de Estudios Riojanos y Ayuntamiento de Logroño, Logroño 2000, pp. 47-64.
- García-Fernández, M., «Las Sarmiento: mujeres con poder al final de la Edad Media», en *La participación de las mujeres en lo político. Mediación, representación y toma de decisiones* (M.^a I. del Val Valdivieso y C. Segura Graíño, eds.), Al-Mudayna, Madrid, 2011, pp. 135-154.
- García-Fernández, M., «Hombres, mujeres e instituciones en relación. Reconstruir las redes y marcos de sociabilidad medievales a partir de las últimas voluntades», en *Incipit 3. Workshop de Estudos Medievais da*

- Universidade do Porto, 2013-14* (D. Faria y F. Lopes, coords.), Universidade do Porto, Porto, 2015, pp. 53-71.
- García Oro, J. y Portela Silva, M^a. J., *La Casa de Altamira durante el Renacimiento. Estudio introductorio y colección diplomática*, El Eco Franciscano, Santiago de Compostela, 2003.
- Gensini, S. (ed.), *Viaggiare nel Medioevo*, San Miniato, Pacini Editore, 2000.
- González Paz, C. A. (ed.), *Women and Pilgrimage in Medieval Galicia*, Burlington, Ashgate, 2015.
- González Vázquez, M., *Las mujeres de la Edad Media y el Camino de Santiago*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1989.
- Hermo González, G., «O testamento de Xoán de Padrón (a. 1405, ACS). Edición crítica», *Cadernos de Lingua*, 33, 2011, pp. 37-56.
- Iglesia Duarte J. I. de la (coord.), *Viajar en la Edad Media. XIX Semana de Estudios Medievales*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2009.
- Labarge, M. W., *Medieval Travellers. The Rich and the Restless*, Hamish Hamilton, Londres, 1982.
- López Carreira, A., *A cidade de Ourense no século xv. Sociedade urbana na Galicia baixomedieval*, Deputación Provincial de Ourense, Ourense, 1998.
- López Ferreiro, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. V. Santiago de Compostela, Seminario Conciliar Central, 1902.
- Mieck, I., «A peregrinación a Santiago de Compostela entre 1400 e 1650. Resonancia, transformación de estructura e crise», en *Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago* (V. Almazán, ed.), Galaxia, Vigo, 1992, pp. 289-360.
- Miraz Seco, M^a. V., *La peregrinación marítima. El Camino Inglés desde la ría de Ferrol en la Baja Edad Media*, Universidade da Coruña, A Coruña, 2013, tesis doctoral inédita.
- O'Doherty, M. y Schmieder, F. (eds.) *Travels and Mobilities in the Middle Ages. From the Atlantic to the Black Sea*, Turnhout, Brepols, 2015.
- Otero Piñeyro Maseda, P. S. y García-Fernández, M., «Los testamentos como fuente para la historia social de la nobleza. Un ejemplo metodológico: tres mandas de los Valladares del siglo XV», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, LX, 126, 2013, pp. 125-169.
- Pardo de Guevara y Valdés, E., «El testamento del Mariscal Pardo de Cela. Noticia del hallazgo y edición del documento», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, LX, 126, 2013, pp. 171-223.

- Parra Faba, J., *Los testamentos del Hospital Real de Santiago de Compostela* (s. XVI). *Catálogo*, s. e., León, 2004.
- Pérez Rodríguez, F. J., *Os documentos do Tombo de Toxos Outos*, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 2004.
- Portela Silva, E., *La región del obispado de Tuy en los siglos XII a XV. Una sociedad en la expansión y en la crisis*, El Eco Franciscano, Santiago de Compostela, 1976.
- Portela Silva, E. y Pallares Méndez, M.^a C., *De Galicia en la Edad Media. Sociedad, espacio y poder*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1993.
- Portela Silva, M.^a J., *Documentos da Catedral de Lugo. Século XV*, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 2005.
- Rodríguez González, Á., «El hospital de San Miguel del Camino para pobres y peregrinos», *Compostellanum*, 12, 1967, pp. 201-254.
- Rucquoi, A., *Mille fois à Compostelle. Pèlerins du Moyen Âge*, Les Belles Lettres, París, 2014.
- Souto Cabo, J. A., *Documentos galego-portugueses dos séculos XII e XIII*, Área de Filoloxías Galega e Portuguesa da Universidade da Coruña, A Coruña, 2008.
- Verdon, J., *Voyager au Moyen Âge*, Éditions Perrin, París, 1998.
- Vázquez de Parga, L., Lacarra, M.^a J. y Uría Riu, J., *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Escuela de Estudios Medievales, Madrid, 1948, 3 vols.
- Vila, S., *A casa de Soutomaior (1147-1532)*, Toxosoutos, Noia, 2010.
- Villabona Blanco, M.^a P., *Las peregrinaciones a Santiago en relación con Cataluña*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1965, memoria de licenciatura inédita.

Preparativos para a derradeira viaxe. Escultura funeraria baixomedieval pertencente ó cabido catedralicio compostelán

María Canedo Barreiro

A Morte entendida como viaxe non é un concepto novo, a alma abandona o lastre da carne e deixa o mundo terreal para acadar a salvación, o «Novo Mundo». Este traballo pretende ser un estudio destes preparativos para a derradeira viaxe, centrándose nun ámbito moi concreto: o cabido compostelán na baixa idade media, intentando, por medio dos sepulcros e testamentos conservados, achegarnos á súa mentalidade ante a morte, como se preparaban para deixar atrás o «antigo mundo».

O cabido compostelán

O cabido é, en liñas xerais, unha organización de clérigos cuxa labor primordial é a celebración do culto no templo principal da diocese, é dicir, na catedral. Nace da necesidade de atender ás múltiples funcións das que o bispo non pode facerse cargo; ademais actúa como órgano consultivo para o prelado en temas eclesiásticos, políticos e administrativos¹.

Pérez Rodríguez lexitima a presenza do cabido en Santiago en 1095², co traslado do Bispo Dalmacio de Iria Flavia, antiga cabeza da diocese, a Santiago con 24 dos seus cóengos³, tras conseguir á bula do papa Urbano II, asinada o 5 de decembro de 1095, pola cal outorgábase a plena exención da Igrexa compostelá e o traslado da sede⁴.

¹ F. J. Pérez Rodríguez (1996), p. 19.

² F. J. Pérez Rodríguez (1996), p. 23.

³ López Alsina localiza as primeiras noticias sobre o clero catedralicio en 1017. F. J. Pérez Rodríguez (1996), p. 20.

⁴ Dita bula sería reafirmada de novo con Xelmírez, o 31 de decembro de 1101, asinada polo papa Pascual II. A. López Ferreiro (1983), v. III, pp. 189-219.

O cabido compostelán vivirá o seu esplendor co arcebispo Xelmírez⁵, quen vai levar a cabo unha importante reforma para garantir que estivese á altura da sede dun sepulcro apostólico. Aumentou o número de cóngos a 72, en memoria do número dos discípulos do señor⁶, e, vendo o estado de abandono dos seus cóngos, imitou os ritos e estilos das Igrexas de Francia, ampliando a súa ensinanza con materias de oratoria e lóxica e prohibíndolles o acceso ó Coro sempre que non estiveran ben aseados e vestidos⁷.

O cabido convértese nunha elite urbana, personaxes cultos⁸, que incluso se formaban no estranxeiro, contaban con exención da xustiza civil⁹ e, con toda probabilidade, posuían a maioría dos bens inmoables e terras dos arredores¹⁰.

Con este poder económico abandonaron o modelo de vida monástico, no cal convivían en común nas proximidades da catedral, e pasaron a ocupar vivendas particulares¹¹, empregando as dependencias comunitarias só os cóngos máis humildes¹².

Este poder económico debíase en gran medida á separación da mesa episcopal da mesa capitular, a cal é probable que se produxese ó redor o ano 1102, tras o concilio de Palencia no 1100¹³.

A pesar de formar parte de dúas realidades diferenciadas, o arcebispo era unha figura fundamental, xa que dotaba ó cabido do seu prestimonio vitalicio, creándose unha relación similar ó feudalismo¹⁴, onde os integrantes do cabido lle xuraban lealdade¹⁵.

A organización do cabido pode dividirse esencialmente en tres partes: as dignidades capitulares, os cóngos maiores ou hebdomadarios e os cóngos menores ou porcioneros.

⁵ Diego Xelmírez é elixido bispo en 1100, pero non será consagrado como tal ata o 21 de Abril de 1101. A. López Ferreiro (1983), v. III, pp. 204-215.

⁶ A. López Ferreiro (1983), v. III, p. 250.

⁷ A. López Ferreiro (1983), v. III, p. 256.

⁸ F. J. Pérez Rodríguez (1996), p. 24.

⁹ F. J. Pérez Rodríguez (1996), p. 13.

¹⁰ F. J. Pérez Rodríguez (1996), p. 61.

¹¹ López Ferreiro data a abolición definitiva da vida en común en 1256, cando se permuta co mosteiro de Antealtares pola Igrexa, claustro e dormitorio propios do convento. A. López Ferreiro (1983), v. V, p. 176.

¹² F. J. Pérez Rodríguez (1996), pp. 25-28 e F.J. Pérez Rodríguez (2010), p. 163. Xa en época de Xelmírez esta vida comunitaria era escasa, López Ferreiro anota que se limitaría ó refectorio, o cal non era obrigatorio, e a asistencia ó Coro. A. López Ferreiro (1983), v. III, p. 252.

¹³ F. J. Pérez Rodríguez (2010), p. 161.

¹⁴ F. J. Pérez Rodríguez (2010), p. 163.

¹⁵ O 22 de abril de 1102, Xelmírez esixiu a todos os seus cóngos fidelidade. A. López Ferreiro (1983), v. III, p. 257.

As dignidades capitulares comezarían a formarse durante o mandato do Bispo Peláez (1070-1088), ó tempo que se van relegando das súas funcións dentro da catedral ós monxes de Antealtares¹⁶. Dependendo da catedral o número de dignidades variaría; en Santiago podíamos encontrar¹⁷:

- Deán: O presidente do cabido, encargado de dirixir as reunións capitulares. O seu posto é o seguinte ó bispo, encargándose das súas funcións cando este non se encontra na sede¹⁸.
- Arquidiáconos: controlaban e dirixían a un sector do clero dentro dun territorio concreto da diocese denominado arcediagado, en Galicia serían catro: Nendos, Trástanara, Cornado e Salnés. No seu territorio tiñan xurisdición para exixir taxas e conferir beneficios¹⁹.
- Chantre: encargado do coidado do coro e do oficio relixioso en xeral²⁰.
- Maestrescola: supervisaba a educación dos futuros integrantes do coro, tamén corruxía ós lectores no coro e custodiaba o selo capitular²¹.
- Xuíces: Pérez Rodríguez apunta que seguramente sexa un cargo propio da catedral compostelá²². Nomearíanse a dous que se encargarían das causas presentadas ante o tribunal señorial²³.
- Tesoureiro: Custodiaba o tesouro catedralicio e asegurábase de que todo estaba en orde para o culto no templo²⁴.

Noutro nivel situaríanse os cardeais: a súa orixe data do ano 1101, cando Xelmírez consegue que o Papa Pascual II lle conceda para Santiago sete cardeais, unhas novas dignidades que seguen o esquema da sede de San Pedro²⁵. Estes novos cargos tiñan que estar ordenados presbíteros, requisito que so tiña que cumprir o deán, e posuían o privilexio de celebrar misa no

¹⁶ F. J. Pérez Rodríguez (1996), p. 22.

¹⁷ F. J. Pérez Rodríguez (1996), p. 55.

¹⁸ F. J. Pérez Rodríguez (1996), p. 55.

¹⁹ F. J. Pérez Rodríguez (1996), p. 58.

²⁰ F. J. Pérez Rodríguez (1996), p. 68.

²¹ F. J. Pérez Rodríguez (1996), p. 69.

²² López Ferreiro achega un Privilexio dado polo conde de Galicia, D. Ramón, á S. Igrexa de Mondoñedo en 1096, no que aparece o cóngo Pelayo Gudesteiz no cargo de Xuíz rexio de Santiago. A. López Ferreiro (1983), v. III, p.13.

²³ F. J. Pérez Rodríguez (2010), p. 166.

²⁴ F. J. Pérez Rodríguez (1996), p. 75.

²⁵ F. J. Pérez Rodríguez (1996), p. 24.

altar maior; non posuían nin canonicato nin prebenda²⁶, cada un contaba cun título de párroco, o cal lles proporcionaba as súas rendas²⁷.

No seguinte posto estarían os cóengos maiores ou hebdomadarios, que en sentido estrito son os que realmente conforman o cabido²⁸. Ademais do seu prestimonio podían ter aceso a outras rendas, recibían unha parte do recadado durante o rezo no coro, a maiores do obtido mentres atendían ó cardeal cando dicía misa no Altar Maior, tarefa para a cal establecían quen-das semanais²⁹.

Por último, os cóengos menores ou porcioneros, os cales conforman o chanzo máis baixo da pirámide dentro da organización³⁰. A diferenza cos cóengos maiores reside en que non reciben as mesmas prestacións económicas, debido a que non poden atender ó cardeal no altar maior, polo que non posúen hebdomada³¹.

Mentalidade e preparativos ante a morte

Xosé Sánchez describe os testamentos como unha escaleira ó ceo, o testamento como escaleira, un camiño, en ocasións tortuoso, a base de doazóns, mandas piadosas e demais concesións, que tería como destino o «Novo Mundo»³².

A pesar de que a Igrexa puxo como obrigación dende o século XII outorgar testamento para poder ser enterrado en terreo sagrado, nos séculos que tratamos —XIII-XV—, aínda non era un hábito xeralizado en Galicia³³.

Os testamentos teñen dous puntos clave: as cláusulas piadosas e o reparto hereditario³⁴. Para o cabido as mandas piadosas e as doazóns dos seus membros eran moi importantes, xa que delas dependían unha gran parte dos seus beneficios³⁵. Ó morrer un cóengo deixaba a maioría das súas posesións ó cabido ou establecía unhas rendas destinadas a celebrar aniversarios

²⁶ A. López Ferreiro (1983), v. VI, p. 53.

²⁷ F. J. Pérez Rodríguez (2010), p. 167.

²⁸ F. J. Pérez Rodríguez (1996), p. 80.

²⁹ F. J. Pérez Rodríguez (1996), pp. 80-81.

³⁰ F. J. Pérez Rodríguez (1996), p. 81.

³¹ Os cabidos galegos non se diferenzan moito do resto de cabidos peninsulares, e a pesar da primacía do cabido compostelán, non parece que as demais sedes galegas seguisen a Santiago, máis ben, como demostra a súa organización máis complexa, parece que seguían o modelo da arquidiocese de Braga. F. J. Pérez Rodríguez (1996), p. 165-173.

³² X. M. Sánchez Sánchez (2000), p. 57.

³³ X. M. Sánchez Sánchez (2000), p. 57, e tamén, J. M. Andrade Cernadas (2005), p. 98.

³⁴ X. M. Sánchez Sánchez (2000), p. 57.

³⁵ F. J. Pérez Rodríguez (1996), p. 170.

e cerimonia pola súa alma, perpetuándose deste xeito o seu poder, debido a que as posesións nunca abandonaban a institución³⁶.

Non se soe describir nin o tipo de rituais nin o tipo de sepultura, seguramente porque estarían moi arraigados na sociedade³⁷.

No paso do século XIII ó XIV prodúcese un cambio de mentalidade ante a morte, caracterizado por un interese en soterrarse nun lugar máis privilegiado³⁸. Tamén se percibe unha preocupación por deixar constancia de quen foron en vida; nos sepulcros colócanse inscricións, escudos heráldicos ou símbolos que deixan constancia dunha individualidade ante a morte, a través do nome, cargo ou a liñaxe.

Durante o século XIII os testamentos mostran unha predilección por ser soterrados no cemiterio da cidade, en Quintana de Pazos, sen facer distinción ningunha do seu *status* social máis elevado; so se encontran escasas excepcións que piden ser enterrados no claustro, ou en outros lugares³⁹.

Pero no século XIV comezan a solicitar emprazamento máis destacados: hai que ter en conta que ó contrario cos bispos non podían inhumarse no interior da catedral, polo que o lugar máis demandado será o seu claustro⁴⁰. Isto denota un cambio de mentalidade, ó preferir un lugar máis privado queren diferenciarse do resto do pobo, destacándose como unha elite⁴¹.

Tamén será fundamental onde se encontra soterrada a súa familia; na maioría dos testamentos exprésase un desexo de descansar xunto os pais, irmáns ou outros familiares; sen embargo, como a gran parte do cabido era orixinario de Santiago os cóngos acababan enterrándose nas proximidades da catedral compostelá⁴². A pesar disto sempre hai excepcións, como é o caso do cóngo Francisco de Vilousaz, que elixe soterrarse a carón de seu irmán baixo un arco xemelgo en San Francisco de Betanzos.

Paralelamente nestes anos prodúcese un incremento no número de misas e cerimonia solicitadas polo defunto para garantir a salvación da súa alma⁴³, así como o número de mandas económicas a diferentes institucións eclesiásticas⁴⁴. Conseguir oracións pola salvación da alma era vital para a redención, polo que se desexa que acuda o maior número de clérigos, sobre

³⁶ F. J. Pérez Rodríguez (1996), p. 70.

³⁷ J. M. Andrade Cernadas (2005), pp. 102-103.

³⁸ F. J. Pérez Rodríguez (1996), pp. 171-172.

³⁹ F. J. Pérez Rodríguez (1996), p. 171.

⁴⁰ F. J. Pérez Rodríguez (1996), p. 172.

⁴¹ F. J. Pérez Rodríguez (1996), pp. 172-173.

⁴² J. M. Andrade Cernadas (2005), p. 103, e tamén, F. J. Pérez Rodríguez (1996), p. 172.

⁴³ M. Cendón Fernández (2005), p. 160.

⁴⁴ J. M. Andrade Cernadas (2005), p. 109.

todo monxes dos conventos de San Francisco e Santo Domingo, xa que as ordes mendicantes eran as que ofrecían máis esperanza e seguridade ante a morte na baixa Idade Media⁴⁵.

Estudo dos sepulcros

Conservamos seis sepulcros pertencentes ó cabido compostelán: dous cardeais, dúas dignidades descoñecidas e dous cóengos. Para a súa correcta identificación é fundamental o estudo das vestiduras e insignias litúrxicas propias de cada cargo, as cales aparecen claramente representadas nos monumentos funerarios tratados⁴⁶.

Cardeais

As vestiduras que nos confirman que son cardeais son: a alba⁴⁷, vestidura interior, talar e normalmente decorada con recamados, bordados e pedras preciosas, na zona da saia e das bocamangas. Co tempo a decoración reducírase a dous cadrados de tela dispostos na parte de adiante e atrás, así como no remate das mangas⁴⁸.

Como vestidura exterior levan a casula⁴⁹, a cal sistematiza a súa decoración a partir do século XI, a base de recamados ou unha fita de tela, que subiría verticalmente ata a zona do pescozo e baixaría polo lado oposto bifurcándose na zona dos ombreiros, formando unha «Y».

Como insignias maiores portan: manípulo, que ó ser unha insignia honorífica colócase na man esquerda⁵⁰. Deriva dun anaco de tela, semellante

⁴⁵ M. Núñez Rodríguez (1985), p. 23.

⁴⁶ Non é o caso deste estudio, debido á limitada extensión, realizar unha comparativa entre Compostela e as demais sedes galegas. Cando se comezan a estudar os outros catro cabidos galegos: Ourense, Lugo, Tui e Mondoñedo, o primeiro que se aprecia é a redución no número de sepulcros conservados, o que non estraña, debido o posto de primacía que ocupaba Santiago. Formalmente poucas diferenzas na disposición, indumentaria e iconografía atopamos cos exemplos composteláns: levan vestiduras talaes e insignias segundo o seu cargo; o elemento característico tamén será o libro, agás en contadas ocasións, como no caso do Bachiller Alonso González (1460), que descansa na catedral de Ourense e que dispón as mans en oración sobre o peito.

⁴⁷ Proven da antiga túnica romana, aparecendo no ámbito litúrxico no século VI, como unha prenda común dos clérigos. Sufrirá grandes transformacións durante o medievo pero manterá o seu carácter talar. M. Riguetti (1955), p. 541.

⁴⁸ Complementábase cun cingulo, que non se aprecia nas representacións por ser unha vestidura interior. Consiste nunha faixa de liño, de entre seis e sete centímetros de ancho, a cal se suxeitaba con correas ou cintas. M. Riguetti (1955), p. 542, e tamén, M. Cendón Fernández (2011), p. 110.

⁴⁹ Evolucionaría da antiga pénula romana, unha vestidura xa xeneralizada no século III polo que cabe pensar que o seu uso sería común a todos os ministros sagrados. M. Riguetti (1955), p. 544-551.

⁵⁰ O *Liber Pontificalis* indica que é unha insignia honorífica do papa Silvestre para os diáconos romanos e ata finais do século VI foi exclusivo do clero romano. M. Riguetti (1955), p. 563-564.

a un pano, propio dos traxes de gala dos cónsules e outras personalidades; no século IX vai adquirindo a forma dunha tira estreita decorada que se remata en flocos para chegar a súa forma final no século XIV, como unha tira de tela igual ca da casula⁵¹. Por último a estola⁵², que se coloca sobre a alba e colga dende o pescozo a ambos lados, decorándose de modo similar ó manípulo⁵³.

Como insignia menor, cobren a cabeza ca mitra⁵⁴, elemento propio a todas as dignidades do cabido. Na Idade Media coñécense dous tipos, as *auriphrisatas*, ornamentadas con bordados e recamados, e as *simplex*, brancas e sen decorar, empregadas en tempo de penitencia. As mitras que se mostran en todos os sepulcros estudados son *auriphrisatas*, decoradas *in circulum*, horizontal e verticalmente ó mesmo tempo. As teorías acerca da súa orixe e evolución son numerosas e complexas⁵⁵.

Gonzalo Eans (1342)

Situado na capela da Corticela, baixo un arco gótico decorado con cuadrifolias⁵⁶. A cabeza descansa sobre dúas almofadas; retrátase barbado, representando a barba con pequenas liñas incisas. O libro sobre o peito decórase cas cunchas, símbolo do cabido.

As mangas da alba ornaméntanse a base de liñas dispostas en zig-zag. O manípulo ten, a súa vez, decoración entrecruzada e cuadrifolias nos remates, as cales tamén aparecen nos extremos da estola e na mitra. A casula decórase con motivos xeométricos entrecruzados na zona do pescozo, que baixan nunha franxa vertical pola fronte, formando unha «Y», que se detén cando se topa co libro.

O conxunto funerario do cardeal Eans, presenta no centro do sartego unha inscrición indicando o seu nome, posto e procedencia, Betanzos.

⁵¹ M. C. Fernández (2011), pp. 111-112.

⁵² É unha insignia propia tanto dos diáconos como dos sacerdotes e bispos, sen embargo Wilpert, diferencia dous tipos: a empregada polos diáconos no seu servizo na mesa eucarística, e que se vai relegando a un uso meramente decorativo; e a dos sacerdotes e bispos, que derivaría dunha prenda semellante a unha bufanda. Orixínase en Occidente co nome de *orarium*, termo que se perde no século XII, e pódese relacionar, no mundo profano, cun pano fino propio das persoas de posición elevada. M. Riguetti (1955), pp. 565-569.

⁵³ M. Cendón Fernández (2011), pp. 112-113.

⁵⁴ A comezos do século XI o papa concédeas como privilexio para os bispos, abadesas e sacerdotes de fora de Roma, do cal se entende un uso xeralizado. Xa avanzando no século XII Inocencio II convérteas nun distintivo ordinario dos bispos. M. Riguetti (1955), p. 578.

⁵⁵ Variarán non só na posición e rixidez dos picos, tamén no seu tamaño, sendo as primeiras máis baixas —entre 19 e 22 cm.— e no século XI os picos elévanse ata alcanzar os 50 e 55 cm., reducíndose a base. M. Cendón Fernández (2011), pp. 106-107.

⁵⁶ M. Chamoso Lamas (1979), pp. 533-535.

AQUI: IAZ: G
(ONÇAL) VO : EANS : CARDEAL
D (E): SANTIAGO : NAT
URAL :D(E): CUIA : ALMA : D D(EU)S : AIA

Flanqueando o texto colócanse dous escudos cas armas dos Becerra: no campo un pino cun toro pasante, deixando clara a súa liñaxe.

Martín López (1477)

Actualmente situase no brazo sur da catedral compostelá⁵⁷, sen embargo orixinalmente estaría inhumado no lado leste da desaparecida capela de D. Lope de Mendoza, a cal foi o encargado de rematar no ano 1451⁵⁸.

A mitra decórase con motivos xeométricos e a casula volve a presentar a decoración formando unha «Y», con motivos orgánicos que se deteñen ó chegar o libro, a fita chega ata o remate da prenda pero correndo lisa. Na alba xa se produce a evolución, antes comentada, e representase o cadrado de tela que recollería a decoración, a pesares de que aquí aparece sen ornamentar, como tamén o fan o amito e a estola, agás dos flecos.

O sartego presenta no frontal o anagrama de Cristo flanqueado por dous escudos, un porta a venera do cabido e o outro as armas dos Mendoza, que se pode deber a que garda algún tipo de parentesco con esta familia⁵⁹. Ambos escudos parecen rodeados por unha moldura, en círculo a venera e en cadrado as armas dos Mendoza.

Dignidades descoñecidas

Conservamos no claustro da catedral os sepulcros de dúas dignidades, polo de agora sen identificar. As vestiduras e insignias que portan, a pesar de indicarnos que son dignidades, non nos permiten coñecer que cargo ostentarían.

Visten alba, pero en lugar de con casula represéntanse con dalmática, unha vestidura exterior normalmente de cor branca que era habitual decorar con franxas de cores. Os estudos publicados acerca deste tema apuntan que a levarían baixo a casula, tanto os sacerdotes como os bispos, sen

⁵⁷ M. Chamoso Lamas (1979), p. 521.

⁵⁸ A. Fernández González (2005), p. 348.

⁵⁹ A. Fernández González (2005), p. 365.

embargo nos exemplos estudados neste traballo represéntanse todos sen casula, tendo como vestidura máis exterior a dalmática⁶⁰.

Entre a alba e a dalmática visten un roquete ou sobrepelliz, unha vestidura interior exenta de decoración⁶¹.

E por último o amito, tamén interior, con forma de pano rectangular que se leva sobre os ombreiros, os cabos pasábanse por debaixo dos brazos para cinguir as roupas ó corpo, facilitando o movemento⁶².

Médico cóengo Andrea de Luca

Na zona do pescozo vese decoración orgánica que podería representar un amito, que como se comentou, dobrábase sobre a dalmática formando unha especie de colar. A mitra presenta motivos xeométricos, que tamén aparecen nas mangas da dalmática.

O sartego e a xacente non se corresponden; a parte inferior pertencía ó sepulcro dun cóengo como así o indica a súa inscrición situado nun dos lados curtos⁶³:

ANDREA DE LUCA
MEDICI CANONICI
COMPOSTELANI

Capitular descoñecido

De novo o sartego non pertence a xacente⁶⁴; en opinión de Pardo de Guevara, o sarcófago, decorado con dúas filas de emblemas, por unha parte a venera do cabido e por outra bezantes, enmarcados dentro dunha decoración entrecruzada, pertence ó arcebispo Martín Fernández de Gres.

O xacente sen embargo, non pode ser un arcebispo, xa que non porta os seus elementos característicos como son o báculo, os guantes e o anel;

⁶⁰ Xeneralizouse o seu uso dende época carolinxia. Deriva das vestiduras das persoas distinguidas do século III, pasando, xa no século IV a ser un símbolo de honor outorgado ós diáconos romanos polo papa Silvestre. M. Cendón Fernández (2011), p. 109.

⁶¹ Discernir entre roquete e sobrepelliz non é doado. Ferguson establece diferencias na forma, tendo o roquete unha saia tableada e a sobrepelliz mangas anchas e flotantes, sen embargo Lobera establece unha diferenza baseada en quen a usa, un prelado secular levaría roquete e un regular ou sacerdote secular sobrepelliz. M. Cendón Fernández (2011), p. 110.

⁶² En orixe o seu uso era exclusivo en Roma, pero vaise estendendo e será adoptado por todos os clérigos, colocándoo baixo a alba. En orixe era un elemento característico do pontífice e dos diáconos e subdiáconos rexionais, os cales o vestirían sobre a alba. Este uso restrinxiríase como privilexio do sumo pontífice e dos presbíteros asistentes ó trono episcopal nas funcións pontificais. Dende o século XII acostúmase decorar cunha tela preciosa que recorre o borde e que se dobra sobre a vestidura exterior formando unha especie de colar, hábito que perderá co tempo. M. Cendón Fernández (2011), p. 111.

⁶³ M. Chamoso Lamas (1979), p. 591.

⁶⁴ M. Chamoso Lamas (1979), p. 589.

ademais na almofada a ambos lados da cabeza aparecen dous escudos, un deles porta as veneras do cabido e outro cobre o campo con tres faixas. Guiándonos por estas armas heráldicas e pola área xeográfica na que nos movemos podería pertencer a un capitular da liñaxe dos Mesía⁶⁵.

Cóengos

No que respecta os dous cóengos, ambos levan as prendas e insignias xa comentadas. Como vestiduras exteriores aparecen a alba e a casula, e como insignias maiores a estola e o manípulo; non levan mitra, ó non formar parte das dignidades.

Bernardo Arias (1291)

A pesar de que é un exemplo bastante rudo, exento de decoración, que se cingue os elementos característicos e nin sequera coloca a venera, si deixa unha inscrición na que fai constar o nome, cargo e data a súa morte⁶⁶.

HIC : IACET: BERNARDVS : ARIE: CORDAM : CA
NONICUS : COMPOSTELLANVS: QĬ: OBIIT : III : NO
NAS: MAII: SVB: ERA: M: CCC: XX : VIIII

Cobre a tonsura cun solideo e os únicos motivos que servirían de decoración son unhas pequenas aspas ou cruces gregas, cuxos brazos se ensanchan nos extremos, as cales aparecen no colo da casula e no manípulo.

Francisco Gómez de Vilousaz (1440)

Situado na igrexa de San Francisco de Betanzos, baixo un arco con decoración vexetal e de puntas de diamante⁶⁷, fai parella cun arco xemelgo onde repousa o seu irmán; ambos sepulcros están realizados pola mesma man. É un exemplo destacable xa que nos permite apreciar as distintas formas de traballar empregada polos talleres dependendo do centro no que se sitúan, así, aínda que presenta as mesmas vestiduras, insignias e símbolos cos seus compañeiros composteláns, incorpora outros motivos.

A xacente colócase sobre unha saba, e á cabeza e ós pés axeónllanse anxos cuxa labor é a de orar pola alma do defunto. Leva un bonete, e o

⁶⁵ E.J. Pardo de Guevara y Valdés (1997), pp. 35-36.

⁶⁶ M. Chamoso Lamas (1979), p. 623

⁶⁷ M. Chamoso Lamas (1979), p. 411.

manípulo decórase con motivos vexetais. A alba, como no caso do cardeal Martin López, xa evolucionou e presenta o cadrado onde, esta vez si, se coloca a decoración.

Coloca unha inscrición no muro do lucillo:

AQUI : IAZ : F° : DE : LO
 PEZ : PARROCO : DE SAN
 TIAGO : FILLO DE : L
 OPO : OCES : DE VILOV
 SAZ QVE FINOV : A MCCCCXL

O sartego cóbrese por unha arcada gótica baixo a cal colócanse cinco escudos heráldicos, o central presenta as armas dos Andrade: no campo unha banda engolada, e na bordura corre o lema AVE MARIA GRATIA PLENA; os demais representan as armas dos Vilousaz⁶⁸: cuartelado, primeiro e cuarto tres faixas e segundo e terceiro dúas cabras.

Neste breve estudo é posible configurar unha evolución na mentalidade ante a morte, a través dos testamentos e sepulcros, dende os humildes ideais duns anónimos clérigos, ata as pretensións dunha poderosa elite urbana, preocupada de seguir sendo recordada unha vez emprenda a viaxe ó «Novo Mundo».

Bibliografía

- Andrade Cernadas, J. M., «Los testamentos como reflejo de los cambios de actitud ante la muerte en la Galicia del siglo XIV», *Sémata, Ciencias sociais e Humanidades*, vol. 17, 2005, pp. 97-114.
- Cendón Fernández, M., «La indumentaria episcopal como reflejo de poder en la escultura funeraria bajomedieval», en *Estudios in Memoriam del Prof. Dr. Fernando Galván Freile*, Universidad de León, León, 2011, pp. 101-120.
- Cendón Fernández, M., «La muerte mitrada. El sepulcro episcopal en la Galicia de los Trastámara», *Semata. Ciencias Sociais e Humanidades*, vol. 17, 2005, pp. 155-178.
- Chamoso Lamas, M., *Escultura funeraria en Galicia*, Instituto de Estudios Orensanos «Padre Feijoo», Diputación provincial de Ourense, Servicio de publicacións, 1979, pp. 333-623.

⁶⁸ F. Vales Villamarín (1981), pp. 271-274.

- Fernández González, A., «La desaparecida Capilla de D. Lope de Mendoza. Nuevos datos sobre sus retablos, los sepulcros, su coro alto y la sacristía», *Cuaderno de Estudios Gallegos*, t. 52, fasc. 118, 2005, pp. 347-385.
- López Ferreiro, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, v. III, Edicións Sálvora, Santiago de Compostela, 1983.
- López Ferreiro, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, v. V, Edicións Sálvora, Santiago de Compostela, 1983.
- López Ferreiro, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, v. VI Edicións Sálvora, Santiago de Compostela, 1983.
- Núñez Rodríguez, M., *La idea de inmortalidad en la escultura gallega: la imagería funeraria del caballero, s. XIV-XV*, Diputación provincial de Ourense, Servicio de publicaciones, Ourense, 1985, p. 23.
- Pardo de Guevara y Valdés, E. J., *Palos, fajas y jaqueles: la fusión de armerías en Galicia durante los siglos XIII al XVI*, Servicio de publicaciones Exc. Diputación Provincial de Lugo, Lugo, 1997.
- Pérez Rodríguez, F. J., *La Iglesia de Santiago de Compostela en la Edad Media: El Cabildo Catedralicio (1110-1400)*, Colección Archivos de Galicia, Serie Estudios, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1996.
- Riguetti, M., *Historia de la liturgia*, v. 1, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1955, pp. 539-581.
- Sánchez Sánchez, J. M., *Estudio histórico y transcripción de la carpeta nº 13 (documentos particulares) del Archivo Capitular de la Catedral de Santiago de Compostela (1169-1430)*, Universidade de Santiago de Compostela, Facultade de Xeografía e Historia, 2000.
- Vales Villamarín, F., «Heráldica Brigantina: El blasón de los Vilousaz», *Anuario Brigantino*, 4, 1981, pp. 269-316.

Viaje a los infiernos. Una visita a las cárceles gallegas en 1603

Julio Vázquez Castro
Carlos J. Galbán Malagón
Natalia Conde Cid

Universidade de Santiago de Compostela

El lunes 17 de marzo de 1603 se produjo un hecho singular en Galicia¹. Don Luis Carrillo de Toledo, Gobernador del Reino de Galicia, con sus oidores, acordó dictar un Auto Real a fin de que una persona notificase a los que poseían jurisdicciones y fortalezas que en el plazo de cuatro meses terraplenasen y cegasen los calabozos, mazmorras, cuevas y aljibes que tuviesen bajo tierra, «de que husan para prision», e hiciesen cárceles decentes y seguras cercanas al lugar de las audiencias públicas y fuera de las fortalezas². Constituía un destacable acto humanitario que no contaba con muchos precedentes, al menos de esa envergadura³, y que no procedía de las altas instancias sino, posiblemente, de las quejas de los propios vasallos.

¹ Esta investigación ha sido desarrollada en el marco de los proyectos HAR2014-53893-R y GI-1507.

² El Auto del Acuerdo y las posteriores actas de notificaciones fueron examinadas por Martínez Salazar (1888), quien publicó un listado parcial de las fortalezas visitadas, la transcripción completa del citado Auto y un brevísimo estudio, sin embargo no citó por extenso la ubicación del documento original. La documentación fue redescubierta hace pocos años en el Archivo del Reino de Galicia (Real Audiencia, 3845/67) por Galbán Malagón (2011). Por otra parte, dado que el documento está sin paginar, nos remitimos en las citas a los lugares geográficos en espera de publicar la transcripción y estudio que los firmantes de este artículo estamos preparando.

³ Quizá el antecedente más próximo sea la notificación que en 1515 hacían llegar el presidente y los oidores de la Chancillería de Valladolid al rey: «que en esta casa real en vn quarto della está la cárcel... que continuamente ay muchos presos, e en el quarto donde están, segund son los presos muchos, tienen muy mal aposentamiento e no tienen [don]de sean sacados al ayre e al sol de día, a cuya cabsa están dolientes e abuhados e mueren muchos e padeçen en la cárcel más pena que la que han de aver por algunos de los delictos que [est]án, e porque la cárcel ha de ser para la custodia de los presos e no para pena acordamos por descargo de la real conciencia... e de la nuestra de consultar sobre ello a vuestra altesa» solicitando la construcción de una nueva cárcel. Esta petición, aunque aprobada, tardaría más de diez años en llevarse a cabo. Véase Garriga (1994), p. 224.

1. El viaje de Juan de Bustamante

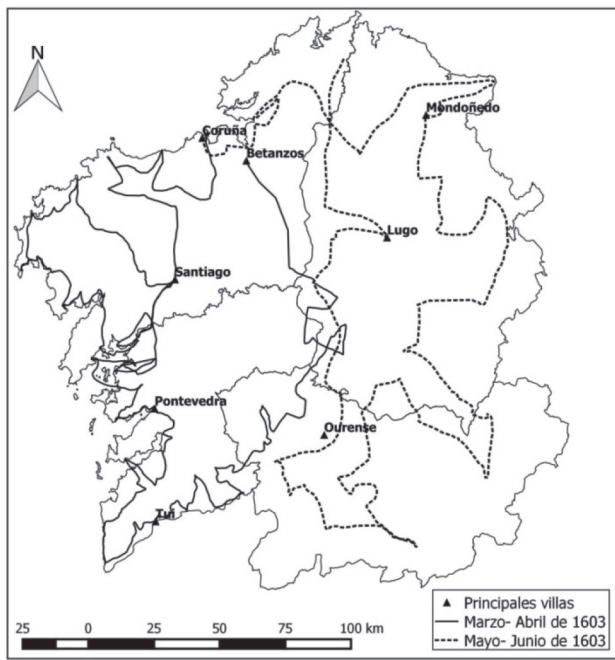


Fig. 1. Itinerario de Juan de Bustamante
(autores y M. Bermúdez Beloso)

Para cumplir ese objetivo se nombró, el 19 de marzo de dicho año, a Juan de Bustamante, alabardero de la Audiencia⁴, con la obligación de notificar el Real Acuerdo y traer «razón del estado en que se hallan las carceles que de presente tienen». El alabardero, «un onbre de hedad de cinquenta y cinco años, mas cana la barba que negra, y de buena estatura», portando

⁴ En las *Ordenanzas* (1679, pp. 60-61) de la institución se recogen las funciones de este cuerpo, al especificar que «para executar las ordenes de la Audiencia, hazer prisiones, y allanamientos de casas fuertes, y todo lo demas que se ofreciere, ay vna guarda compuesta de diez y seis escuderos, y treinta y dos alabarderos». Además de estas misiones, «en las ocasiones que se ofrece salir en publico el Governador y Alcaldes Mayores en forma de Acuerdo, le acompañan cerrando dentro el cuerpo de la Audiencia». Finalmente, en un Auto del Acuerdo de 1595 se añadió que «ofreciendose alguna execucion de justicia en esta ciudad [A Coruña], asisten a ella quatro alabarderos de la Audiencia con sus alabardas, para que mejor se pueda executar». Para otras funciones posteriores, su indumentaria y la supresión del cuerpo véase Martínez Salazar (1888), p. 329 —citando informaciones de José Laureano Melgar—. Como podemos observar, el cuerpo de alabarderos de la Real Audiencia era muy numeroso y estaría formado, esencialmente, por naturales del país. En el Archivo de la Catedral de Santiago, entre 1587 y 1613, se citan los siguientes: Gonzalo do Viso, Pedro Vázquez, Gregorio López de Bóveda, Bernardo González, Diego López de Aldao, Bartolomé Teixeira, Esteban Sanjurjo, Fernán Almallo, Juan de Sosa, Juan Fermoso, Rodrigo Fernández, Pedro Díaz, Juan Botana, Álvaro Varela, Gozalo de Palacios y Juan de Mosquera.

la vara de justicia inició un frenético viaje, sin apenas descanso, de unos 1.200 kilómetros a caballo durante unos 90 días⁵. En ellos visita unas cien fortalezas, torres, palacios y monasterios y otro centenar de cárceles de ciudades, villas y lugares (fig. 1).

Para ello planifica, en menos de una semana, una primera ruta con salida y llegada en A Coruña, que abarcaría, básicamente, las actuales provincias de A Coruña y Pontevedra. En ella emplea unos 51 días, desde finales de marzo hasta mediados de mayo, de los que solo en cuatro no se registra actividad. Es un viaje un tanto caótico, en el cual abundan los rodeos en el itinerario⁶ (fruto en muchas ocasiones de la improvisación sobre informaciones orales que va obteniendo en los lugares) y el deseo de agilizar las jornadas, incluyendo para ello varios transbordos marítimos⁷.

Ante la imposibilidad de cumplir su misión en el plazo establecido se le concedió, el 23 de mayo, una ampliación de su comisión por 30 días más. Inicia a continuación una segunda ruta, esta vez más planificada⁸, por las provincias de Lugo y Ourense, desde finales de mayo hasta finales de junio, unos 33 días más (en dos de ellos no se registra actividad).

Bustamante cumple su misión con una desesperante precisión de cirujano. En sus actas nada hay referido a rutas, caminos, comidas, postas o pernoctas⁹, como tampoco a sus acompañantes¹⁰, y mucho menos a descripciones de villas o fortalezas. Sin embargo es una fuente riquísima, aun limitándose en primer lugar a identificar las jurisdicciones, sus dueños y los poderes locales (alcaldes mayores, jueces, merinos, etc. que son citados para

⁵ Lo que hace una media de casi 15km diarios, compaginando el viaje con los actos de visita de dos o tres jurisdicciones, si bien el número de lugares visitados oscila entre uno y seis por jornada (tan solo en Compostela se detiene dos días, el 7 y 8 de mayo). Su salario se estableció en 400 maravedís diarios.

⁶ Especialmente destacables en la zona de Vilagarcía, Caldas de Reis, Padrón y Rianxo o la visita relámpago a las Torres do Oeste el 9 de mayo desde Santiago cuando había estado en San Miguel de Catoira el 29 de abril.

⁷ Por ejemplo entre Bouzas, Cangas y Vigo, el 19 de abril, y entre Cambados, Pobra do Deán, Caramiñal y Vilagarcía, el 24 y 25 de dicho mes.

⁸ A pesar de estar mejor organizado y contar con más experiencia, el 23 de junio repite la visita a Vilamaior de Ulloa (Palas de Rei), donde ya había estado el 26 de marzo durante el primer viaje, sin que en las actas observemos el motivo concreto pues ambas son muy similares en contenido.

⁹ Que debió pagar, como estaba establecido desde 1543, con su dinero pues según las Ordenanzas (1679) pp. 60 y 196, «saliendo a executar provisiones y mandamientos de la Audiencia los escuderos y alabarderos paguen las posadas, ropa y lo demas que en ellas se les diere, pena de privacion de sus oficios y de bolverlo con el quatro tanto para la Camara».

¹⁰ El 9 de abril en As Achas (A Cañiza) figura como único testigo del acta un «Diego Formigo, criado del dicho Juan de Bustamante». Sí sabemos que no va acompañado por escribano alguno pues se sirve de los residentes en los lugares visitados. En las pocas ocasiones que no los encuentra actúa como tal él mismo (en Entenza, Salceda de Caselas) o incluso el señor de la jurisdicción (en Laiosa, O Incio, escribe don Antonio de Noboa y Lemos, señor de Laiosa y de la fortaleza de Maceda).

notificarles el Auto), en segundo a visitar los sótanos de fortalezas, torres, palacios y monasterios, y por último, y fundamental, a visitar las cárceles¹¹, dejando constancia en su correspondiente acta de lo alegado por los poderes locales y la visita realizada por él mismo¹².

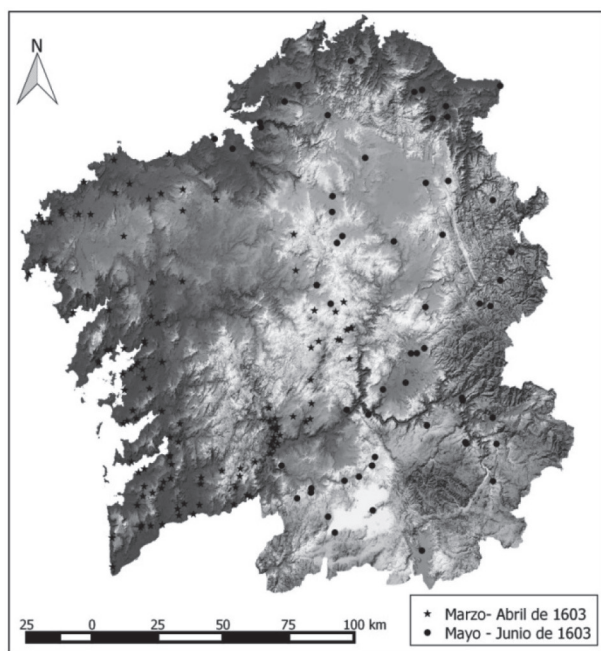


Fig. 2. Cárceles y edificios visitados
(autores y M. Bermúdez Beloso)

En este último apartado se va a prestar una especial atención a que se encuentren cerca del lugar donde habitualmente se hace la audiencia. Que posean ventanas, no solo para aportar luz y ventilación sino, especialmente, para permitir la comunicación, ya sea relativa a sus procesos (con abogados o jueces) o para pedir limosna públicamente. Que sean cárceles públicas, es

¹¹Para la situación y funcionamiento de las cárceles castellanas en esta época véase Heras (1998). Todo parece indicar que se excluyen de la visita las cárceles reales (como Baiona o Coruña) y también las pequeñas jurisdicciones, a las cuales se les envía notificación del Acuerdo con apercibimiento de que contesten en cierto plazo a la Audiencia.

¹² Todas las actas son relativamente completas y muy similares en las diligencias realizadas. Solo sale de este patrón la primera, realizada en Betanzos el 25 de marzo, pues solo hace constar con fe de escribano que mostró la provisión y «pidio le diese por testimonio en como el llegaua a la dicha çiudad oy dicho día y estaua en ella entre seis y siete oras de la mañana para efeto de cumplir y executar la dicha real provision». Por otra parte, es llamativo que en ningún caso hace mención a los presos que se encontraban en las cárceles, a excepción de casos puntuales, como en Milmanda (Celanova), donde certifica que «al presente no ay presos ninguno».

decir, conocidas y no ocultas, y que sean seguras y mínimamente confortables. Por último también se recuentan los instrumentos de prisiones: grillos y esposas para las muñecas, cadenas con argollas y candados, *farropeas* (harropeas) para los tobillos y troncos de madera que servían de cepos para asegurar las cadenas¹³.

A grandes rasgos nos encontramos con tres tipologías carcelarias, que remitirían a usos tradicionales desde, al menos, la Baja Edad Media (fig. 2). La primera sería la de las casas particulares, que es la habitual en las pequeñas jurisdicciones y se presentan como lugares aparentemente apacibles, «donde los presos salen al sol y al campo y ablan con quien quieren» (Guntín, Bóveda) o con «puerta para el engido que está detrás en donde los presos pueden tener toda la recreación nescesia» (Bouzas, Vigo). Estas casas pueden ser la propia del juez (Salceda, Salceda de Caselas), alguna del dueño de la jurisdicción (Manzaneda, del conde de Ribadavia), alquiladas para ese uso (Bouzas, Vigo) o pertenecientes a un vasallo honrado como un sastre (Gondomar), un zapatero (Portonovo, Sanxenxo) o un labrador (Pereiras, Mos).

La segunda serían las jurisdicciones que cuentan con un edificio propio y específico para cárcel, esta tipología se va asentando a lo largo del siglo XVI y es la que fomenta la Real Audiencia, uniendo en muchas ocasiones la cárcel, la audiencia y el concello en un mismo edificio (Rianxo). En este apartado destacaría la cárcel de Pontevedra, «que hayo ser carçel nueva» y contaba incluso con capilla¹⁴, o la de Sarria, que se describe como muy buena y bien hecha, «de las buenas cárceles deste reino».

Y por último lo que podríamos denominar *zulos*, recintos angostos, bajo tierra, sin luz ni ventilación que todavía existían en fortalezas y torres. Son muchos los que se describen, prácticamente todos en desuso si bien todavía estaban operativos algunos de ellos. Entre otros existían en Sobroso (cuyo sótano solo era usado para presos con «delitos facinorosos condenados a muerte o a otra pena corporal»), Soutomaioir (en desuso), Roucos (Celme, en cuya fortaleza «allo un calabozo[...] y aguxero por donde metian algunos presos que agora esta tapado»), etc.

Así pues, el manuscrito nos describe una situación, en líneas generales, bastante aceptable, al menos si la comparamos con lo que se intuye

¹³ La mayor parte de estos instrumentos ya no se conservan, no obstante todavía pueden verse algunos ejemplares en la red de Museos de la Diputación de Lugo procedentes de Castroverde, A Mota (Guntín de Pallares), Mondoñedo o San Paio de Narla.

¹⁴ Construida poco después de 1595. Sobre ella véase J. Juega Puig (1985) y J. Juega Puig, A. de la Peña Santos y E. Sotelo Resurrección, (1995), pp. 133-146.

ocurriría pocos años antes y a pesar de adivinarse ciertas ocultaciones en las declaraciones. Este panorama se debate entre el mundo idílico de la cárcel de Gondomar, donde «la dicha casa hes libre y puertas abiertas y una bentana sin rrexha ninguna y los presos que vienen a la carçel están fuera por el dia y tienen libertad que hablan con todas personas porque el carçelero los tiene a su cargo y los trata como vezinos», y el mundo infernal de la vetusta cárcel de la fortaleza de Chantada, donde Bustamante «allo dos suhetanos en la dicha torre [de la fortaleza] debajo della en donde ay carçel y suelen tener los presos y en el primero suhetanoallo las prisiones», entre ellas un cepo, dos cadenas, tres pares de grillos con sus farropeas, etc. «y un potro de madera en donde dan tormento, y el primer suetano con su puerta cerrada por dentro y una reja por de fuera con sus ferros de fierro y limpio, y el segundo suetano con una puerta de rejas lleno de paja y suciedad a manera de necesaria con dos bufarras [*sic*, bufardas] pequeñas que dan poca luz de manera que los dichos suetanos hestan muy oscuros», ante ello el alabardero los calificó de «no decentes».

A continuación se retratarán con más detalle algunos de los casos concretos que fueron objeto de la visita del alabardero real.

2. La cárcel de Monforte de Lemos

Por supuesto, no es objetivo de este trabajo relatar la historia de esta villa de Monforte, sino que se utilizarán las fuentes históricas exclusivamente para mostrar la situación en la que se encontraba esta población durante la Edad Media y a principios de la Edad Moderna y en los años previos a la visita de Juan de Bustamante.

Si bien solo en 1454 se convierte en condado, en manos de don Pedro Álvarez Osorio¹⁵, desde 1104 las tierras de Lemos son gobernadas por don Froila Díaz y su esposa doña Estefanía Sánchez, que actúan como sus seño-

¹⁵ Don Pedro Álvarez Osorio, ya viudo de doña Beatriz, había adquirido, hasta este momento, un singular prestigio en Galicia, colocándose en una ventajosa posición sobre los demás nobles gallegos. Las simpatías del nuevo monarca hacia el señor de Lemos se traducen en la entrega de sus tierras como condado hereditario: «Considerando los muchos e buenos e leales servicios que aquello sdonde vos venides hicieron a los reyes de gloriosa memoria, mis progenitores, e vos havedes fecho e facedes a mí cada día, e confiando de vos que me serviredes mucho más adelante, e queriendo honrrar e sublimar vuestra persona, e por vos faser bien e merced, tengo por bien e es mi merced que agora, e de aquí adelante, para en toda vuestra vida, seades conde de la Tierra de lemos, que es en mi regno de Galicia, e do vos por la presente el título e nombre e dignidat de conde, e envístovos en él, e quiero e es mi merced e voluntad que de aquí adelante vos podades llamar e nombrar don Pero Álvarez Osorio, conde de Lemos». El texto completo se encuentra en F. Fernández de Bethencourt (1897), pp. 515-518.

res por donación del rey Alfonso VI¹⁶. El núcleo se hallaba en origen en una colina, pero poco a poco la vida de la villa hace que se extienda hacia la parte baja de la montaña, creando dos recintos perfectamente claros, todavía visibles en la actualidad¹⁷: en la zona superior un castillo o fortaleza, rodeado por una cerca; circundándolo, una segunda cerca, de potentes muros, que configura la muralla de núcleo habitado, espacio del que parte este trabajo, pues es en los muros de la villa donde probablemente se ubicaba la cárcel que en 1603 es descrita por la fuente.

A comienzos del siglo xvii Monforte no se conocía ya por su eminente torre medieval, sino por un palacio condal construido en el siglo xvi, que será el que legue a la posteridad, pues el VII Conde de Lemos don Pedro Fernández de Castro y Andrade quiere dejar constancia del lugar en el que nació, Monforte, al hacerse retratar por J. Maca, junto a un cuadro, o quizá una ventana abierta, en la que se perfila su palacio de origen¹⁸. En la actualidad todavía allí se conservan sus emblemas y el espacio de su memoria, aunque sin paramentos y escasos restos materiales que lo corroboren¹⁹.

La muralla, construida rodeando la villa, se conservó en su mayor parte. Había sido realizada en sillares de granito bien escuadrados, y otra parte en mampostería²⁰. En ella se encontraba la cárcel visitada por Juan de Bustamante que, tal como se aprecia siguiendo el texto que aporta la fuente, se ubicaba en la «plaça publica». Dicho espacio era la denominada «Plaça do Açougue», que a partir de 1500 pasa a formar parte del barrio del Arrabal, esto es, situada extramuros.

¹⁶ Ángel del Castillo afirma que, tras la concesión del señorío de la Tierra de Lemos al conde don Froila Díaz, se lleva a cabo la repoblación de la villa, y que es en este momento cuando se edifica la primera fortificación del espacio. A. del Castillo (1987), p. 338.

¹⁷ La primitiva rodearía la cima del monte San Vicente por su lado sur, ya que lo escarpado del terreno y la falta de población en la falda del monte harían innecesaria la construcción de una cerca en el lado norte. La muralla bajomedieval se realiza de modo muy diferente, ya que rodea todo el monte y en ella se abren un total de tres puertas y dos postigos, y se erigen nueve torres, de las cuales seis aún hoy permanecen reconocibles. E. Iglesias Almeida (2001), p. 253.

¹⁸ E. Iglesias Almeida (2001), pp. 278-279.

¹⁹ La existencia de un edificio previo al del siglo xvii queda demostrada en un documento que describe la reconstrucción del edificio tras un incendio acaecido en 1685, que supuso la destrucción de la fachada norte que miraba al castillo. El documento conservado es el contrato de obras del nuevo edificio con el maestro arquitecto Pedro de la Vega, procedente de Sober, con fecha del 11 de mayo del mismo año 1685. E. Iglesias Almeida (2001), pp. 278-279.

²⁰ La cerca medieval existente en la actualidad posee un perímetro de 125 metros aproximadamente. De ellos, se conserva un 50% de los lienzos murales, mientras que la otra mitad estaría dividida entre un 25% de paramentos a nivel de cimentaciones, y otro 25% de los que no se conserva ningún resto, a excepción del trazado que se puede observar en vista aérea de la villa de Monforte. N. Conde Cid (2009), p. 44.

Es en el citado penal donde se encuentran los presos, según cita el documento. El alabardero real afirma asimismo que en la dicha prisión no hay calabozo, ni aljibe²¹ —entendido esto en su acepción bajomedieval que claramente era sinónimo de mazmorra, ya que en los siglos XII y XIII había sido sinónimo de pozo o lugar de almacenaje de aguas pluviales—, ni mazmorra. Además, la fuente clarifica que los prisioneros «tienen sombrero para pedir limosna en la plaza publica», donde se encontraba la cárcel.

Se ubica esta prisión en la zona más meridional de la muralla, junto a la puerta de Zapaterías, que en el medievo daba salida al barrio extramuros más importante del núcleo exterior, cuya iglesia parroquial era Santa María de Regla. La primitiva puerta desaparece en el siglo XIV por la ampliación hacia el sur del perímetro de la cerca, motivo este por el cual se hace necesaria la construcción de una nueva puerta, adosada a la llamada Torre de la Cárcel Vieja²². Dicha edificación sufrió alguna reforma después de 1604, por lo que durante la visita de 1603 el edificio existente tendría todavía un origen medieval. En él se abría una puerta, en la actualidad tapiada, probable acceso para los presos que, como en otros casos gallegos que el alabardero real deja entrever en su texto, podían salir a la calle, en este caso a pedir limosna, para volver a sus celdas durante la noche:

Dentro del monasterio de Santa Maria de Oya (...) hes llana de sullo con sus paredes y encima de las paredes para que ayamas luz tiene vna bentana y su puerta de madera de la parte de dentro por donde se entra y sale los presos y quien viene a negociar con ellos y en medio desta puerta vna ventana pequeña la qual puerta se çierra de noche con llave y de diaesta abierta y se çierra una degrades que esta de parte de fuera (Monasterio de Oia, 17 de abril de 1603).

La visita a Monforte de Lemos apenas aporta más datos que los hasta ahora citados; no obstante ha servido para afirmar que la antigua torre medieval habría sido ampliada durante las reformas y obras de ampliación que tuvieron lugar en la villa y la muralla a lo largo del siglo XV; es probable que parte del torreón fuese ampliado en el siglo XVII. La cárcel se encontraba en uso en 1603, pero entre los meses de febrero y mayo de 1604 se produjeron dos terremotos cuyo epicentro parece haber estado situado cerca de Monforte, lo que dañó terriblemente las estructuras. Sobre los daños sufridos

²¹ El término «aljibe» deriva de la voz árabe «alchibeb», que significa pozo. Durante los siglos XII y XIII se entiende, en el reino castellano, como cisterna. No obstante, durante los dos siglos siguientes se encuentra en algunos textos definida como mazmorra o cárcel subterránea. Así se observa en Amadís, de Rodríguez de Montalvo (c. 1496), ed. AE., t. 40, 123. M. Alonso (1986), pp. 244-245.

²² E. Iglesias Almeida (2001), pp. 256-258.

por la zona meridional de la villa en concreto, se hacen eco las palabras del párroco de Santa María de Regla, iglesia situada extramuros pero frente a la torre de la cárcel, pues en el Libro I de bautismos, matrimonios y difuntos, conservado en el Archivo Parroquial de dicho templo, hace una anotación marginal que reza: «A postreros de mayo de 1604, a las 7 de la mañana tembló el mundo; este mesmo ano en febrero anterior también tembló el mundo; y huimos el primero que no el postrero día»²³.

Otro terremoto, el llamado de Lisboa, y que tuvo lugar el 1 de noviembre de 1755, afectó asimismo a las edificaciones de la villa. Fue este seísmo el causante de las graves grietas del adarve de la muralla, que todos los años continúan agravándose con las fuertes lluvias, materializándose en graves desprendimientos; de este modo, en 2001 se restauró parte del conjunto y se consolidaron otras zonas para evitar nuevos derrumbes²⁴.

Durante los siglos xv y xvi otra destrucción afectó también al recinto monfortino: la revuelta irmandiña, que tuvo lugar entre los años 1467 y 1469, que según el pleito Tabera-Fonseca estaba siendo reconstruido por los villanos:

que uiniessen a hazer la dicha fortaleza de Monforte e muros e cerca de la dicha villa (...) el dicho Conde que pues se la derrocaran la abian de hazer a sus costas²⁵.

3. La prisión de Castro Caldelas

La otra fortaleza propiedad de los Lemos, que visita el alabardero real Juan de Bustamante el 13 de junio de 1603, es Castro Caldelas. Desde 1172 pertenece la villa a varios tenentes y señores, todos ellos del linaje Castro, procedentes de Castrojeriz²⁶, igual que en el caso de Monforte, hasta que en 1456 pasa a formar parte del condado de Lemos, creado por orden real para don Pedro Álvarez Osorio y su esposa doña Beatriz Enríquez de Castro²⁷.

Tras la revuelta irmandiña, que afectó en poca medida a esta fortaleza, los vecinos fueron castigados a reedificar lo que había sido destruido por ellos:

²³ Archivo Parroquial de Santa. María de A Régoa, Libro I de Bautismos, Matrimonios y Difuntos, sin foliar. Citado en <http://www.jrcasan.com/MONFORTE/terremoto/seismo.htm> [15-05-2015].

²⁴ Restauración del año 2001. Documentación propiedad de la actual Consellería de Cultura, Educación e Ordenación Universitaria da Xunta de Galicia (antigua Consellería de Cultura y Deporte).

²⁵ El testigo es Gómez Rodríguez, escudero vecino de la villa de Monforte. A. Rodríguez González (1984), pp. 165-167.

²⁶ R. Sánchez Domingo (2004), p. 156.

²⁷ G. Vázquez (1990), pp. 333-334.

...oio decir que ansimismo derrocara la dicha gente de la hermandad las fortalezas de Sarrea e Caldelas y que despues de derrocadas (...) el dicho Conde de Lemos don Pedro Alvarez Osorio fiziera corregir e llevar la dicha bara de casas e muros e cerca de la dicha villa según e de la manera que agora estan corregidas e llebantadas a la gente de la dicha tierra y personas que se las derrocaron²⁸.

A raíz de esto surge un pleito entre el conde y los vecinos, que se extenderá hasta el año 1523; durante dicho litigio los villanos presentan en la Audiencia de Valladolid una queja en como los Condes de Lemos les requieren cantidades de dinero y aprovisionamientos que para ellos son imposibles de pagar, y que consideran injustas como pago por una destrucción que ellos no habían cometido²⁹.

Se dicta sentencia a 3 de diciembre de 1527, condenando a los Condes de Lemos a que no pidieran a los vecinos de Caldelas, ni tampoco a sus herederos, esa quinta parte de la cosecha que se les venía demandado desde 1469³⁰.

Tal es la situación en la que se encontraban durante el siglo XVI, pero parece que este escenario se repetirá hasta el siglo XVII, pues no parece que la sentencia se hubiera cumplido cuando la visita Juan de Bustamante por encontrarse la fortaleza en uso como cárcel y por ser sospechoso el trato dispensado a los prisioneros.

En este caso la cárcel no se encuentra en la muralla circundante como se apreciaba en Monforte, sino en el interior de la propia fortaleza, y además parece ser un espacio bastante saludable: «No era ni en sótano, no en cueva, no es calabozo (...) sin sobrado ninguno».

Esto significa que la prisión estaba soterrada, que era un edificio compacto y sin ninguna estancia oculta ni subterránea. Igual que en el caso monfortino y el citado del monasterio de Oia, los presos pueden salir durante el día o incluso estar visibles para quien los venga a visitar, tal como deja entrever el alabardero real con sus propias palabras: « (...) donde llegan todas las perçonas que quieren hablar a los presos de dia». Durante la noche, no obstante, estarían encarcelados.

Se trataría, pues, de un edificio cuasi-independiente, sin vanos que comunicasen con otras estancias, ni habitáculos ocultos, con una puerta si-

²⁸ El citado testigo Meiro Roy d'Outeiro es labrador de la feligresía de San Pedro de Ribas Altas, cercano por lo tanto a la villa de Monforte de Lemos. A. Rodríguez González (1984), pp. 163-165.

²⁹ V. Risco (1925), pp. 121-127.

³⁰ V. Risco (1925), pp. 149-156.

tuada a nivel del patio de armas, por la que los presos pudieran recibir las citadas visitas. El único edificio de toda la fortificación que cumple estas características es la torre noroeste, pues los otros dos torreones, uno primitivo construido hacia 1334 y el otro realizado en una ampliación durante el siglo xv, poseen un nivel inferior soterrado que alberga un reducto oculto, que pudo utilizarse como almacén o quizá mazmorra durante la Baja Edad Media. Además, ninguna de estas dos torres posee un acceso al nivel del patio, sino que se situarían a unos siete u ocho metros de altura, solamente accesibles a través de escaleras de madera³¹.

Solo resta, de esta manera, la citada torre noroeste, que en la actualidad se denomina torre de las mazmorras, y por cuyas características podría corresponderse a la breve descripción de Juan de Bustamante, con un acceso exterior y otro interior para que los presos pudieran ser visitados, y prácticamente independiente del resto del conjunto, residencia del Administrador del castillo durante el siglo xvii y comienzos del siglo xix, hasta que en 1809 el edificio íntegro se incendia durante la ocupación francesa.

El alabardero real visitó otra serie de fortalezas de la actual provincia de Ourense, algunas muy conocidas durante la Edad Media, pero que ya estarían arruinadas en el momento de su visita en 1603. Es el caso de Sandiás que, junto con A Pena, Celme y A Porqueira rodeaban una laguna desecada a mediados del siglo xx, pero que todavía existía en el siglo xvii. De las cuatro visita exclusivamente tres, porque Sandiás, derruida en su mayor parte en la actualidad, también debía de estarlo en 1603, tal y como se sobreentiende de su no mención en la fuente.

4. Las cárceles del arzobispado de Santiago

En el abultado elenco de edificios visitados por Juan de Bustamante cabe destacar el interés de aquellos ligados al arzobispado compostelano. No se trata de los abigarrados conjuntos de cárceles que aparecen en algunos territorios, dónde a las cárceles concejiles se unen variopintos edificios señoriales, como los ya reseñados, que agolpan fortalezas y casas particulares³².

El sistema de fortalezas de la mitra es tal vez el que más facilidades ofrece al estudio dado el ingente volumen de documentación generado por

³¹ Sobre las posibilidades de estas arquitecturas, vid. N. Conde Cid (2011), pp. 145-146.

³² De hecho en las riberas del Miño y en otras zonas al sur de las actuales provincias de Ourense y Pontevedra se da una mayor densidad de cárceles visitadas.

su prolongado deterioro desde finales de la Edad Media en adelante. Más allá de las declaraciones y tasaciones del pleito entre los arzobispos Tabera y Fonseca, la elaboración de este tipo de informaciones se fue simplificando y regulando durante los siglos XVI y XVII. Así, no resulta complicado hallar visitas y tasaciones de sus casas y fortalezas susceptibles de comparación con lo visto por el alabardero, incluso entre 1603 y 1604 la sede estaba llevando a cabo una visita a parte de sus casas derivada de los problemas en la atribución de la responsabilidad en tasar y costear las reparaciones.

Pero la enorme calidad de la información del funcionario real al respecto destaca, como vimos, en la perspectiva que presidió su elaboración; se señalan edificios empleados como cárcel pero también aquellos que bien pudieran servir para ello y sus propietarios. Por ejemplo, al llegar a Rianxo y tras visitar la cárcel de la villa se señala que «no abya torre ni fortaleza ninguna que tubyese calaboz» pero que «junto a la dicha vylla abya vna torre vieja que hera del arçobispo de Santiago cuyo [roto] jurisdicción de la dicha villa y que en ella no a[bíaca]r[ce]l ny abitaçión [roto] alguna ny en [ella] bybia persona alguna». Evidentemente, se refiere a las amplias ruinas del llamado Castelo de Lúa³⁴. Este había pertenecido a los Soutomaior, junto con otro edificio dentro de la villa, y había tenido en el siglo XV su correspondiente calabozo optando la mitra por dejar que la fortaleza se arruinase una vez consolidada en la posesión en las primeras décadas del siglo XVI³⁵.

Si las antiguas fortalezas episcopales habían abandonado su papel carcelario el tesón de Bustamante nos informa de la situación de antiguas cárceles y su uso actual. De hecho, nos da una foto fija de la decadencia de las fortalezas arzobispales desprovistas en su mayoría de algún valor para la administración señorial.

Este abandono arzobispal es plenamente consciente si tenemos en cuenta la subsistencia de algunas cárceles señoriales en las tierras del arzobispado aun dentro de avejentados castillos, a destacar, por ejemplo, los de Altamira y Soutomaior. Poco importaba que los nobles titulares de ambas fortalezas residiesen en otros lugares. Incluso hay casos en los que la incomodidad no impedía a los señores mantener su uso como prisión, perpetuando el uso y simbolismo de la arquitectura castral, como aquella fortaleza

³³ Constan diversas visitas e inventarios en los años 1524, 1526, 1535, 1547, 1569, 1603, 1611, 1617. Una aproximación a las mismas en C. J. Galbán Malagón (2011b), pp. 322-326.

³⁴ Véase A. Bonilla (2010).

³⁵ De hecho en un inventario de la fortaleza de 1457 se indica «Huna cadea de ferro con seu candado e cinco farrou/peas e dúas esposas». F. R. Tato Plaza (1999), p. 172.

«en medio de un rrio caudaloso...aun se habitaua... y que en ella no auia calaboz, ni car[tachado]...más de tan solamente un quarto al preñçipio de la entrada de la dicha fortaleza que sirbe de carçel con vnas rejas y que no tiene suetano». Varios factores debieron favorecer la opción arzobispal, entre ellos debemos destacarla imposibilidad de afrontar el coste de arreglar y mantener unos edificios incómodos por su arquitectura y posición, pues no siempre se hallaban en una ubicación idónea, o incluso la falta de algún significado y valor simbólicos para los eclesiásticos, lo que recomendaba su venta o arrendamiento. Así, la antiquísima fortaleza de Lobeira no servía de cárcel en 1603, custodiándose los presos en Lamela, la cárcel pública de Vilagarcía, no llama la atención que tiempo después Lobeira sea cedida a modo de feudo a Juan Antonio Mariño de Lobeira³⁶. Por otro lado, la bellísima torre de Caldas de Reis pese a ser una destacada sede del poder arzobispal ya no mantenía cárcel o derechos asociados al ejercicio jurisdiccional³⁷.

Una salvedad a la decadencia generalizada es la infraestructura carcelaria en las villas y ciudades del arzobispado, incluso requiriendo cierta inversión arquitectónica. En Pontevedra, Bustamante no halló una cárcel en las torres arzobispaes aunque sí, como ya se ha señalado, un buen edificio exento y nuevo cerca del puente de la villa —«vna carçel libre sobre sí»—, con aposentos y dependencias específicos. En algunos casos, las cárceles re-aprovechaban viejos edificios e infraestructuras señoriales que han perdido parte de sus funciones originales, lo que explicaría su mejor conservación respecto a sus homólogas del rural en la transición del Medievo a la Modernidad.

El mejor ejemplo de ello es Santiago. Las diversas instituciones contaban desde antiguo con diversos inmuebles para cárcel si bien solo la Iglesia había mantenido una sede fija, la conocida como «Torre da Praza» que, junto con el complejo episcopal, constituía un verdadero alcázar urbano completado extramuros con la fortaleza de Rocha Forte³⁸. El *concello*, en cambio, empleó ocasionalmente casas particulares o partes de la muralla. Pueden seguirse los conflictos entre la autoridad concejil y la iglesia a lo largo del

³⁶ Archivo Histórico Diocesano de Santiago, Fondo General, Bienes y Rentas de la Mitra, 3, ff. 153-156. Viqueira (1960) pp.76-78, lo edita de otra copia.

³⁷ «dende mucho tempo a esta parte se solia azer en ella audiencia por parte de los harçovispos pasados que fueron... y aora la dicha villa y jurisdicción della es rrealenga \dixo rrecobrada/ y no del dicho arçovispado y no se suele aver prisiones en la dicha torre porque en ella vive y rreçide una personaje particular»

³⁸ Sobre los orígenes e historia de este edificio véase J. Vázquez Castro (1998) y C. J. Galbán Malagón (2011b).

xv, normalmente derivados de la atribución de la autoridad sobre la represión de determinados delitos que caían en espacios legales difusos como la prisión en la cárcel eclesiástica de ciudadanos por deudas con clérigos o viceversa, delitos de sangre más allá de los muros de la ciudad, etc.³⁹. A finales del xv y principios del xvi, los arzobispos permitieron la ruina de Rocha Forte, pero la Torre de la Plaza sobrevivió y se vio reforzada. Pese a la consolidación material de la autoridad arzobispal en la ciudad, la Corona intervino pronto en el tratamiento y custodia de los presos, así se sucedieron excomuniones, negativas de inspección, ocultamiento y asilo de criminales o incluso el asalto a la cárcel real. Los funcionarios reales, pese a la breve y conflictiva estancia de la Real Audiencia en la ciudad, velaron para que los presos fueran custodiados por quien correspondía aunque finalmente habían temporizado y empleaban, como veremos, para sus fines parte de los edificios arzobiscales. Se trataba de un complejo amplio, mantenía cierta separación, a un lado los aposentos de los clérigos, con altar y capilla, y al otro los laicos. Tenía, además, su «andamio donde haze audiencia el dicho alcalde mayor» pero también donde los provisores y oidores de la Real Audiencia hacen visita «quan do bienen a la dicha ciudad». En el medio del complejo hallaba Bustamante una torre «de un sobrado la qual tiene su puerta y rrejas donde estaban presos los galeotes que se trajeron de la Coruña y el suetano y entresuelo della sirve de echar inmundicias de los que están en el dicho sobrado...el bajo tiene vnas rrejas gruejas de caso que algún preso estuviese allí».

Como vemos, la situación, pese a su posible excepcionalidad, distaba mucho de ser la ideal, no se trataba de una prisión cómoda pero desde luego sí sabemos que era una de las pocas que la mitra había mantenido con cierta regularidad pero las condiciones, desde luego, no parecen las idóneas para el mantenimiento habitual de detenidos y forzados. En todo caso, poco después de la visita del alabardero, aunque no sabemos si a causa de ella, se llevaron a cabo reformas en el edificio, se reparan los aposentos de los religiosos pero también el patio interior si bien algunos desagües de la ciudad acabaron erosionando el suelo hasta dejar la cárcel en un estado ruinoso e insalubre.

La infraestructura carcelaria que acabamos de describir no deja de mostrarnos la ambivalencia, ya señalada, entre una visión idílica y racional

³⁹ Véase Rodríguez González (1992), pp. 155-157, 228-229, 275. Sobre la justicia arzobispal M. Vázquez Bertomeu (1998).

de las cárceles y esa realidad incómoda en la que se hallaban aquellos galeotes encerrados en un infernal cautiverio a los pies de la catedral.

Concluyendo ya, Juan de Bustamante habría inspeccionado con detenimiento una parte nada desdeñable de las cárceles gallegas, incluyendo aquellas avejentadas torres y fortificaciones que en 1603 aún permanecían en pie. Tras su paso se habrían cerrado aquellas mazmorras que no cumplieran un mínimo de decencia, en las que los presos viviesen con humanidad, aunque la fuente incluye abundante documentación de las alegaciones esgrimidas por los propietarios de las que no la alcanzasen. Se aprecia en la fuente, no obstante, que muchos edificios visitados, tales como las prisiones ubicadas en Monforte y en Castro Caldelas, son lugares que ya poseen las citadas características.

Bibliografía

- Alonso, M., *Diccionario medieval español. Desde las Glosas Emilianenses y Silenses (s. x) hasta el siglo xv*, tomo I, A-C, Universidad Pontificia, Salamanca, 1986.
- Bonilla et alii, A., «Trabajos de excavación arqueológica y consolidación en el Castelo da Lúa (Rianxo, A Coruña). Campaña 2007», *Gallaecia*, 29, 2010, pp. 261-274.
- Castillo, A. del, *Inventario de la riqueza monumental y artística de Galicia*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, Edición digital, 1987.
- Conde Cid, N., «Fortalezas de la Casa de Lemos en el entorno del Valle del Sil», en B. Alonso Ruiz (ed.), *La arquitectura tardogótica castellana. Entre Europa y América*, Sílex, Madrid, 2011, pp. 141-148.
- Conde Cid, N., *Arquitectura militar y poder nobiliario: las fortalezas de la Casa de Lemos en el entorno del Valle del Sil*, Tesis de Licenciatura inédita, Santiago de Compostela, 2009.
- Fernández de Bethencourt, F., *Historia genealógica y heráldica de la Monarquía Española, Casa Real y Grandeza de España*, volumen IV (Gandía y Lemos), Madrid, 1897.
- Galbán Malagón, C. J., *Arquitectura militar y aspectos constructivos de las fortalezas bajomedievales. Origen, función, contexto y evolución de las fortalezas de Altamira, Vimianzo y Cira*, Tesis Doctoral, Universitat de Barcelona, 2011.

- Galbán Malagón, C. J., «¡Con la iglesia hemos topado! El cruce de registros para el estudio de las fortalezas bajomedievales de la Terra de Santiago», en E. Cantarell y M. Comas (eds.), *La escritura de la memoria: los registros*, PPU, Barcelona, 2011, pp. 319-335.
- Garriga, C., *La Audiencia y las Chancillerías castellanas (1371-1525)*. *Historia política, régimen jurídico y práctica institucional*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.
- Heras, J. L. de las, «El sistema carcelario de los Austrias en la Corona de Castilla», *Studia Historica. Historia Moderna*, 6, 1998, pp. 523-559.
- Iglesias Almeida, E., «Las fortificaciones monfortinas», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 48, 2001, pp. 249-279.
- Juega Puig, J., «La cárcel vieja de Pontevedra», *Museo de Pontevedra*, XXXIX, 1985, pp. 231-253.
- Juega Puig, J., Peña Santos, A. de la y Sotelo Resurrección, E., *Pontevedra, villa amurallada*, Diputación Provincial de Pontevedra, Vigo, 1995.
- Martínez Salazar, A., «Las cárceles y fortalezas de Galicia en 1603», *Galicia. Revista regional*, II, 7, 1888, pp. 325-332.
- Ordenanzas de la Real Avdiencia del Reyno de Galicia*, Antonio Frayz, La Coruña, 1679.
- Risco, V., «Pleyto que houbo entr' os veciños da terra de Caldelas e o Condes de Lemos, seus señores», *Boletín de la Real Academia Gallega*, año XX, nºs 174 y 175, 1925.
- Rodríguez González, A., *Libro do Concello de Santiago (1416-1422)*, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 1992.
- Rodríguez González, A., *Las fortalezas de la Mitra Compostelana y los Irmandiños. Pleito Tabera-Fonseca*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, Pontevedra, 1984.
- Sánchez Domingo, R., *La encomienda de San Antón de Castrojeriz. Derecho de asistencia en el Camino de Santiago*, Trea, Gijón, 2004.
- Tato Plaza, F. R., *Libro de notas de Álvaro Pérez, notario da Terra de Rianxo e Postmarcos (1457)*, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 1999.
- Vázquez, G., *Historia de Monforte y su tierra de Lemos*, Monforte de Lemos, 1990.
- Vázquez Bertomeu, M., «La audiencia arzobispal compostelana en el siglo xv: Introducción a su estudio diplomático», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 45, 1998, pp. 9-29.

Vázquez Castro, J., «La Berenguela y la Torre del Reloj de la Catedral de Santiago», *Semata*, 10, 1998, pp. 111-148.

Viqueira, V., *El Castrum Lvparie (Folleto Histórico de la Byrxa o Torre de Lobeira en el Valle de Salnés)*, Hogar Provincial, Pontevedra, 1960.

Estas páginas viajan a través del tiempo y del espacio, de la historia, el arte y la literatura. Derribar fronteras, disciplinas encorsetadas y enfoques unívocos ha sido la línea fundamental de la Red de Estudios Medievales Interdisciplinares, que alienta y promueve esta monografía coral, un enriquecedor trabajo de colaboración entre grupos de investigación que se ocupan de la Edad Media, de distintas áreas de conocimiento de Filología, Historia Medieval, Historia del Arte, pertenecientes tanto a la Universidad de Santiago como a las de Vigo, A Coruña y Porto, y al Instituto de Estudos Galegos «Padre Sarmiento» del CSIC. *Viajeros. De la Antigüedad al Nuevo Mundo* hace suyo el pensamiento de Mark Twain :

«Viajar es un ejercicio con consecuencias fatales para los prejuicios, la intolerancia y la estrechez de mente».

